

**Marek Czachorowski**  
Akademia Kujawsko-Pomorska

## Prawo a heroizm

### Wstęp

W epoce po holocauście, rzeziach wrogów klasowych oraz prenatalnego ludobójstwa pilnie potrzebna jest praca nie tylko nad moralnymi wadami, wyzwalającymi te zbrodnie, ale także nad teorią moralnych wad. Pewnie ona wpierw zawiodła, bo bez właściwej teorii nie jest możliwa właściwa praktyka. Dość tu wspomnieć opinię o Jacku Woronieckiego, którego zdaniem od czasów św. Tomasza z Akwinu nie rozwinięto klasycznej koncepcji wad moralnych<sup>1</sup>, bo każda epoka powinna dorzucać do skarbca wiedzy, a nie grabić go, czy raczej zadeptywać go, jak to widzimy np. w aretologii etycznej, będącej działem etyki. Dla przykładu można wspomnieć nagminne mieszanie wad moralnych z grzechami lub też stan umysłowo-moralnego zamętu w sprawie tzw. wad głównych, w tym także odnośnie do pierwszej z nich, czyli... wady próżności. Jakże z nią walczyć, jeśli kuleje jej rozumienie?

Źle się dzieje także z teorią wady tchórzostwa, co koresponduje ze współczesnym upadkiem cnoty męstwa, skoro mega zbrod-

---

<sup>1</sup> Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1982.

nie XX wieku to dzieła tłumy tchórzy, lękających się panicznie utraty posady, ludzkiego uznania, a nawet własnej wolności, jak pokazał Erich Fromm. Mamy dzisiaj także falę heterofobii, w postaci homoseksualnego lęku przed drugą płcią, oraz falę lęku przed prokreacją, jak zaobserwował już Zygmunt Freud, co dzisiaj przekłada się na poziom kobiecej dzietności w świecie bogatej Północy. Pokpiwał sobie z tego zjawiska Lenin, twierdząc, że chrześcijanie modlą się nade wszystko o to, aby już nie mieć więcej dzieci. Dzisiaj ten lęk przybrał postać także lęku przed już poczętym dzieckiem, przed narodzeniem, bo czarne marsze nie tylko zmieniają rządy, ale gną sumienia. Nawet nasz Pan Prezydent wynalazł nieznaną wcześniej „aborcję letalną”, aby propozycją jej prawnej swobody ukoić załęcznione serca brakiem możliwości zabicia własnego dziecka. Pojawili się nawet „zwykli księża”, co to pod sztandarem Ewangelii pospieszili usprawiedliwiać zwykłe dzieciobójstwo<sup>2</sup>. Nawet eugeniczna eksterminacja, nierozłącznie związana z praktyką *in vitro*, nie wyzwała w polskim Sejmie lęku i trwogi, bo widocznie współczesny człowiek lęka się panicznie tego, czego nie należy się lękać, zamiast lękać się uczestnictwa w zbrodni.

Ale nieopanowane uczucie lęku to konsekwencja pogoni za przyjemnością, stąd też naszą współczesność określają socjologdy

---

<sup>2</sup> W głośnym „Apelu zwykłych księży” czytamy między innymi: „sprawa dlatego jest tak bolesna, że dotyczy matki, ojca i ich dziecka obciążonego ciężką chorobą, która wedle najlepszej wiedzy lekarskiej przyniesie im ciężki los, pełen ogromnego, po ludzku nieznośnego, niekiedy długotrwałego cierpienia. Czy można w tej sytuacji nakazać kobiecie urodzić dziecko, skazane na bezmierny ból, a matkę, bo niestety często kobiety zostają w tej sytuacji same, obarczyć obowiązkiem opieki nad tym dzieckiem, co ją może do głębi unieszczęśliwić? Czy prawo może wymagać od kobiety takiego heroizmu? Czy troska o poczęte dziecko, nawet ciężko chore, nie przesłania tu troski o jego matkę, której odbiera się elementarne prawo do własnego planowania godnego życia?”. Ale pojawiło się też zdecydowane odrzucenie tej antychrześcijańskiej i antyludzkiej pozycji, zob. <https://teologiapolityczna.pl/odpowiedz-25-polskich-dominikanow-na-apel-zwyklych-ksiezy>; <https://wpolityce.pl/kosciol/524388-apel-zwyklego-ksiedza-w-odpowiedzi-na-apel-zwyklych-ksiezy>.

całkiem trafnie jako społeczeństwo konsumpcyjne<sup>3</sup>. Także marksistowska ideologia przedstawiała komunistyczny raj jako róg obfitości, społeczeństwo bezproblemowej konsumpcji. Te marzenia całkiem trafnie korygował Zygmunt Bauman, wskazując, że właściwa społeczeństwu konsumpcyjnemu gorączka napełnia lękiem, lękiem przed innymi, ale wpieryw lękiem przed sobą. Konsumpcyjny raj to wieczne nienasycenie, prawdziwe piekło na ziemi.

Nie ma zatem miejsca w naszej konsumpcyjnej współczesności na cnotę męstwa, moc panowania zwłaszcza nad lękiem, także lękiem przed śmiercią. Do tej własnej moralnej słabości przykraja się moralne wymagania, bo wszystkie są zbyt trudne dla tchórzak-konsumisty. Nawet pozostanie wiernym własnej żonie wydaje się niektórym zbyt trudne, przekraczające ludzkie możliwości, a cóż dopiero dylemat mitycznej Alkestis, która była gotowa umrzeć za własnego męża. Czyny zaś Lajosa, Agamemnona czy Priama, którzy skazali na śmierć własne dziecko dla ratowania własnego życia były jednomyślnie piętnowane przez greckich największych tragików, poszukujących prawdy moralnej o ludzkim losie.

Dzisiaj zaś głosi się nawet w niektórych katolickich środowiskach pogląd, iż czynem heroicznym jest niezabicie własnego dziecka przed urodzeniem (i po urodzeniu), jeśli jest ono poważnie chore, albo jego choroba zagraża życiu matki. Skoro jednak czyny heroiczne przekraczają ludzką miarę, to pozostają poza granicą moralnych wymagań. Możemy je chwalić, a nawet zalecać, ale nie można się obwiniać za ich niedokonanie. Twierdzi się zatem, że nie można negatywnie moralnie oceniać aborcji eugenicznej oraz aborcji w sytuacji zagrożenia życia matki, a tym bardziej zakazywać ich prawem, który to pogląd wybrzmiał po werdykcie Trybunału Konstytucyjnego z 22 X 2020 roku odnośnie do tzw. aborcji eugenicznej.

Czy można się z tym poglądem zgodzić?

---

<sup>3</sup> Zob. Z. Bauman, *Konsumenci w społeczeństwie konsumentów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2007.

## Cnota heroiczna

Pojęcie heroicznej cnoty pochodzi od Arystotelesa, który wyróżnił oprócz cnót [dzielności] intelektualnych i moralnych także „cnoty heroiczne” (EN, VII, 1), „bohaterskie, boskie”, przeciwstawiając je wadzie „bestialstwa”, będącej rodzajem negatywnych sprawności moralnych, jednym z trzech rodzajów negatywnych sprawności etycznych, obok wad moralnych („nikczemności”, malitia) i nieopanowania. Opis cechy „bestialstwa” uzupełnia Tomasz, widząc istotę bestialstwa (w Komentarzu do Etyki [1299]) w wypaczeniu władz dążeńowych zmysłowych (uczuć). Arystoteles wyróżnia trzy rodzaje przyczyn bestialstwa, a wpiersz ma ono być częste u „barbarzyńców”, co Tomasz wyjaśnia twierdząc, że chodzi o tych, którzy wpadają w barbarzyństwo skutkiem braku rozumnych praw [1303], do czego za chwilę powrócimy. Drugą przyczyną jest oddziaływaniem „choroby lub kalectwa”, co Tomasz tłumaczy, że chodzi o utratę bliskich [carus], w wyniku czego tracą rozum i stają się jak zwierzęta. Trzeci rodzaj bestialstwa przysługuje tym „ludziom, którzy w nikczemności swej przekraczają miarę”.

Być może to zróżnicowanie przyczyn bestialstwa pozwoliłoby dookreślić przeciwstawiające się bestialstwu cnoty heroiczne („doskonałość boską”). Są to cnoty będące „czymś wyższym niż cnoty moralne”, „przechodzące nasze siły”, będące „bohaterską i boską dzielnością”, mające „nadmiar dzielności”, będące „czymś wyższym niż dzielność etyczna”, a owa „cecha boskości” „rzadką jest u człowieka” tak jak „rzadkością jest bestialstwo u ludzi”. Ale – jak to uwyraźnił Tomasz w swoim Komentarzu do Etyki – heroicność to nadzwyczajny stopień rozwoju jakiejś moralnej cnoty (1300), a nie jakieś osobne cnoty moralne (razem z przemianą człowieka w istotę boską) w stosunku do tych, które powinien rozwinąć każdy człowiek. Zdaniem ks. Konstantego Michalskiego<sup>4</sup>, cnoty heroiczne na płaszczyźnie teologicznej to tzw. dary Ducha

---

<sup>4</sup> K. Michalski, *Pomiędzy heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984.

świętego, czyli nadprzyrodzone usprawnienia moralne, które „usprawniają wszystkie siły psychiczne człowieka w uległości na Boże poruszenie”<sup>5</sup>.

Ale przywołani obrońcy aborcji eugenicznej oraz aborcji w sytuacji zagrożenia życia matki, uznając poświęcenie własnego życia dla życia dziecka nie za moralny obowiązek, ale za czyn „heroiczny”, traktują go tym samym za przekraczający ludzkie możliwości, nie będący zatem przedmiotem moralnego wymagania.

Z tym poglądem z pewnością nie zgodziliby się zarówno Arystoteles jak i Tomasz, którzy nie uznają oddania własnego życia za czyn przekraczający ludzkie możliwości, nie będący przedmiotem moralnego wymagania.

Cnota kardynalna męstwa – którą powinien wypracować każdy człowiek – ma przecież za przedmiot tylko „rzeczy straszne”, ale tylko takie, „które są na miarę sił ludzkich”<sup>6</sup>. Taką też jest bojaźń przed niebezpieczeństwem śmierci, będącą najgroźniejszym złem w sferze fizycznej, bo „pozbawiającą wszystkich dóbr fizycznych”<sup>7</sup>. Jeśli Arystoteles zawęził męstwo do zagrożenia śmiercią na wojnie, to Akwinata rozszerzył to pojmowanie męstwa, wskazując, że chodzi o wojnę sprawiedliwą<sup>8</sup>. Każda cnota jest bowiem dążeniem ku dobru i dlatego „człowiek mężny, by osiągnąć dobro nie uchyla się od niebezpieczeństwa śmierci”. Wprawdzie w różnych sytuacjach to zagrożenie może ma miejsce (jak „choroba, burza morska, napad bandytów, czy cokolwiek innego”, ale w przypadku męstwa to niebezpieczeństwo śmierci musi być „spowodowane jego dążeniem do dobra”. Także „śmierć grożąca żołnierzowi jest bezpośrednio spowodowana jego dążeniem do osiągnięcia dobra, jako że sprawiedliwa wojna jest obroną dobra społeczeństwa”.

---

<sup>5</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1–35, London: Veritas, 1963–1998, I–II q.68, a. 8.

<sup>6</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, III, 6 1113 b.

<sup>7</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II q. 123 a. 1.

<sup>8</sup> Tamże, II–II q. 123 a. 5.

Tomasz oprócz tego rozszerza tezę Arystotelesa wskazując, że „sprawiedliwa wojna” ma dwojakie znaczenie, bo albo ogólne, dotyczące żołnierzy walczącej armii, albo indywidualne, „gdy na przykład sędzia lub inna osoba, nawet prywatna, trzyma się wierne słuszości, pomimo że grozi miecz lub inne niebezpieczeństwo, nawet śmiertelne”. Zwróćmy uwagę, że mieszczą się tutaj oczywiście dramatyczne sytuacje macierzyństwa, związanego z bezwarunkowym obowiązkiem uszanowania życia własnego dziecka, nawet w sytuacji kolizji z własnym życiem, czy z własnym samopoczuciem. Nigdy bowiem nie wolno zabić człowieka niewinnego, bo „żadnego człowieka nie można zabijać ze względu na niego samego, gdyż w każdym nawet grzeszniku, mamy miłować naturę stworzoną przez Boga, którą zabicie niszczy”<sup>9</sup>. Można tę tezę sformułować we współczesnym nam języku, tak aby móc przekonać niewierzących. Nie wyklucza ona też sytuacji usprawiedliwionego zabójstwa w samoobronie<sup>10</sup>, ponieważ nie jest ono zamierzonym pozbawieniem życia napastnika, ale tylko dopuszczeniem jego śmierci. Z racji tego, że dziecko przed narodzeniem napastnikiem być nie może (nie ma możliwości rozumnego i wolnego działania), ten warunek nie wchodzi tutaj w rachubę. Trzeba jednak odróżnić tę sytuację od zupełnie innej, która nazywana jest *abortus indirectus*, kiedy dziecko nie jest przez lekarza zabite, ale jego śmierć jest tylko dopuszczonym skutkiem ratowania bezpośrednio zagrożonego życia matki. Lekarz nie dokonuje tutaj działania, które ze swojej istoty miałoby znaczenie zabójcze, podobnie jak postępowanie ojca Maksymiliana Kolbe, który wystąpił z szeregu nie po to, żeby się zabić, chociaż wiedział, że zostanie zabity. Zupełnie inaczej należałoby ocenić jego czyn, gdyby warunkiem uwolnienia Franciszka Gajownicza było samozastrzelenie.

Oczywiste było dla Sokratesa, iż „nie za wszelką cenę żyć należy”, a zatem „jeśli jakieś postępowanie okaże się zbrodnią, to już bezwarunkowo nie będziemy brali w rachubę tego, czy umrzeć wypadnie, jeżeli zostaniemy na miejscu i cicho będziemy siedzie-

---

<sup>9</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II q. 64 a. 6.

<sup>10</sup> Tamże, I–II q. 69, a. 7

li, czy nas cokolwiek bądź spotka, byle tylko nie zbrodnia”<sup>11</sup>. Taki też jest cywilizacyjny etos Hellady. Dość tu wspomnieć grecką tragedię, w której wielokrotnie powraca temat oddania własnego życia dla dobra drugiego człowieka, jak np. w przywołanej już Alkestis, czy sofoklesowej *Antygonie*, której bohaterka wypełnia obowiązek wobec zmarłego ze świadomością ciężącej za to kary śmierci. Sokrates także mógł uniknąć śmierci, gdyby tylko zgodził się na propozycję ucieczki, ale swoją śmierć dopuścił dla odpowiednio ważnych racji.

O uznaniu jakiegoś czynu za przekraczający ludzkie możliwości nie może decydować rozpowszechniona opinia społeczeństwa konsumpcyjnego, czy subiektywne odczucie, bo wada tchórzostwa paraliżuje wpieryw rozeznanie moralne, stąd też siostra Antyfony usprawiedliwia swoją beczynność słabością niewieścią. Także niemieckie sądy zwalniały od prawnej odpowiedzialności zbrodniarzy okresu II wojny światowej wskazując na zagrożenie śmiercią w przypadku niewykonania rozkazu. We współczesnej teologii moralnej mnożą się teorie, które usprawiedliwiają każdy moralny występki seksualny, bo jakoby przekracza ludzkie możliwości oparcie się jakiejś poważniejszej pokusie. Dość tu przypomnieć teorię norm docelowych Karla Rahnera SJ, czy teorię kompromisu Charlesa Currana.

Koncepcję „norm docelowych” Rahner zastosował wpieryw do usprawiedliwienia stosowania antykoncepcji. Jego zdaniem, zakaz jej stosowania dopuszcza co najmniej taką jej wykładnię, iż chodzi o normę tylko „docelową”, której nie da się „zrealizować w każdej historycznej sytuacji przez każdą jednostkę i przez każdą społeczną grupę”. Aktualne znaczenie tej normy polega raczej „na

---

<sup>11</sup> Platon, *Kriton*, IX D. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II przywołał opinię Juwenalisa „Miej to za największą podłość, gdy ktoś przedkłada życie nad honor, a pragnąć życie zachować, traci racje, dla których warto żyć” (*Satirae*, VII, 83–84). Dla chrześcijan powinno to być oczywiste – jak przypomina *Veritatis splendor* – że „oddanie własnego życia dla miłości bliźniego lub na świadectwo prawdy może być czynem dozwolonym i chwalebnym, a nawet obowiązkiem” (*Veritatis splendor*, n. 50; podkreślenie M.Cz.).

zobowiązaniu, aby dążyć do takiego ujęcia człowieka i społeczeństwa, w którym ta norma może obowiązywać w swej istotnej treści w sposób bezpośredni i aktualny”<sup>12</sup>.

Teza Rahnera (i innych autorów) o moralnym zakazie antykoncepcji jako „docelowej” spotkała się wielokrotnie z krytyką<sup>13</sup>. W adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio* wprawdzie nie kwestionuje się faktu, iż człowiek „jest istotą historyczną, która się formuje dzień po dniu, podejmując liczne i dobrowolne decyzje: dlatego poznaje, miłuje i czyni dobro moralne odpowiednio do etapów swego rozwoju”<sup>14</sup>. Nie wynika jednak z tego, iż małżonkowie mogą „patrzyć na prawo tylko jako na czysty ideał osiągalny w przyszłości”, czy też – pozostając na płaszczyźnie poznawczej – ideał aktualnie niezrozumiały. Adhortacja zatem zarzucałaby zwolennikom teorii „norm docelowych” błędne utożsamienie różnych faktów: „tego, co nazywa się «prawem stopniowalności» nie można utożsamiać ze «stopniowalnością prawa», jak gdyby w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji”<sup>15</sup>. Prawo moralne przestałoby być moralnie zobowiązujące (czyli przestałoby być prawem), gdyby podle-

---

<sup>12</sup> K. Rahner, *Na marginesie encykliki „Humane Vitae”*, „Więź” 1969 nr 1, s. 35–53. Również Bernard Häring i Charles Curran w niektórych pracach wydają się głosić zbliżoną tezę pod mianem „prawa wzrostu”. Zob. B. Häring, *A Theological Evaluation*, w: *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, ed. John T. Noonan, Jr. Cambridge: Harvard University Press 1970, s. 139–142. Stanowisko to zostało przez nich zastosowane do sytuacji aborcji w wyniku gwałtu. Por. tenże, *Medical Ethics*, Notre Dame, Ind. 1973. Por. Ch. Curran, *Issues in Sexual and Medical Ethics*, Washington 1978, s. 146–147. Zdaniem tych autorów należy odróżnić płaszczyznę moralnej teologii od pastoralnego doradztwa i na tym ostatnim poziomie trzeba wziąć pod uwagę możliwość istnienia niezdolności osoby do uświadomienia sobie moralnego obowiązku. Dlatego też doradca nie powinien nalegać na dostosowanie się do pełni obiektywnej normy, ale jedynie pomagać podjąć krok, który osoba jest w stanie podjąć w swojej sytuacji.

<sup>13</sup> Zob. T. Ślipko, *Postulaty stawiane teologii moralnej przez Humanae vitae*, „Analecta Cracoviensia” 1969, s. 258–296.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 34.

<sup>15</sup> Tamże. Krytyka tej koncepcji zawarta jest także w *Veritatis splendor*, 56.



gało stopniowaniu. Przypomina się bowiem w *Veritatis splendor*, że normy negatywne wytyczają granicę, poniżej której zaczyna się zło moralne, a więc rzeczywistość, której bezwzględnie nigdy nie należy realizować<sup>16</sup>. A zatem uznanie np. moralnego zakazu antykoncepcji za *Zielgebote* przeocza różnicę pomiędzy normami pozytywnymi, które mogą wystąpić w roli normy „docelowej” – ponieważ o dobroci czynu decydują także szczegółowe okoliczności (nie ma zatem w konkretnym ludzkim życiu treściowo określonego czynu, który zawsze i wszędzie jest moralnie dobry) – a normami negatywnymi (moralnymi zakazami), które wyznaczają granicę, poniżej której zaczyna się pole moralnego zła<sup>17</sup>. Jeśliby wymagania (np. w sferze seksualnej) były normami, które należy sobie stawiać, ale nie sposób je wypełnić, to zatem nie byłyby one moralnymi wymaganiami, a więc nie byłoby sensu się przejmować np. własną niewiernością małżeńską, stosowaniem antykoncepcji, czy zabijaniem własnych dzieci. Taka wewnętrznie sprzeczna etyka w szacie czcigodnej „teologii moralnej” przyjęta została wręcz z entuzjazmem w kręgach oddziaływania K. Rahnera i na własne oczy widzimy tego skutki. Dzisiaj zrzucono na barki „neuronauki” usprawiedliwianie wszelakich moralnych występków, traktowanych jako problemy medyczne, co nazywa się zjawiskiem medykalizacji. Leczy się zatem, a nie nawraca, pijaków, narkomanów i erotomanów, a skoro homoseksualistą człowiek jakoby się rodzi, to też nie ma sensu negatywnie oceniać takie praktyki.

### Redukcja wartości moralnych do wartości witalnych

Interesujący nas tu problem oceny ratowania własnego życia za cenę zabicia własnego dziecka przywołuje platońskiego *Kritona*,

---

<sup>16</sup> Zob. tamże, 52.

<sup>17</sup> Por. Ślipko, *Postulaty stawiane teologii moralnej przez Humanæ vitæ*, s. 283.

gdzie ojciec etyki przekonuje Kritona o moralnym obowiązku przyjęcia wyroku śmierci. Kriton właśnie przybył z całą kolekcją argumentów nie tylko za koniecznością, ale także obowiązkiem ucieczki. Nie ma potrzeby, aby je tu wszystkie przypomnieć, ale Sokrates znajduje wspólny mianownik ich wszystkich czy większości tych argumentów. Jego zdaniem, Kriton błędnie zakłada, że „za wszelką cenę żyć należy”, czyli uznaje życie za najwyższą wartość, dla ratowania której należy poświęcić wszystkie inne wartości. Wedle zaś Sokratesa, skoro człowiek jest nie tylko istotą żywą, ale wprawdzie jest istotą rozumną, to najwyższym dobrem dla człowieka nie jest życie, ale życie rozumne, a najgorszym złem jest życie nierozumne. Cała reszta argumentacji Sokratesa to właśnie pokazanie nierozumności proponowanej mu ucieczki z więzienia. Określenie tej „nierozumności” pomija subiektywne odczucia i chęci, a odwołuje się do realnej sytuacji działania, w której chodzi o dobro Ateńczyków, na straży którego stoi ich prawo.

Traktowanie własnego życia jako najwyższej czy jedynej wartości, dla ratowania której należy poświęcić wszystkie inne wartości, oznacza redukcję dobra moralnego do dobra witalnego. Czyn jest moralnie dobry, jeśli służy własnemu życiu, czyn jest moralnie zły, jeśli prowadzi do utraty życia. Na gruncie tej „heterogenizacji moralności” (K. Wojtyła) ofiarowanie własnego życia, dopuszczenie własnej śmierci dla ratowania dobra drugiego człowieka jest moralnie wykluczone, a także usprawiedliwia odbieranie innym życia dla ratowania własnego. Życie sprowadzone do wartości witalnej jest krótkie lub długie, radosne lub smutne, zdrowe lub chore, a także domaga się jego bezwarunkowego zachowania nawet za cenę zabicia drugiego człowieka. Koniec końców, na gruncie witalizacji wartości moralnych kolizję wartości rozstrzyga taka czy inna siła.

Natomiast uznanie ludzkiej rozumności jako miary dobra i zła moralnego ludzkich czynów, a ludzkiego życia jako życia osoby ludzkiej<sup>18</sup>, z góry wyklucza oparte na przemocy rozwiązania.

---

<sup>18</sup> Stąd też w encyklice *Veritatis splendor* (nr 50) ostrzega się, aby nie biologizować ludzkiego życia w prezentacji teorii inklinacji ludzkiej natury,

Skoro ludzkie życie jest dobrem bytu rozumnego (a nie dobrem bytu żywego), to stosunek do ludzkiego życia winien być na tym właśnie rozumnym poziomie. Wyklucza się w ten sposób jakiegokolwiek nieuszanowanie własnego i cudzego życia. Ani nie należy zabić kogoś drugiego dla ratowania własnego życia, ani nie należy zabić siebie dla ratowania cudzego życia. Czym innym jest natomiast to, co nazywamy poświęceniem własnego życia, nie będące jego instrumentalnym traktowaniem, jak to już wyjaśniłem. Ojciec Kolbe oraz Joanna Molla nie zabili samych siebie, ale oddali własne życie za innych.

### O właściwą koncepcję prawa

Jakie powinno być rozwiązanie prawne w interesującej nas sprawie? Czy zgodzić się należy, iż prawodawca powinien pozostawić prawną swobodę zabójstwa własnego dziecka przed narodzeniem (w omawianych tutaj przypadkach), aby – jak niektórzy twierdzą – umożliwiać ludziom dokonywania czynów heroicznych, a nie zmuszać do nich? Prawny zakaz aborcji eugenicznej jakoby nie ma sensu także odnośnie do sumień obywateli, bo „Nie może prawo kształtować sumienia”, twierdził ks. Alfred Wierzbicki, komentując orzeczenie TK w sprawie aborcji eugenicznej<sup>19</sup>.

---

nie sprowadzać tej inklinacji do inklinacji każdego bytu żywego, teorii fundującej koncepcje prawa naturalnego („źródłem i uzasadnieniem obowiązku bezwarunkowego poszanowania życia ludzkiego jest godność osoby, a nie jedynie naturalna skłonność do poszanowania własnego życia fizycznego. Dlatego nawet życie ludzkie, choć jest fundamentalnym dobrem człowieka, zyskuje sens moralny dopiero przez odniesienie do dobra osoby, którą zawsze należy afirmować dla niej samej”).

<sup>19</sup> Nic zatem dziwnego, że zdaniem ks. Wierzbickiego „nie można się trzymać encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* jako punktu archimedowego etyki.” Ta encyklika Jana Pawła II jest „uproszczoną i zniekształcającą interpretacją tej teologii. Powiem najkrócej jak potrafię: «*Veritatis splendor*» odnosi się do pewnego etapu dyskusji w teologii, jest zatem czymś przesylnym” (<https://wiesz.pl/2023/04/13/ks-alfred-wierzbicki-konieczne-jest-przemyslenie-doktryny-na-nowo/>).

Ale mamy rozmaite koncepcje prawa, a przywołana opinia zakłada tzw. pozytywistyczną koncepcję prawa, ponieważ podstawę jego obowiązywalności widzi się nie w obiektywnej sytuacji aksjologicznej, ale w subiektywnych odczuciach, które winien uwzględnić prawodawca. Innymi słowy, prawo nie ma być rozumne w sensie oparcia na odczytanej przez rozum rzeczywistości, ale ma być irracjonalne, dostosowane do uczuć zainteresowanych podmiotów, a dzisiaj – rozbudzonej społecznej hysterii. To jest właśnie istota pozytywizmu prawniczego, uznającego za prawo każdy nakaz rządzącego, będący zatem aktem jego chęci (ew. woli), co wyrażała w starożytności formuła zanotowana przez Ulpiana: *Quod principi placet – legis habet vigorem* (co podoba się władzy – posiada charakter prawa).

Jan Paweł II w *Centesimus annus* przestrzegał jednak, że pozytywizm prawniczy wpisuje się z istoty swej w rzeczywistość państwa totalitarnego, stanowiącego przeciwieństwo „państwa praworządnego”, czyli państwa, „w którym najwyższą władzę ma prawo, a nie samowola ludzi” (44). Skoro totalitarne systemy sprzymierzone są z pozytywizmem prawnym, a zatem „nie będą tolerowały uznawania obiektywnego kryterium dobra i zła, innego niż wola sprawujących władzę” (44, por. 46).

Na gruncie pozytywizmu prawnego prawo stanowione nie ma też żadnego pozytywnego znaczenia w formacji sumienia, skoro sumienie to głos naszego rozumu. Kształtować je może prawo traktowane jako akt rozumu, jak to mamy w klasycznej koncepcji prawa<sup>20</sup>, wszelkie zaś irracjonalne nakazy władzy, tworzone przez nią pseudoprawa tylko wypaczają sumienia, jak to widzimy na własne oczy odnośnie do „kompromisu aborcyjnego” z 1993 roku. Zaćmienie sumienia dotknęło nawet tych, po których tego nie tylko nie spodziewaliśmy się, ale nie mogliśmy się spodziewać... Wprost przed tym ostrzegał Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*:

---

<sup>20</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II q. 90, a. 1.

Legalizacja bezprawia wobec życia jest jedną z istotnych przyczyn poważnego kryzysu moralnego”. Rozumne, niewypaczone prawo natomiast pozytywnie kształtuje rozum obywateli, ponieważ wedle klasycznej koncepcji prawa jest ono dziełem rozumu, jak zwraca się uwagę począwszy co najmniej od Arystotelesa. Jego zdaniem „trudno [...] już od młodości znaleźć właściwe przewodnictwo na drodze do dzielności etycznej, jeśli prawa, w myśl których otrzymano się wychowanie, nie są takie jak trzeba”<sup>21</sup>.

Stąd też jedną z przyczyn bestialstwa u „barbarzyńców” widział w braku odpowiednich praw, jak wyjaśnia Tomasz w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* [nr 1303]. Prawo musi kształtować rozum obywateli, bo tworzone jest przez istoty rozumne dla innych istot rozumnych. Podstawowym znamieniem rozumności jest zaś odczytanie realnej rzeczywistości. Prawo jest rozumne, jeśli uzgadnia się z obiektywną rzeczywistością.

To zaś nie interesuje pozytywistów prawnych i kryptopozytywistów prawnych, co widać w ich sposobie stawiania zagadnienia aborcji eugenicznej. Z niewyjaśnionych powodów problem aborcji uznaje ks. Wierzbicki za dotyczący tylko ciężarnej kobiety (prawną swobodę zabijania nienarodzonych z 1993 roku nazywa nawet nie „kompromisem” ale głosem mądrości<sup>22</sup>), chociaż jego

---

<sup>21</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X, 9 1179b.

<sup>22</sup> Twierdzi ks. A. Wierzbicki, że „ustawa ta [z 1993 roku] jest czymś więcej niż kompromisem, wyraża się w niej mądrość prawodawcy w odniesieniu do delikatnej materii zasad etycznych i prawa. Po pierwsze jest ona ustawą chroniącą prawo dziecka poczętego do życia. [...] Po wtóre w dramatycznych okolicznościach ciąży ustawa nie nakazuje kobiecie czynów heroicznych. [...] Mądrość tej ustawy polega na tym, że uwzględnia ona równocześnie prawo do życia matki i dziecka, liczy się z wadami letalnymi płodu, nie lekceważy zagrożenia dla życia matki z obiektywnych powodów biologicznych bądź wskutek jej kondycji psychicznej. Natomiast orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z ubiegłego roku jest interpretacją rygorystyczną, pomijającą realne dramatyczne okoliczności macierzyństwa”. Krytykę stanowiska A. Wierzbickiego – zestawiając je z jego dawnymi wypowiedziami – przeprowadził P. Ślęzka SDS: *Kompromis czy kłamstwo? Głos w sporze o zakres prawnej ochrony życia w Polsce*, „Ethos”. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL, 29/4 (116).

adresatem nie jest tylko kobieta, ale także zupełnie inny od niej człowiek, już żyjący, będący osobą. Owszem, jest jej dzieckiem, ale nie w znaczeniu bycia jej własnością, którą ona może dowolnie dysponować, włącznie z odebraniem mu życia, co według Hobbesa jest właściwe „w stanie natury”<sup>23</sup>. Jakże jednak prawodawca, rządzący dla dobra wszystkich rządzonych ma pozostawiać życie niektórych z nich bez prawnej ochrony? Wprawdzie może to uczynić odnośnie do niektórych dóbr człowieka, np. ekonomicznych, nie dysponując np. możliwościami odpowiedniego wynagrodzenia pracy wszystkich, to jednak musi chronić zawsze i wszędzie życie rządzonych. Jest to bowiem dobro fundamentalne człowieka, musi być zatem chronione w państwie i wykluczone jest, aby niektórych można zabijać zgodnie z prawem, a chronić prawem tych, którzy zabijają.

Co więcej, skoro „sprawiedliwość polega na pomocy tym, którzy najmniej mogą” (W. Kadłubek), to ochrona prawna obywateli dotyczyć musi wpiertw tych, którzy „najmniej mogą” (najślabszych wśród nas). Stąd też to właśnie „nienarodzony jest miarą demokracji” (T. Styczeń), bo stosunek naszego prawa do nienarodzonych wskazuje na to, czy mamy u nas system demokratyczny, czy też nowy totalitaryzm. Tam, gdzie wyklucza się nienarodzonych spod ochrony prawnej, tam mamy tylko pozory demokracji i pseudoprawo, pozory prawa, traktowanego wedle logiki pozytywizmu prawniczego. Stąd też błędem jest nazwanie przez ks. Wierzbickiego „mądrym prawem” aborcyjnego kompromisu z 1993 roku, które „nie nakazuje ani nie zabrania aborcji w przypadku zagrożenia życia matki, ciąży zaistniałej w wyniku czynów przestępczych, takich jak gwałt, czy uszkodzenia płodu. Prawo przenosi ciężar na sumienie matki i dlatego nie wiąże jej wolności”. Czyżby to znaczyło, że należy pozostawić sumieniu zainteresowanych także sprawę napadów na bank, gwałtów, pedofilii?

---

<sup>23</sup> Hobbes, *Lewiatan*, II, 20; 5.

## Zakończenie

W epoce tchórzy obniża się poprzeczka nie tylko heroiczności cnót moralnych, ale także poprzeczka wszystkich obowiązków moralnych. Dobro moralne to przecież *bonum arduum*, a więc każde wymaganie moralne wydaje się tchórzowi zbyt trudne, w tym także zmierzenie się sokratejskiego „duszpasterstwa” ze społeczną histerią, wspomaganą przez globalnych nowych pseudomesjaszów, przed którymi ostrzega się w *Centesimus annus*<sup>24</sup>. Czyn męstwa wydaje się tchórzowi przekraczać ludzkie możliwości, uznaje się go zatem za heroiczny, zmieniając w ten sposób stare pojęcie cnót heroicznych, które przestają być najwyższym poziomem obowiązującego każdego tego samego postępowania. Co więcej, próbuje się nawet wprzęgnąć Ewangelię w te antyludzkie ramy, bo to jakoby „W imię Ewangelii powinniśmy [...] porzucić przekonanie, że rozstrzygnięcia prawne mogą przynieść trwałą zmianę wrażliwości sumień, czego my pragniemy, głosząc Ewangelię”... Oto widzimy, do czego prowadzi aborcyjne bezprawie pielęgnowane w Polsce co najmniej od 1956 roku, wsparte wewnątrznie sprzeczną ustawą aborcyjną z 1993 roku oraz zaniedbaniami kolejnych trzydziestu lat. ■

## Law and Heroism

## SUMMARY

The article addresses the problem of heroic virtues, identified in ethics from Aristotle onwards, in the context of the contemporary dispute over the moral and legal evaluation of eugenic abortion and abortion in situations where the mother's life is at risk. It is shown that it is unfounded to regard the moral and legal prohibition of these

---

<sup>24</sup> Zob. M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991.

acts as disregarding the limits of human possibility and forcing heroic behaviour by law. The legal freedom of such types of abortion presupposes the idea of legal positivism, justifying state violence against citizens, including the legal protection of those who kill the unbelieving and defenceless.

**Keywords:** abortion, eugenic abortion, heroic virtues, law, legal positivism, virtue of valour, giving one's life

#### BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2000.
- Bauman Z., *Konsumenci w społeczeństwie konsumentów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2007.
- Curran Ch., *Issues in Sexual and Medical Ethics*, Washington 1978.
- Curran Ch., *Medical Ethics*, Notre Dame, Ind. 1973.
- Häring B., *A Theological Evaluation*, w: *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, ed. John T. Noonan, Jr. Cambridge: Harvard University Press 1970, s. 139–142.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1954.
- Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Posynodalna adhortacja papieża Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, w: Jan Paweł II, *Encykliki i adhortacje*, Warszawa 1983, s. 220–313. 1981.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Poznań 1993.
- Michalski K., *Pomiędzy heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984.
- Platon, *Kriton*, tłum. Władysław Witwicki, Kęty 2021.
- Rahner K., *Na marginesie encykliki „Humane Vitae”*, „Więź” 1969 nr 1, s. 35–53.



- Schooyans M., *Aborcja a polityka*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991.
- Ślęczka P., SDS, *Kompromis czy kłamstwo? Głos w sporze o zakres prawnej ochrony życia w Polsce*, „Ethos”. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL, 29 (4 (116)).
- Ślipko T., *Postulaty stawiane teologii moralnej przez Humanae vitae*, „Analecta Cracoviensia” 1969, s. 258–296.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1–35, London: Veritas, 1963–1998.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1982.