

AUT CAESAR AUT NIHIL

(NA MARGINESIE ARTYKUŁU PROF. A. KAUFMANNA
MODERNE STRAFRECHTSPROBLEME UND DIE KATHOLISCHE KIRCHE)

I. SENS FORMUŁY: KOŚCIÓŁ A PRAWO KARNE

Kościół jako instytucja religijna nie jest powołany bezpośrednio do tworzenia czy choćby współtworzenia państwowego prawa karnego. Kościół skodyfikował w ciągu wieków swoje własne prawo kanoniczne, które zawiera również elementy prawa karnego, i w tym zakresie zamyka się właściwa mu działalność legislacyjna. W styczność z państwowym prawem karnym wchodzi on dopiero z chwilą, kiedy określone normy tego prawa dotyczą działań, które wykazują znaczące aspekty moralne i stają się sprawą sumienia dla wiernych Kościoła. W tym założeniu bardziej precyzyjnym wyrażeniem relacji Kościoła do prawa karnego będzie formuła: „Kościół a moralne aspekty prawa karnego”. Z kolei ta znowu relacja może przybrać dwojaką postać: albo okaże się ona relacją zgodności, kiedy — jak to miało miejsce w średnio-wiecznej *civitas christiana* — normy prawa karnego utożsamiają się, a przynajmniej nie pozostają w sprzeczności z katolickimi zasadami moralnymi, albo też wystąpi jako relacja opozycji o znacznej zresztą skali rozpiętości, od form względnie łagodnych aż do radykalnej przeciwstawności. Jedną z wersji tego rodzaju opozycji, co prawda nie w sferze społecznie funkcjonujących systemów prawa karnego, ale na poziomie myślenia teoretycznego, przedstawia prof. A. Kaufmann w artykule *Moderne Strafrechtsprobleme und die katholische Kirche*. Sformułowane w nim tezy wydają się na tyle charakterystyczne, że warto im poświęcić osobne studium.

II. STANOWISKO A. KAUFMANNA

Szczegółowo referować poglądów tego autora nie ma potrzeby, ponieważ są dostępne czytelnikowi w oryginalnym kształcie. Pożyteczną natomiast rze-

czą będzie uwypuklić te ich centralne idee, bez których trudno byłoby uchwycić istotny sens problemu.

Za punkt wyjścia prof. Kaufmann obiera konstytucyjne założenia Federalnej Republiki Niemiec. U ich podstaw tkwi indywidualistyczne pojmowanie człowieka zapożyczone z filozofii Oświecenia w ujęciu przede wszystkim J. J. Rousseau'a i I. Kanta. Filozofia ta przyznaje każdej jednostce atrybuty wolności i równości. Na tym liberalistycznym gruncie opiera się przyjęta w konstytucji RFN zasada pochodzenia władzy państwowej. Jest ona dziełem umowy społecznej akceptowanej przez wszystkich uczestniczących w życiu społecznym obywateli. Władza państwowa pochodzi zatem od ludu i od niego otrzymuje zarówno moc stanowienia praw, jak i uprawomocniania ich słuszności. Wola ludu wyraża się w głosie większości. Z tego też powodu zasada większości stanowi rozstrzygającą rację, którą należy brać pod uwagę, kiedy wchodzi w grę konieczność wprowadzenia nowej reglamentacji prawnej względnie zmodyfikowania istniejących już norm prawa pozytywnego.

Z opartym na takich podstawach porządkiem prawnospołecznym nie chce się pogodzić Kościół katolicki. Przypisując sobie atrybuty posiadacza pełnej prawdy i stróża nadanego przez Boga i absolutnie obowiązującego prawa naturalnego, stawia się ponad państwem i innymi ugrupowaniami społecznymi. Wbrew obowiązującej w liberalnych demokracjach zasadzie tolerancji usiłuje zapewnić monopol głoszonemu przez siebie wartościom moralnym, owszem, podejmuje starania, aby uzyskać dla swych dążeń poparcie ramienia świeckiego w postaci odpowiednio skodyfikowanego prawa pozytywnego w ogóle, prawa zaś karnego w szczególności. Taktyka, jaką w tych usiłowaniach stosuje, bywa rozmaita. Zależnie od sytuacji raz odwołuje się do zasady większości, kiedy zaś nie może liczyć na poparcie większości (Kościół w Niemczech stracił wśród samych katolików wiele na wiarogodności), szermuje atutem prawa naturalnego.

Tak ogólnie scharakteryzowaną opozycję „Kościół a prawo karne” autor przenosi z kolei na teren szczegółowych zagadnień interesujących współczesne społeczeństwa. Zasadniczo rzecz biorąc chodzi mu o to, aby wykazać, że nie ma podstaw do stosowania sankcji karnych dotyczących długiej listy zachowań inkryminowanych przez Kościół jako niemoralne i zasługujące z tego względu na zastosowanie represyjnych środków prawa karnego. Do tego celu zmierza dowodząc na różne sposoby niewystarczalności argumentacji przytaczanej przez Kościół na rzecz reprezentowanego przezeń stanowiska. Skoro zaś nie są to zachowania niemoralne — tak snuje swą myśl autor — w takim razie powinny pozostać niekaralne. Z tego punktu widzenia omawia takie zachowania, jak zniewaga czci Boga względnie obrazy uczuć religijnych, nadużycia seksualne (np. homoseksualizm), dobrowolna sterylizacja czy antykoncepcja, przerywanie ciąży, zabójstwo na żądanie, transplantacja organów, inżynieria genetyczna, a wreszcie sztuczne zapłodnienia i pomóc

przy umieraniu. W zakończeniu rozważań autor powraca do zagadnień pryncypialnych. Jego zdaniem Kościół nie może już kurczowo trzymać się swoich nie usprawiedliwionych lub przestarzałych kategorii normatywnych w postaci prawa naturalnego. Nakazem chwili dla niego jest zaaprobowanie zasad, na których się opiera współczesny ustrój liberalnych demokracji zachodnich, i podporządkowanie się panującym w nich „regułom gry”. A to — dodajmy — oznacza uznanie woli większości za obowiązujący dla Kościoła wykładnik jego ustosunkowania się do nurtujących społeczeństwo dążeń i ich prawno-państwowej reglamentacji.

III. WSTĘPNE UWAGI KRYTYCZNE

Jak poprzednio zaznaczono, Kaufmann — wbrew temu, co sugeruje ogólnie sformułowany tytuł artykułu — problem stosunku prawa do Kościoła rozpatruje w odniesieniu do konkretnej sytuacji społeczeństwa zachodnioniemieckiego. Ten fakt — sam w sobie zrozumiały — stał się zapewne przyczyną, że w treści artykułu zbyt często jak na elaborat o ambicjach naukowych pojawiają się akcenty będące raczej wyrazem politycznych czy personalnych nastawień autora aniżeli wynikiem treściwych analiz przedmiotu. Takie wrażenie robią np. pretensje autora pod adresem Kościoła (episkopatu czy pojedynczych hierarchów zachodnioniemieckich?), że milczy, choć powinien mówić, kiedy zostają ujawnione milionowe nadużycia „wysoko postawionych osobistości z bliskich Kościołowi kręgów politycznych”¹. Dlaczego powinien mówić? Czy oficjalne czynniki Kościoła zachodnioniemieckiego występowały z publicznym potępieniem, kiedy podobnych malwersacji dopuszczały się „wysoko postawione osobistości” stojące blisko laickich lub wręcz wrogich Kościołowi kręgów politycznych? Czy tego rodzaju zjawiska, jak kradzież grosza publicznego, czekają dopiero w Niemczech Zachodnich na prawną penalizację, a przede wszystkim, czy tego rodzaju zachowania należą do „współczesnych zagadnień prawa karnego”? Czyżby w błędzie byli ci, którzy sądzą, że są to objawy odwiecznych form patologii społecznej?

Podobnie trudno uznać za rzeczowe podejście do sprawy te konteksty kontrowersji autora z doktrynalnym stanowiskiem Kościoła, w których argumentację polegającą na odwołaniu się do prawa naturalnego lub prawa Bożego zbywa on krótkim, a niezbyt eleganckim sloganem, że jest to wygrywanie „karty atutowej”. Jak się zdaje, niezależnie od światopoglądowych przekonań autora, innymi słowy — niezależnie od faktu, czy deklaruje się on ja-

¹ *Moderne Strafrechtsprobleme und die katholische Kirche* s. 60

ko katolik czy też nie, idea prawa naturalnego również we współczesnym świecie naukowym reprezentuje coś treściowo znacznie głębszego i wartościowszego, aniżeli sugeruje to określenie go jako karty choćby służącej do atutowych uderzeń. Toteż użyte przez prof. Kaufmanna porównanie niczego nie objaśnia, brzmi tylko jak dysonans zakłócający powagę dyskusji.

Ale nie w tego rodzaju potknięciach autora wyraża się zasadnicza treść jego wywodów. Spośród kilku wątków tematycznych, które się w tych wywodach przewijają, na wyodrębnienie i bliższe naświetlenie zasługują przede wszystkim trzy. Najpierw należy się zastanowić nad tym, w jakim znaczeniu możliwa jest do przyjęcia przez Kościół zasada akceptacji ustroju demokratyczno-liberalnego, a także — dodajmy — wszelkiego w ogóle ustroju politycznego, następnie — jaką wartość dowodową przedstawia zasada większości w interesującej nas problematyce stosunku prawa do moralności, a wreszcie — na koniec — na czym polega autentyczny sens idei prawa naturalnego w jej chrześcijańskim rozumieniu. W toku naszej refleksji nad tymi zagadnieniami będziemy się zaleźnie od kontekstu posługiwać bądź kategoriami teologiczno-moralnymi, bądź filozoficzno-etycznymi, które łącznie określimy jednym terminem — „chrześcijańska doktryna moralna”.

IV. KOŚCIÓŁ A USTRÓJ DEMOKRATYCZNO-LIBERALNY

Problem jest zbyt zawiły, aby można go było rozpatrywać w całej jego rozciągłości. Nie jest to zresztą konieczne, ponieważ do sformułowania odpowiedzi na wysunięte przez prof. Kaufmanna propozycje wystarczy ograniczyć się do kilku dotyczących tego tematu elementarnych ustaleń.

Zacznijmy od sprawy ewidentnej. Kościół katolicki właśnie dlatego, że jest „katolicki”, ma wymiar uniwersalny, ogólnoludzki, ponadto jest to Kościół o strukturze hierarchicznej. Naczelny ośrodek rządzącej nim władzy ma siedzibę w Rzymie, wszystkie zaś episkopaty krajowe, nawet gdy funkcjonują w ramach instytucji kolegialności, stanowią jedynie organy całości i mogą działać w granicach przysługujących im partykularnych kompetencji. Ta kompetencyjna zależność episkopatów krajowych od nadrzędnego autorytetu powoduje, że określenie stosunku Kościoła do państwa implikuje zawsze uniwersalną podmiotowość Kościoła jako ponadnarodowej i ponadpaństwowej instytucji religijnej, nie może zaś być rozstrzygane na partykularnej płaszczyźnie poszczególnych episkopatów. Z tego wszakże nie wynika — wbrew temu, co sugeruje prof. Kaufmann — że „ponadpaństwowość” i „ponadnarodowość” Kościoła kształtuje się w rzucie pionowym jako jego strukturalna czy kompetencyjna supremacja nad narodami i państwami. Formuje się ona

w rzucie poziomym jako zdolność przenikania przez Kościół różnych organizmów etnicznych i politycznych i tworzenia w ich łonie religijnych wspólnot wierzących katolików. Jest to więc inna „międzynarodowość” i „międzypaństwowość”, która dokonuje się na zasadzie swoistej osnowy społeczno-kulturowej, nie zaś „ponadnarodowość” i „ponadpaństwowość” we właściwym tego słowa znaczeniu. Nawet w założeniu rozdziału Kościoła i państwa, jak również przyjęcia przez państwo zasady, że religia jest rzeczą prywatną, Kościół nie traci swej tożsamości i trwa zachowując właściwy sobie status, a jest tylko przez państwo w swej podmiotowości bądź uznawany, bądź ignorowany, bądź zwalczany. A dodajmy nawiasem, że ten ostatni sposób praktykowania „neutralności” państwa względem Kościoła demokracje liberalne w pewnych okresach i w pewnych krajach stosowały w równie drastyczny sposób, jak to czynili niektórzy cesarze Imperium Rzymskiego.

Nie te wszakże historyczne epizody są w naszym wypadku istotne. Ważne jest to, co przed chwilą zostało powiedziane, że w relacji do państwa Kościół z racji swej uniwersalnej ponadpaństwowości występuje zawsze jako jeden podmiot o wyraźnie określonej instytucjonalnej strukturze. A państwo? Wystarczy ogólny rzut oka na polityczną mapę świata, aby się przekonać, w jak różnych występuje ono ustrojowych wcieleniach: obok demokracji liberalnych istnieją państwa o ustrojach totalitarnych, autorytatywnych, socjalistycznych, monarchicznych itp. Nie da się ich sprowadzić do jednego wspólnego ustrojowego mianownika poza tym, że wszystkie reprezentują suwerenne społeczności polityczne. Mamy zatem do czynienia z taką historycznie i współcześnie realną sytuacją, że jednolity ustrojowo Kościół stoi w obliczu ustrojowego pluralizmu państwa. W tej też dopiero perspektywie właściwego sensu nabiera pytanie, na jakiej zasadzie ma się opierać stosunek Kościoła wobec tak prezentującego się państwa.

Jeżeli pominie się sytuację antagonizmu czy wręcz prześladowania, w najlepszym zaś razie prawno-politycznego skrępowania Kościoła przez państwo, wzajemne stosunki między tymi dwiema społecznościami mogą się układać rozmaicie. Niemają wpływ na wytworzenie się odpowiednich stanów rzeczy ma na pewno socjologiczny potencjał Kościoła w obrębie danego społeczeństwa: w jednych społeczeństwach katolicy stanowią znikomą mniejszość, w innych urastają do przytłaczającej większości. Także polityczne warunki, w których Kościołowi przychodzi bytować ze względu na wspomniany pluralizm ustrojowy państw, mogą być dlań lepsze lub gorsze. W sumie instytucjonalno-polityczna formuła współistnienia Kościoła i państwa umieszcza się na łuku między dwoma biegunami: od statusu „religii panującej” do kondycji prywatnego stowarzyszenia. Dwa wszakże elementy występują i występować muszą w zachodzących na tym polu układach. Ze strony państwa jest rzeczą niezbędną zagwarantowanie Kościołowi przynajmniej minimum swobody w rozwijaniu właściwej mu działalności zgodnie z jego wewnętrzną

konstytucją i rządzącymi nią prawami, ze strony natomiast Kościoła uznanie ustalonego w danym państwie ładu społeczno-politycznego i funkcjonujących w nim instytucji. Ta wszakże współakceptacja Kościoła przez państwo i państwa przez Kościół może z kolei zatrzymać się na poziomie współlistnienia obu stron w ramach historycznie ukształtowanego porządku prawno-społecznego, ale może też wspiąć się na poziom wzajemnego uznania w drugiej stronie pożądaney wartości społeczno-moralnej, bądź przybrać formę mieszaną moralnej akceptacji pewnych elementów ustrojowych, negacji zaś innych. Od czego te metamorfozy zależą? Otóż od tego, jak się przedstawia stosunek przyjętych przez Kościół i państwo ideologii: czy są to dwa zgodne ze sobą światy, czy też zachodzą między nimi różnice, na czym te różnice polegają i jak daleko sięgają.

Jak dotąd, poczynione uwagi dotyczą najogólniejszych aspektów relacji Kościoła i państwa, ale mimo to pozwalają wnieść pierwszą korekturę w postawiony przez prof. Kaufmanna problem. W Republice Federalnej Niemiec Kościół rzeczywiście ma do czynienia z ustrojem demokratyczno-liberalnym i stanowionym w jego ramach prawem karnym. Musi zatem w swej działalności uszanować instytucjonalno-polityczne warunki tego ustroju tak samo, jak jest do tego zobowiązany w każdym innym ustroju. Z drugiej strony nie może zrezygnować ani na rzecz demokracji liberalnej, ani jakiegokolwiek innej politycznej formy ustrojowej z przysługującego mu atrybutu ponadpaństwowej podmiotowości, jak również na tym samym poziomie funkcjonującego doktrynalnego religijno-moralnego magisterium i w tym zakresie wykonywanego rządu dusz swoich wiernych. W dziedzinie państwowego prawa karnego ten stan rzeczy w ogromnej większości przypadków nie stwarza poważniejszych sytuacji konfliktowych. Mimo to zdarzyć się może i zdarza się rzeczywiście, że w pewnych sprawach dochodzi do kolizji pomiędzy moralną doktryną Kościoła a legislacyjną praktyką państwa, a przynajmniej tę praktykę inspirującymi określonymi nurtami wśród samych prawników i w społeczeństwie. Wtedy z miejsca na porządku dziennym zjawia się pytanie: Do jakich zasad należy się odwołać, aby rozstrzygać zaistniałe spory? Profesor Kaufmann zajmuje w tym względzie wyraźne stanowisko: odrzuca zasadę prawa naturalnego, w to zaś miejsce proponuje zasadę większości jako nieuchronną konsekwencję fundamentalnych założeń ideologicznych ustroju liberalnego. Na tych dwu filarach opiera całą swoją koncepcję. Dalsze sformułowania są już tylko ich zastosowaniem do szczegółowych zagadnień współczesnego prawa karnego. Zbadać przeto należy, jaką wartość przedstawiają te zasady w świetle racjonalnych założeń filozoficznych. Najpierw poddamy krytycznej ocenie zasadę większości, później zaś spróbujemy wnikać nieco głębiej w moralną treść idei prawa naturalnego.

V. ZASADA WIĘKSZOŚCI

1. Jej sens i ograniczenia

W ujęciu prof. Kaufmanna zasada większości nie jest zasadą nieograniczoną. Mieści się ona w ramach tych samych wartości, z których bierze początek: wolność i równość. Toteż nie można zasady większości interpretować tak szeroko, aby większość, która w określonych warunkach doszła do głosu, mogła wyzyskać zdobytą doraźnie przewagę i narzuciła reszcie społeczeństwa reżim zniewolenia i nierówności. Niezgodne z tą zasadą okazuje się więc wszelkie dążenie do zapewnienia w społeczeństwie dominacji grupom czy ideologiom, które w imię wyznawanych przez siebie absolutnych wartości przekreślają zasadę tolerancji i odbierają przeciwnej stronie możliwość propagowania własnych poglądów i dążenia do ich realizacji. W obrębie jednak towarzyszących zasadzie większości ograniczeń ma ona walor uniwersalny, uprawniając w równym stopniu wszystkie siły społeczne i ideologie do akcji o pozyskanie poparcia większości i przydania swoim postulatom sankcji prawa pozytywnego.

Celem uniknięcia nieporozumień zaznaczyć wypada, że w dalszym toku rozważań omówimy przydatność zasady większości do rozstrzygania o moralnej prawomocności lub nieprawomocności określonych opinii i zachowań pod kątem ich ewentualnej penalizacji prawnej. Można się bowiem zgodzić, że w życiu politycznym tego rodzaju zasada pod pewnymi warunkami ma rzeczywiste uzasadnienie jako podstawa do legalnego usankcjonowania opozycji niezbędnej do prawidłowego funkcjonowania społeczności państwowej. Nie wszystko jednak, co jest celowe w polityce, ma równie uzasadnione zastosowanie w sferze ideologii. Z tego punktu widzenia zasada większości budzi wiele zastrzeżeń.

2. Manipulowanie większością

Nie od rzeczy będzie najpierw zapytać, czy biorąc pod uwagę realne układy czynnych w ramach liberalnych demokracji sił polityczno-społecznych, proces formowania się większości dokonuje się zawsze w warunkach równych szans zainteresowanych w nim grup społecznych. Czy się nie zdarza, i to chyba z reguły, że już na tym etapie urabianie odnośnych opinii i nastawień społecznych pozostaje pod przemożnym wpływem odpowiednich grup nacisku, które wykorzystując dostępne sobie środki i metody manipulacji

blokują swobodę działania jeżeli nie wszystkich, to przynajmniej części słabszych przeciwników niezależnie od tego, co głoszą i do czego dążą? Czy nie wchodzi tu w grę także doraźnie aktywne czy nawet wręcz przypadkowe czynniki, które zjednują określonej grupie aprobatę większości i dają jej w ten sposób wolną rękę do realizacji planów tej większości zgoda obcych? Czy istnieje więc jakaś gwarancja, że zasada większości stanowi niezawodny i miarodajny wykładnik układu sił społecznych w danym społeczeństwie, a przede wszystkim, że umożliwia dostęp do kluczowych pozycji życia społecznego najbardziej do tego powołanym czynnikom?

Nie tylko więc absolutyzacja zasady większości (co prof. Kaufmann dostrzega), ale i jej idealizacja (czego zgoda nie widzi) nie mają wystarczającego uzasadnienia. Jej wszakże radykalna nieprzydatność do torowania drogi normom prawnym wynika z innego zgoda tytułu, o którym również należy pamiętać.

3. Błąd metodologiczny

Chodzi o to, że zasada większości sprowadza się ostatecznie zawsze do stwierdzenia określonego stanu przeświadczeń, postaw i zachowań członków społeczeństwa i wyraża to, co te jednostki myślą i jak postępują. Jest to zatem sfera tego, co „jest”, przy czym to „jest” oznacza stany świadomościowe, zdarzenia, czyny. Tymczasem z filozoficznego punktu widzenia nie ulega wątpliwości, że od tego rodzaju danych faktycznych nie ma żadnego uprawomocnionego przejścia do orzekania na ich podstawie o czymkolwiek, że „jest to coś moralnie dobrego” i że — konsekwentnie — tak „być powinno”. Toteż — posługując się przykładem przytoczonym przez prof. Kaufmanna — jeżeliby faktycznie w jakimś rejonie praktyka przedmażeńskich kontaktów seksualnych upowszechniła się tak dalece, że zyskałaby społeczną aprobatę nawet wśród wiernych katolików, byłoby to tylko niezaprzeczalnym dowodem głębokiego upadku moralności seksualnej w danym społeczeństwie. Co gorsza, upadek ten polegałby nie tyle na grzesznym postępowaniu szerokich kręgów społecznych, ile raczej na zatarciu się w ich świadomości katolickiego etosu. Proboszcz zaś (tym bardziej teolog moralista), który by poszedł za radą prof. Kaufmanna i bądź zachowywał się biernie tolerując ten stan rzeczy, bądź uznałby go za moralnie w pewnych przynajmniej sytuacjach dopuszczalny, stałby się szerzycielem błędu i nic by mu obecność w Kościele spaczona moralnie większości do usprawiedliwienia nie pomogła. Ważność norm moralnych jest niezależna od statystycznych tablic czy plebiscytowych głosowań. Praktyczne zachowania się ludzi stanowią przedmiot

moralnego wartościowania, konsekwentnie nie tworzą kryteriów tego wartościowania. Podejmowane przez niektórych moralistów próby zrewidowania norm moralnych na podstawie badań socjologicznych są oparte na fundamentalnym błędzie metodologicznym, i dlatego nie przedstawiają większej teoretycznej wartości. Odnosnych kryteriów trzeba szukać gdzie indziej. Jak się później przekonamy, właśnie w prawie naturalnym.

Wszystkie zatem wypowiedzi prof. Kaufmanna, w których celem osłabienia obowiązującej mocy norm moralnych czy odnosnych orzeczeń doktrynalnych Kościoła powołuje się na krytyczne w stosunku do nich opinie katolików czy też na nie liczącą się z katolicką moralnością praktyką życiową większości, są dla wskazanych racji pozbawione jakiejkolwiek siły dowodowej. Przypuśćmy, że Kościół zachodnioniemiecki stracił na wiarygodności w oczach wiernych, ale też na wiarygodności straciła wiara tych katolików. Na Kościół patrzą już niekatolickimi oczami. Naturalistyczne kategorie myślenia przesłoniły im nauczającego i zbawiającego Chrystusa, wprowadzając w to miejsce świat pojęć urobionych pod wpływem obcych chrześcijaństwu inspiracji ideologicznych, owszem, z którymi chrześcijaństwo od swych początków pozostawało w stałym konflikcie.

4. Błąd normatywny

Mało tego. Zasada większości w odniesieniu do moralności — obok błędu metodologicznego — kryje w sobie również błąd normatywny. Spróbujmy wyjaśnić, o co tu chodzi.

Przyznanie większości atrybutu ostatecznej decyzji w sprawach moralnej słuszności określonych zachowań stawia nas wobec niemałej wagi pytania: Czy jest rzeczą możliwą zaakceptować takie rozumienie tej zasady, a nie przyjąć równocześnie wstępnego jej założenia, że wszystkie, nawet przeciwstawne sobie opinie moralne przedstawiają jednakowo wartościowe idee i zasady postępowania? Tej implikacji — jak się zdaje — zaprzeczć niepodobna, a — co gorsza — pociąga ona za sobą jeszcze jedną, niemniej ważką konkluzję. Zakładając mianowicie normatywne równouprawnienie nawet sprzecznych ze sobą opinii moralnych, z konieczności uznaje się równocześnie ich radykalnie relatywny charakter, ważność w obrębie tylko sytuacyjnie określonych warunków, możliwość wymiany na inne bądź nieograniczoną możliwość stosowania od nich wyjątków. Z tą zaś chwilą zasada większości przestaje być wyłącznie demokratyczną regułą gry sił moralno-społecznych. W gruncie rzeczy ulega ona zasadniczej treściowej transformacji. Mówiąc wyraźnie — przeobraża się w określoną orientację filozoficzno-etyczną,

która w filozofii prawa występuje pod nazwą „pozytywizmu prawniczego”, w etyce zaś określa się ją powszechnie jako „filozoficzno-etyczny relatywizm”.

Stwierdzenie to w rozważanym zagadnieniu oznacza tyle, co przekroczenie Rubikonu. Relatywizm nie cieszy się dobrą sławą w świecie filozofii i teologii katolickiej. Nawet autorzy, którzy głoszą wyraźnie relatywistyczne lub przynajmniej zbliżone do nich idee, żadną miarą nie chcą uchodzić za relatywistów. Nie ulega bowiem wątpliwości, że jest to stanowisko w wysokim stopniu problematyczne i nie do przyjęcia na gruncie światopoglądu chrześcijańskiego. Ta wyraźna dezaprobata relatywizmu etycznego winna być podbudowana odpowiednią refleksją krytyczną, na którą sobie jednak w tym miejscu nie możemy pozwolić. Dodatkowym usprawiedliwieniem tej samemu sobie udzielonej dyspensy jest fakt, że chodzi o rzecz na ogół znaną, ponadto będzie ona w późniejszym, bardziej po temu odpowiednim kontekście dokładniej naświetlona. Spróbujmy natomiast zastosować wypływające stąd wnioski do stanowiska reprezentowanego przez prof. Kaufmanna w sprawie stosunku Kościoła do współczesnych zagadnień prawa karnego.

Skoro w zasadzie większości tkwią immanentnie sceptyczno-relatywistyczne implikacje, te zaś implikacje pozostają w radykalnej opozycji do głoszonej przez Kościół doktryny moralnej, w takim razie żądania, jakie prof. Kaufmann wysuwa pod adresem Kościoła i w ogóle wszystkich zwolenników absolutnych wartości moralnych, w żadnym wypadku nie mogą być akceptowane. Oznaczają one bowiem ni mniej ni więcej tylko konieczność wyparcia się swojej ideologicznej tożsamości i przejścia na pozycję obcego sobie światopoglądu. Stawiając przed Kościołem takie postulaty, nawet ze samym sobą — jak się zdaje — nie pozostaje w zgodzie. Wbrew logice swojej własnej doktryny odmawia głosicielom absolutnych zasad moralnych, w tym wypadku Kościołowi prawa do propagowania tych zasad i podejmowania legalnych środków celem wprowadzenia ich w życie społeczeństwa, między innymi także za pomocą państwowego prawa pozytywnego.

Profesor Kaufmann ma jednak w zanadru odpowiedź, która może mu posłużyć za tarczę obronną przeciwko wysuniętym zarzutom. Na samym wstępie swoich rozważań stanął na stanowisku, że zasada większości, choć uniwersalnie obowiązująca w ustroju liberalnym, ma jednak charakter ograniczony. Z jej zakresu zostały wyłączone te grupy i ideologie, które w imię absolutnego charakteru afirmowanych przez siebie wartości mogłyby doprowadzić do unicestwienia samej zasady eliminując z życia społecznego zasadę tolerancji, gotowości do kompromisu, a przede wszystkim stworzyłyby niebezpieczeństwo jednostronnego zdominowania swych przeciwników politycznych czy ideologicznych, odbierając im możliwość odzyskania utraconej chwilowo przewagi. Absolutyzm głoszonej przez Kościół doktryny moralnej powoduje, że do niego również odnosi się ta klauzula. Choć z krańcowo

przeciwnego punktu wyjścia, to jednak pod presją fundamentalnych założeń ideologicznych zdradza tę samą co totalizm tendencję do ekskluzywnej wyłączności. Stanowi przeto swoistą formę ideologicznego systemu autorytatywnego.

Myśl tę prof. Kaufmann jeszcze mocniej zaakcentował w innym wystąpieniu². Przeprowadza tam tezę, że wspólną wszystkim systemom autorytatywnym konsekwencją właściwego im monopolu ideologicznego jest utożsamianie prawa i moralności. Pod tym względem narodowy socjalizm i Kościół się nie różnią. O ile jednak narodowy socjalizm czynił to w imię siły nad prawem i moralnością, o tyle Kościół katolicki wykorzystuje w tym celu ideę prawa naturalnego. Z tej racji pozostaje on w konstytucjonalnej niezgodzie z ustrojowymi założeniami demokracji liberalnej. Rozwiązanie tego konfliktu możliwe jest tylko na tej drodze, że Kościół zrezygnuje ze swego monopolu w dziedzinie moralności przyznając wiernym prawo do zajmowania w sprawach legislacji pozytywnej takiego stanowiska, jakie w wyniku wolnej wymiany poglądów i opinii zyska sobie poparcie większości. Nie jest to może niezawodne kryterium kreowania norm prawa pozytywnego. Ma jednak tę wyższość nad prawem naturalnym, że chroni przed niebezpieczeństwem ideologicznego autorytaryzmu i lepiej odpowiada postulatowi wolności i równości obywateli. W sytuacji, w której nie ma rozwiązań idealnych, z dwu niedoskonałych należy wybrać to, które jest bezpieczniejsze i jawi się jako bardziej zgodne z duchem czasu i jego demokratycznymi tendencjami.

Wróciliśmy zatem do pozycji wyjściowej, ale w zasadniczo odmiennej konstelacji. Ostateczny wniosek w sprawie rozstrzygalności moralnych podstaw prawa karnego przesunął się zdecydowanie w kierunku idei prawa naturalnego. Oczywiście rzecz wymaga obszerniejszego wywodu.

VI. PRAWO NATURALNE

Zanim podejmiemy właściwe rozważania na ten temat, warto zaznaczyć, że spór w sprawie ewentualnej zależności prawa pozytywnego od prawa naturalnego ma zakres o wiele bardziej zawężony, aniżeli się zazwyczaj sądzi. Prawo naturalne w myśl chrześcijańskiej doktryny moralnej rozciąga się na obszar tylko tych kategorii ludzkiego działania, którym przysługuje stała kwalifikacja moralna. Nie obejmuje przeto obszernej dziedziny działań w swej moralnej strukturze nieokreślonych, czyli obojętnych. Dziedzina ta

² *Recht und Sittlichkeit aus rechtsphilosophischer Sicht*. W: *Recht und Sittlichkeit*. Hrsg. J. Grundel. Freiburg – Wien 1982 s. 54.

stanowi pole legislacyjnej działalności władzy państwowej, która z uwagi na moralną obojętność rzeczonych działań nie znajduje na swej drodze żadnego uprzednio danego ładu moralnego. Mając niejako wolną rękę ustanawia odpowiednie normy zgodnie z uwarunkowanymi historycznie i kulturowo wymogami dobra wspólnego. Są wszakże poza tymi granicami takie rejony ludzkich działań, w których władza państwowa napotyka inny porządek normatywny tym się charakteryzujący, że ufundowany został uprzednio do normatywnych aktów władzy państwowej. Powstaje pytanie, jaką ten porządek przedstawia rzeczywistość i jakie stąd wynikają konsekwencje odnośnie do prawodawczej działalności wszelkiego państwa (nie tylko ustrojów demokratyczno-liberalnych) w zakresie prawa karnego. Ten temat — mimo jego istotnego znaczenia dla rozpatrywanego problemu — prof. Kaufmann całkowicie zlekceważył, użyte przezeń wyrażenia nie zawierają żadnej rzeczowej informacji. Prawo naturalne prof. Kaufmann potraktował jak przestarzałe narzędzie nie zasługujące na głębszą analizę. Tymczasem rzecz ma się zgoła inaczej. Trzeba jednak to prawo widzieć w jego autentycznej postaci. Wobec tego nie pozostaje nam nic innego, jak zarysować niejako od korzenia choćby elementarne ujęcie chrześcijańskiej filozofii prawa naturalnego, do którego odwołuje się także kościelne magisterium doktrynalne. Chodzi o to, aby na tym tle ukazać z kolei nie dostrzegane przez prof. Kaufmanna racje, w imię których Kościół — niezależnie od nadprzyrodzonych gwarancji prawdziwości swego nauczania — głosi odmienne od współczesnych ideologii zasady moralnego postępowania w dziedzinie zachowań podpadających pod reglamentację ze strony prawa pozytywnego.

1. Osobowo-społeczna struktura człowieka

W ramach światopoglądu chrześcijańskiego punkt wyjścia teorii prawa naturalnego nie budzi wątpliwości. Znajduje się on w filozoficznej antropologii chrześcijańskiej, we właściwej tej antropologii koncepcji człowieka. Wstępne w tym kierunku sformułowanie jest powszechnie znane: człowiek to w najgłębszej swojej istocie substancjalny byt psychofizyczny. W stosunku do reszty świata wyróżnia się tym, że jemu jedynie przysługuje atrybut rozumności aktualizującej się w aktach samowiedzy i wolności, co zapewnia człowiekowi specjalny status egzystencjalny. Każdy indywidualny byt ludzki ukonstytuowany jako podmiot rozumnego działania jest tym samym osobą. Wszczepione w człowieka moce działania stanowią równocześnie potencjalność jego rozwoju przez realizowanie właściwej mu pełni doskonałości. Z drugiej wszakże strony będąc istotą wszechstronnie ograniczoną jest skaza-

ny na współzależność i współpracę z innymi ludźmi, czyli poddany jest istotowej relacji bycia istotą społeczną, i to na dwojakiej płaszczyźnie. Jedną z nich wyznaczają odniesienia do innych osób jako równych sobie i autonomicznych względem siebie podmiotów istnienia i działania, drugą formują procesy scalania się wielu jednostek ludzkich w grupy społeczne, w których każda z nich występuje już jako członek zintegrowany z całością i jej podporządkowany. Ten wszakże podwójny aspekt osobowy i społeczny nie narusza bytowej i dynamicznej jedności człowieka jako substancjalnego podmiotu istnienia i działania. To bowiem, co w człowieku „społeczne”, jest od samych podstaw skierowane ku temu, co „osobowe”, i w tym, co osobowe, znajduje właściwy sens swego istnienia. Zmierzają bowiem do urzeczywistnienia całości kształtu warunków niezbędnych do urzeczywistnienia tego, co widnieje na widnokręgu rozwojowych możliwości człowieka.

2. Fundament normatywnego uporządkowania

Osobowo-społeczna struktura człowieka jako podmiotu rozumnego działania wyraża ontyczny, czyli bytowy wymiar właściwej mu psychofizycznej rzeczywistości, ale równocześnie zawiera w sobie pierwiastki normatywnego uporządkowania człowieka. Załączkową formą i siłą twórczą tego uporządkowania jest obiektywne relacyjne skierowanie go do realizacji takiego stanu rzeczy, który odpowiada człowiekowi jako osobie, takim zaś stanem rzeczy jest pewien wzorzec osobowej doskonałości człowieka. Skoro jednak człowiek jest bytem rozumnym, a więc wolnym, w takim razie właściwy mu wzorzec doskonałości nie może tkwić potencjalnie w jego bytowych psychofizycznych strukturach i prawach działania. Racja jest oczywista. Ów wzorzec wyrażający ideał doskonałości człowieka wyznacza tylko jeden typ działania: ten, który służy jego realizacji. Natomiast w rozumnej, czyli wolnej naturze człowieka tkwi ambiwalentność wyboru, możliwość zwrócenia się ku lub przeciw owemu wzorcowi. Dla tej racji wzorzec ten musi przynależeć już do „innego”, czyli „pozapsychofizycznego” świata człowieka, który jednak razem z tą psychofizyczną strukturą mieści się w granicach immanentnej, doczesnej rzeczywistości ludzkiego istnienia. Światem tym jest właśnie porządek moralny jako obiektywna zasada kierująca wolność człowieka do realizowania właściwych jej celów.

Fundamentalna kategoria normatywna, ta, która się wyłania bezpośrednio z najgłębszych pokładów człowieczeństwa, jest przeto kategorią uniwersalną w tym znaczeniu, że ogarnia swoim zasięgiem wszystkie obszary ludzkiej aktywności, a więc zarówno osobową, jak i społeczną dziedzinę jego rze-

czywistości. Jeśli ją nazywamy „moralnością”, to wynika stąd, że moralność stanowi *genus supremum* w odpowiadającym sobie zakresie. Brak więc podstaw, aby — jak to czyni prof. Kaufmann³ — zacieśniać ją wyłącznie do czysto osobowej sfery życia, społeczną zaś poddawać normującej funkcji „prawa” w znaczeniu prawa podmiotowego i przedmiotowego ustanowionego przez państwo. W pojęciu chrześcijańskim „prawotwórcza” działalność państwa funkcjonuje w ramach ogólnej społecznej determinacji człowieka i wraz z tą determinacją wchodzi w skład fundamentalnego ładu moralnego wpływającego z moralnej struktury człowieka jako osoby. Ten też ład jest ową przed chwilą wspomnianą pierwiastkową, elementarną „moralnością”. W tej przeto moralności znajdują się zasady, które określają to, co nie tylko w indywidualnych, ale również w społecznych działaniach człowieka służy realizacji nadrzędnego wzorca jego doskonałości, a co się tej realizacji sprzeciwia i degraduje go. Natomiast rzeczą niezbędną jest prześledzenie, z jakich części jest ta moralność zbudowana i jakie to ma znaczenie dla prawidłowego naświetlenia stosunku Kościoła do współczesnych zagadnień prawa karnego.

3. Świat wartości moralnych

Ujmując rzecz w wielkim skrócie, należy powiedzieć, że u podstaw moralności wyodrębniają się dwie główne warstwy. Pierwszą z nich jest świat wartości, czyli ideałów wyrażających formy doskonałości moralnej możliwe do realizowania w poszczególnych gatunkowo określonych kategoriach ludzkiego działania. Tym, co konstytuuje aksjologiczny status tych ideałów, jest w samej strukturze owych działań zakodowana ich relacyjna odpowiedniość do aktualizowania osobowej doskonałości człowieka. Dzięki temu świat wartości stanowi obiektywny ład moralny oparty na rozumnej naturze człowieka jako odbłasku transcendentnego źródła wszelkiej doskonałości, którym jest Bóg w nieskończonej pełni swojej natury. W wartościach moralnych odsłaniają się zatem przed człowiekiem drogi, po których może zdążać do dostępnego sobie szczytu własnego pełnego rozwoju. W ten sposób człowiek może dane sobie potencjalności doskonałego człowieczeństwa przeobrażać stopniowo w jego rzeczywistość, czyli po prostu stawać się moralnie dobrym człowiekiem. Pełniąc taką rolę w doskonaleniu się człowieka, wartości moralne same rosną w duchową siłę i znaczenie. Tak jak człowiek mocą swej rozumności wznosi się ponad otaczający go świat przyrody, podobnie zakorzeniony w jego naturze świat wartości moralnych wyodrębnia się i wznosi

³ Tamże s. 58, por. s. 59-64.

ponad inne kategorie dóbr ludzkich, takich jak dobra użyteczne, witalne, techniczne czy intelektualne. W nich też wielkość i godność człowieka znajduje swoje ukoronowanie i potwierdzenie. Jeżeli więc realizacja jakiegoś dobra niższego rzędu dokonuje się drogą pogwałcenia wartości moralnej, to z osiągnięciem owego dobra partykularnego idzie zawsze w parze naruszenie osobowej godności człowieka i jego poniżenie. Nie wystarczy przeto patrzeć na to, że określone działanie stwarza jakieś dobro. Rzeczą niezbędną jest równocześnie widzieć, w jakiej pozostaje ono relacji do odnośnej wartości moralnej. Czy przypadkiem ceną, jaką trzeba płacić za osiągnięty sukces, nie jest degradacja człowieka i pomniejszenie jego osobistej moralnej godności. Ten moralistyczny punkt widzenia leży u podstaw chrześcijańskiego pojmowania świata wartości, a tym samym stanowi jedną z charakterystycznych cech moralności głoszonej przez doktrynę chrześcijańską. W stwierdzeniu tym kryje się również racja, dla której etyka chrześcijańska pozostaje w stałej niezgodzie z wszelkimi odmianami etycznego naturalizmu.

4. Prawo naturalne

A teraz kilka słów na temat przejścia od teorii wartości moralnych do pojęcia prawa naturalnego.

Wartości moralne stanowią wzorcowe ideały ludzkiego działania, w toku którego człowiek realizuje różne cele, czyli dobra. Otóż dobra te nie są jednakowej wagi. Można wśród nich wyodrębnić kategorię dóbr, które w odniesieniu do wzorcowego ideału osobowej doskonałości człowieka okazują się nie tylko odpowiednie, ale wręcz konieczne (życie, zdrowie, wolność, dobra sława, prawda itp.). Stanowią one przedmiot odnośnej wartości, ale równocześnie nakładają na tę wartość moralną konieczność ich urzeczywistnienia. Jest to konieczność jedyna w swoim rodzaju. Polega bowiem na tym, że nie narusza wolności działającego podmiotu, a mimo to w apodyktyczny sposób determinuje jego wolę do spełniania określonego przez nią aktu. Zwie się ją przeto moralnym imperatywem, czyli nakazem, którego podstawowymi manifestacjami są powinności i uprawnienia zawsze ze sobą sprzężone i nawzajem się warunkujące. Wzięte razem jako scalona struktura normatywna stanowią „moralne prawo naturalne”, które jawi się jako „prawo obiektywne”, gdy bierzemy pod uwagę sam tylko imperatyw, czyli nakaz względnie zakaz, bądź występuje jako „prawo podmiotowe”, kiedy mamy na myśli znowu samo tylko uprawnienie (i powinność).

Ogólnie w tych słowach sformułowane pojęcie prawa naturalnego stwarza podstawę do wysnucia kilku istotnych dla naszej dyskusji wniosków.

Przede wszystkim narzuca się różnica, jaka zachodzi w rozumieniu terminu „prawo” (w ogóle) między doktryną chrześcijańską a współczesną filozofią prawa. Pierwsza reprezentuje etyczne, druga zaś prawnicze rozumienie prawa. Cechą wyróżniającą „prawo” w myśl doktryny chrześcijańskiej jest jego „imperatywność”, czyli moc duchowego, a więc wewnętrznego wiązania woli człowieka i determinowania jej w ten sposób do odpowiedniego działania. „Prawo” jest przeto zjawiskiem na wskroś ludzkim, natomiast niekoniecznie społecznym, w żadnym zaś razie nie jest kategorią ukonstytuowaną w swym normatywnym statusie przez możliwość wymuszania ze strony państwa za pomocą siły fizycznej i sankcji stosowania się przez ludzi do jego przepisów. Prawem wyłącznie społecznym i obwarowanym odpowiednimi sankcjami jest prawo pozytywne stanowione przez społeczność polityczną i w jej ramach funkcjonujące.

Dzięki temu, że istotny sens prawa określa jego specyficzna, wewnętrzna imperatywność, nie zaś zewnętrzna wymuszalność, występuje ono jako integralny składnik porządku moralnego. Ponownie dochodzi tu do głosu idea, że z teoretycznego punktu widzenia przeciwstawienie „prawo a moralność” pozbawione jest realnej podstawy. Prawo w swym najgłębszym normatywnym rdzeniu jest zawsze „prawem moralnym”, aczkolwiek nie wypełnia całego obszaru moralności. Prawo widziane od strony swoich podstawowych struktur ogranicza się jedynie do imperatywnego nakazu realizacji pewnej kategorii wartości absolutnych, inne natomiast pozostają poza jego zasięgiem. Stanowią domenę moralności obejmującą działania nadobowiązkowe, inspirowane samą tylko atrakcyjną siłą ich wewnętrznej szlachetności. Można zatem powiedzieć, że moralność wartości obowiązujących jest prawem, moralność zaś wartości nadobowiązkowych — wielkodusznością.

Z drugiej jednak strony prawo naturalne w tym stopniu, w jakim nieodłącznie jest związane z wartościami moralnymi, jest zawsze wypełnione właściwą tym wartościom treścią moralnego dobra. W żadnym wypadku nie można traktować jako czysto formalnej zasady postępowania obowiązującej poszczególne jednostki do posłuszeństwa bez względu na to, co nakazuje. „Materią” prawa naturalnego, czyli treścią jego nakazów, jest zawsze określone dobro moralne i w granicach tego dobra wywiera ono swoją imperatywną sprawczość. Ewidentną zatem jednostronnością jest pomijanie w rozważaniach nad normatywną ważnością norm prawa naturalnego tej strony jego rzeczywistości. Imperatywne postulaty prawa naturalnego wyrażają coś więcej aniżeli tylko (jak to się w pewnym kontekście wydaje prof. Kaufmannowi⁴) „pobożne życzenia” (*Wunschvorstellungen*) pojedynczego biskupa czy całego Kościoła. Poprzez zawarte w ich treści dobro moralne zaangażowany jest w nim człowiek w najbardziej żywotnych przejawach swojej moralnej

⁴ *Moderne Strafrechtsprobleme und die katholische Kirche* s. 45.

rzeczywistości. Prawo karne, ścigając różnego rodzaju wykroczenia, ma za zadanie ochraniać nie tylko „dobra społeczne”, ale także „dobra moralne”, aczkolwiek w ich pewnym tylko, pierwiastkowym wymiarze.

Najbardziej wszakże zapalnym punktem rozważań nad prawem naturalnym jest teza doktryny chrześcijańskiej, która w obręb prawa naturalnego włącza również elementarny zestaw tzw. norm kategorialnych lub operatywnych. Można je określić także jako „normy dekalogowe”, ponieważ przykładowym, choć niekompletnym ich zbiorem jest właśnie Dekalog. Prawo naturalne opiera się na fundamentalnym imperatywie dążenia człowieka do pełni właściwej mu osobowej doskonałości, ale się do niego nie ogranicza. Sięga dalej, ponieważ zawiera w sobie normy możliwe do stosowania w praktycznym postępowaniu człowieka. Mimo tych odniesień do życiowych sytuacji człowieka doktryna chrześcijańska przypisuje im cechy absolutnej, a więc powszechnej i nieziennej obowiązywalności niezależnie od subiektywnych stanów uczuciowych czy potrzeb poszczególnych jednostek ludzkich, a nawet obiektywnych społeczno-historycznych warunków życia ludzkiego. W moralnej doktrynie chrześcijańskiej wyraża to często używana formuła, że jeżeli normy prawa naturalnego przybierają postać moralnych zakazów („nie zabijaj”, „nie kradnij”, „nie cudzołóż” itp.), to obowiązują one „zawsze i wszędzie” i nie dopuszczają wyjątków uwarunkowanych sytuacyjnymi układami zewnętrznych okoliczności.

W tych to „dekalogowych” normach prawa naturalnego chrześcijańska doktryna moralna upatruje ową elementarną „moralność”, którą również postuluje prof. Kaufmann jako niezbędny punkt odniesienia dla prawa karnego. Koncepcja chrześcijańska różni się wszakże od poglądu Kaufmanna tym, że elementarną moralność ujmuje w perspektywie ogólnoludzkiej i opiera na obiektywnie ufundowanych podstawach prawa naturalnego, podczas gdy prof. Kaufmann sprowadza ją do rzędu przeciętnych możliwości stosowania w życiu upowszechnionych w społeczeństwie intuicji moralnych. Różnice są zatem istotne. W ujęciu chrześcijańskim prawo pozytywne poprzez oparcie go na fundamentalnych strukturach prawa naturalnego tworzy organiczną jedność z całym porządkiem moralnym, u prof. Kaufmanna pozostaje wobec moralności w stosunku czysto zewnętrznym.

Wyeksponowanie praktycznej stosowalności, a zarazem absolutnego charakteru prawa naturalnego doprowadza interesujący nas problem do punktu, w którym z dwu stron może się podnieść głos protestu. Najpierw spory odłam współczesnych katolickich moralistów zachodnioeuropejskich kwestionuje absolutną obowiązywalność norm kategorialnych, a poza tym — jak pamiętamy — prof. Kaufmann upatruje w absolutnie interpretowanym prawie naturalnym ideologiczne zagrożenie ze strony głoszącego tę doktrynę Kościoła dla zasady równości i tolerancji różnych idei i tendencji w pluralistycznym społeczeństwie demokracji liberalnej.

Co do stanowiska moralistów zachodnioeuropejskich można sprawę skwitować na razie krótkim stwierdzeniem, że dyskusja z ich poglądami bezpośrednio do tematu nie należy, sporo zaś materiału do rozstrzygnięcia stawianych przez nich trudności można znaleźć w podręcznikowych ujęciach etyki ogólnej i szczegółowej⁵. Na bliższą natomiast uwagę zasługują obiekcje prof. Kaufmanna, ponieważ pozwalają poruszyć i naświetlić problem tolerancji, w czasach współczesnych szczególnie doniosły.

5. Prawo naturalne a zasada tolerancji

Jak wiadomo, obiekcje prof. Kaufmanna zmierzają do wykazania, że nieuchronną konsekwencją nauki o absolutnych wartościach moralnych i prawie naturalnym jest tendencja do uzyskania monopolu ideologicznego i brak tolerancji dla inaczej myślących jednostek i grup społecznych. Zauważyć wszakże wypada, że tego rodzaju obawy mogą mieć pewne pozory prawdopodobieństwa tylko w założeniu, że chrześcijańską naukę o prawie naturalnym rozpatruje się w oderwaniu od całokształtu tej doktryny, szczególnie zaś od tych jej traktatów, które naświetlają sprawę od strony stosunku człowieka do obowiązującego go obiektywnego prawa naturalnego. Chodzi tu przede wszystkim o chrześcijańską naukę o wolności religii i sumienia, a także myśli i słowa⁶. Przypomnijmy przynajmniej najważniejsze tezy tej nauki.

Zacząć wypada od fundamentalnego rozróżnienia między wolnością wewnętrzną i wolnością zewnętrzną. Pierwsza dotyczy duchowego procesu formowania sądów sumienia, przekonań religijnych czy też przeświadczeń intelektualnych zarówno naukowych, jak i myślenia potocznego. Wolność zewnętrzna polega na możliwości postępowania zgodnego z własnymi przekonaniami oraz wyrażania tych przekonań na zewnątrz i ich społecznego przekazu. Problematyka wolności obejmuje skomplikowany splot różnorodnych wątków tematycznych. To jednak, co dotyczy naszego zagadnienia, da się streścić w dwu twierdzeniach paralelnych do wspomnianego rozróżnienia.

Zgodnie z chrześcijańską koncepcją wolności, każdemu człowiekowi przysługuje nieograniczone prawo do wolnego od zewnętrznych nacisków formowania sądów sumienia, a także sądów religijnych i intelektualnych. Prawo to zakorzenia się w samym prawie naturalnym sięgając bezpośrednio jego naczelnego imperatywu: czyń to, co moralnie dobre, unikaj tego, co moralnie złe. Wynika stąd, że żadna instytucja społeczna czy religijna — w tym

⁵ Zob. T. Ślipko. *Zarys etyki ogólnej*. Wyd. 2. Kraków 1984 s. 130-302; tenże. *Zarys etyki szczegółowej*. Cz. 1: *Etyka osobowa*. Kraków 1982 s. 15-28.

⁶ Problem ten został omówiony w: Ślipko. *Zarys etyki szczegółowej* s. 154-208.

także Kościół — nie może uciekać się do siły fizycznej czy innych mechanizmów duchowego zniewalania człowieka, aby narzucić poszczególnym jednostkom czy grupom wbrew ich woli własne idee światopoglądowe względnie intelektualne zapatrywania. Te same więc absolutne imperatywy prawa naturalnego, które składają się na obiektywną moralność zasad postępowania, postulują z równą apodyktycznością uszanowanie nakazów subiektywnej moralności sumienia, określonej w samym wnętrzu człowieka własną jego wizją dobra moralnego i duchowego doń przyłgnięcia. Od tej strony widziane prawo naturalne osobowej wolności i autonomii człowieka chyba nie zagraża.

O ograniczeniach prawa do wolności mówi się w doktrynie chrześcijańskiej dopiero w odniesieniu do wolności zewnętrznej. Pod tym jednak względem nie znajduje się ona w gorszej sytuacji niż światopoglądowe założenia liberalizmu i indywidualizmu, po których stronie (choć z pewnymi krytycznymi zastrzeżeniami) opowiada się prof. Kaufmann. Także te kierunki przyjmują ograniczony charakter prawa do wolności, jak to na pierwszych zaraz stronach swego artykułu stwierdza tenże autor. Różnice występują dopiero w sferze motywacji, a konsekwentnie także w obszarze dopuszczalnych restrykcji wolności. O ile w liberalnie zorientowanych teoriach zasadą ograniczającą wolność jest postulat zabezpieczenia samej wolności, o tyle doktryna chrześcijańska granice wolności upatruje w tych zachowaniach, które pozostają w wyraźnym konflikcie z obiektywną prawdą światopoglądową lub religijną (dziedzina religii), względnie dobrem moralnym (dziedzina moralności). Wskazane różnice powodują, że liberalizm kładzie nacisk na polityczną stronę wolnościowych uprawnień człowieka i ich ograniczeń, mniej się troszcząc o dziedzinę światopoglądów i moralności: prawda czy fałsz, dobro czy zło jednakowo się mieszczą w polu widzenia liberalnych koncepcji wolności. W doktrynie chrześcijańskiej sprawa ma się odwrotnie. Kładzie ona główny nacisk na stronę religijno-moralnych uwarunkowań wolności: tylko prawda i dobro mają pryncypialne prawo do wolności. Ale właściwym podmiotem tego prawa jest zawsze człowiek. Dlatego obok obiektywnego wymiaru prawdy i dobra także ich subiektywne przeżycie wpływa na określenie granic prawa do zewnętrznego manifestowania i praktykowania własnych przekonań.

Ta podstawowa formuła domaga się uzupełnienia przez uwzględnienie dodatkowych postulatów niezbędnych dla pełnego naświetlenia jej sensu. Dotyczą one pewnego maksimum i pewnego minimum w jej stosowaniu. Chodzi mianowicie o to, że kategorie obiektywnego dobra i prawdy muszą ulec zacieśnieniu jedynie do najbardziej elementarnych składników ich treści (to jest owo wspomniane minimum), natomiast do najdalszych granic posuwać się musi zabezpieczenie prawa do myślenia i działania zgodnie z „dobrą wiarą” poszczególnych jednostek i grup społecznych (na tym polega znów maksimum postulowane przy wyznaczaniu granic wolności). Specjalnego

znaczenia nabierają te postulaty w warunkach pluralizmu światopoglądowego charakteryzującego współczesne społeczeństwa cywilizowanego świata. Zakładają one bowiem jakby fundament, na którym również w założeniach doktryny chrześcijańskiej znajduje oparcie zasada tolerancji i spokoju społecznego. Nie ma zatem wystarczających podstaw, aby chrześcijańską naukę o prawie naturalnym sprowadzać na wspólny grunt z autorytatywnymi ideologiami i systemami politycznymi narodowego socjalizmu, jak to czyni prof. Kaufmann kierując się spaczonym zgoła tego prawa rozumieniem. Prawdą jest natomiast, że naukę o prawie naturalnym trzeba zawsze rozpatrywać w integralnym kontekście doktrynalnym, przede wszystkim zaś w ścisłym powiązaniu z chrześcijańską koncepcją prawa człowieka do wolności. W tym bowiem punkcie ze szczególną siłą dochodzi do głosu rozbrat doktryny chrześcijańskiej z ideologiami totalitarnymi.

Poświęciliśmy chrześcijańskiemu rozumieniu prawa naturalnego nieco więcej uwagi, aby uzupełnić rażący brak należytej informacji na ten temat u prof. Kaufmanna. Rozważania te miały jednak charakter ogólny. Chodziło w nich o syntetyczny obraz genezy prawa naturalnego, jego związku z absolutnymi wartościami moralnymi, jego wreszcie imperatywnego charakteru nie tylko na poziomie najwyższych zasad, ale także norm dekalogowych, odnoszących się już do tych samych kategorii działań, które podlegają reglamentacji również ze strony prawa karnego. Jest to właśnie jakby punkt styku prawa karnego z moralnością prawa naturalnego. Z kolei nadarza się sposobność, aby te ogólne idee przenieść na teren szczegółowych rozważań. Na przykładzie wytypowanych przez prof. Kaufmanna najbardziej dyskusyjnych współczesnych zagadnień prawa karnego będzie można pokazać, jak dalece autor ten w swej krytyce stanowiska Kościoła nie uchwycił właściwego sensu racji przytaczanych przez chrześcijańską doktrynę moralną na rzecz uznania danych zachowań za moralnie naganne i niezgodne z nakazami prawa naturalnego. Wszystkich tematów omawiać nie ma potrzeby: dwa najbardziej typowe wystarczą dla zilustrowania pozostałych.

VII. ZAGADNIENIA SZCZEGÓŁOWE

1. Zachowania seksualne

Już w toku krytycznej oceny zasady większości zostały wyłuszczone racje, które dowodzą, że masowy nawet zasięg przeobrażeń mentalności i zachowań obyczajowych nie stwarza prawomocnych podstaw dla ich moralnej a-

probaty. Inspirującą siłą wypowiedzianych w tym kontekście sądów Kaufmanna jest jego naturalistyczne patrzanie na płciowość człowieka. Etycznym ideałem w dziedzinie seksualnych zachowań ludzkich są dla niego hedonistyczne tendencje współczesnego świata. W imię też takiego patrzenia na te zachowania dyskwalifikuje katolicką etykę seksualną jako „etyczny rygoryzm”. Wyjaśnić więc wypada, z jakich ideowych źródeł ten „rygoryzm” wypływa i czy w ostatecznym rozrachunku jest on przyganą, czy też tytułem chluby dla tej etyki.

Wszelka etyka seksualna jest związana z odpowiednią filozoficzną czy teologiczną wizją płciowości. W chrześcijańskiej doktrynie jest to wizja spirytualistyczna. Płciowość stanowi strukturę wbudowaną w psychofizyczną rzeczywistość osoby ludzkiej. Konsekwentnie uczestniczy ona w godności osoby ludzkiej w tym stopniu, w jakim osoba ta jest zdolna wywyższyć miłość erotyczną na szczybel duchowej akceptacji atrakcyjnych seksualnie, a równocześnie życiowych uzdolnień partnera miłości i swoich własnych, aby w imię tych przeznaczeń podporządkować zmysłowo-pożądawczą sferę dążeń człowieka nakazom seksualnego powściągu i opanowania. Są to zatem nakazy prawa naturalnego, ale wyrosłe z aksjologicznej treści personalistycznie rozumianej wartości moralnej, której na imię jest „miłość płodna”. Miłość ta włącza w swoją własną duchową treść przyporządkowanie płciowości służbie ludzkiemu życiu i według niej określa zasady swego postępowania. Z tego źródła wypływa zasada rezerwująca uaktywnianie seksualnych uzdolnień człowieka dla pożycia małżeńskiego. Nawet upowszechniona praktyka pożycia przedmałżeńskiego tego obiektywnego ład moralnego nie jest zdolna naruszyć. Świadczy natomiast, że określone kręgi społeczne zdegradowały miłość do rzędu hedonistycznego wywyższenia się seksualnego. Wszelka dyscyplina moralna i poddanie pożądań ciała wymogom moralnej wartości ludzkiego życia przedstawia się im jako „rygoryzm”. Być może, że tak jest istotnie. Ale jest to na pewno rygoryzm twórczy, uszlachetniający człowieka, czyniący go zdolnym do podejmowania czekających go zadań życiowych, a więc choćby ze społecznego punktu widzenia bardziej wartościowy aniżeli seksualna swoboda naturalistycznego liberalizmu etycznego.

Na marginesie etyki seksualnych zachowań człowieka poświęćmy jeszcze krótką wzmiankę równie krótkiej konstatacji prof. Kaufmanna na temat stanowiska Kościoła w sprawie etycznych metod regulacji poczęć. Odnosną opinię prof. Kaufmanna formułuje w sposób, który sugeruje, że Kościół wycofał się z zajmowanych dotychczas pozycji potępiających antykoncepcję, ponieważ zdaje sobie sprawę z niemożności wprowadzenia jej w życie, a już z wyraźną „rezygnacją” przyjął do wiadomości rozstrzygnięcie niemieckiego Sądu Najwyższego o niekaralności dobrowolnej sterylizacji. Nieprecyzyjność tych wypowiedzi i możliwość fałszywego na ich podstawie rozumienia doktryny Kościoła jest ewidentna. Niezależnie od tego, jak ewentualnie zachowują się

w Niemczech poszczególni duszpasterze, względnie jakie poglądy szerzą nawet znani katoliccy moralisci, nie ma najmniejszych wątpliwości, że Kościół jako taki, a więc reprezentowany przez autentycznych wyrazicieli jego doktryny, podtrzymuje nadal z całą stanowczością negatywną ocenę tzw. praktyk antykoncepcyjnych. Stanowisko zaś, jakie episkopat niemiecki zajął wobec werdyktu Sądu Najwyższego w sprawie niekaralności dobrowolnej sterylizacji, oznacza chyba – co najwyżej – tolerowanie tego stanu prawnego jako faktu, bez rezygnacji z moralnego potępienia samej praktyki, zwolnionej przez prawo od sankcji prawnych.

2. Przerywanie ciąży

Z podobnym jak w etyce seksualnej spleśzczeniem moralnej perspektywy zagadnienia mamy do czynienia w danym przez prof. Kaufmanna naświetleniu zabiegu przerywania ciąży. Autor jest świadom nadużyć, jakie mają miejsce w związku z dopuszczeniem przez prawo niemieckie niekaralności tej praktyki, szczególnie kiedy się jej dokonuje w wypadku tzw. wskazań socjalnych. Mimo to etyczny rdzeń tego zagadnienia redukuje do stwierdzenia, że embrión skazany na śmierć za pomocą wkładek domacicznych, a także płód bezpośrednio zabity reprezentuje „specyficzną formę ludzkiego życia” (*spezifisch menschliches Leben*)⁷. Choć więc Kościół słusznie występuje w jego obronie, to jednak postąpiłby lepiej, gdyby zamiast wprowadzenia bezwzględowego zakazu przerywania ciąży postulował znaczne ograniczenie klauzuli „wskazań socjalnych”. A już zupełnie niewłaściwie postępują przedstawiciele Kościoła, jeżeli odnośne praktyki piętnują jako dopuszczanie się „mordu” na niewinnych i bezbronnych istotach ludzkich. Ta ostatnia kwalifikacja w widoczny sposób denerwuje prof. Kaufmanna, skoro na innym miejscu⁸ usiłuje dowieść, że słowo „mord” w normatywnym sensie nie oznacza każdego świadomego przypadku zabicia człowieka (przy czym nie chce rozstrzygać, czy embrión jest człowiekiem w normatywnym tego słowa znaczeniu), ale tylko przypadki zabójstwa w celach rabunkowych, z motywów zemsty, w sposób podstępny, okrutny czy wręcz sadystyczny. Przerwanie ciąży w sytuacji konieczności nie można zaliczać do tej kategorii przestępstw, a więc wskazana jest powściągliwość w oficjalnych wypowiedziach na ten temat.

Uwrażliwienie na punkcie używania terminu „mord”, „morderstwo” w odniesieniu do praktyki przerywania ciąży w przypadkach granicznych ma zasięg znacznie szerszy, występuje również u autorów polskich. Ale czy rze-

⁷ *Moderne Strafrechtsprobleme und die katholische Kirche* s. 52.

⁸ *Recht und Sittlichkeit aus rechtsphilosophischer Sicht* s. 68.

czywiście reakcje te są w pełni uzasadnione? Przede wszystkim, czy w tym wypadku konwencja prawnicza pokrywa się znaczeniowo z językiem potocznym? Jeżeli zaś potocznie przez „morderstwo” określa się również zwykłe akty zabójstwa, nawet kiedy nie występuje żadna z wymaganych przez prawo kwalifikujących okoliczności, w takim razie nie widać podstaw, aby nie można było użyć tego słowa na wyrażenie moralnej treści przerywania ciąży. Natomiast musi być rzeczą pewną, że embriion względnie płód jest już „człowiekiem”, ponadto musi być wiadomo, jaką wartość moralną przedstawia „ludzkie życie”.

Odwróćmy wskazany porządek pytań i skupmy się wpierw na określeniu moralnego wymiaru ludzkiego życia. Doktryna chrześcijańska wychodzi z założenia, że nie można definiować życia ludzkiego niezależnie od istoty żyjącej, czyli istniejącego podmiotu. Życie ludzkie jest więc tożsame z samym żyjącym człowiekiem i taką przedstawia wartość, jaką wartość reprezentuje sam człowiek. Człowieka zaś w najgłębszym sensie jego moralnego człowieczeństwa — jak wiadomo z poprzednich rozważań — konstituuje fundamentalna, w samej bytowości człowieka zakodowana wartość moralna. Cały ten potencjał aksjologiczny przysługuje zatem także ludzkiemu życiu z racji jego tożsamości z substancjalną bytowością człowieka. Na tym też gruncie opiera się moralny nakaz nienaruszalności ludzkiego życia jako jednej z podstawowych norm prawa naturalnego, która wszelkie działania zmierzające do niszczenia ludzkiego życia piętnuje jako moralnie złe, i to złe w nieodwracalny sposób. Zwiążłym wyrażeniem absolutnego, a więc powszechnego i niezmiennego charakteru tego zła i wynikającego stąd zakazu zabijania człowieka jest tradycyjnie utarta w doktrynie chrześcijańskiej formuła „zabójstwo człowieka jest aktem wewnętrznie złym i zakazanym” (poza aktem obrony koniecznej, sprawiedliwej wojny i kary śmierci).

Zarysowana aksjologia i deontologia ludzkiego życia (w doktrynie chrześcijańskiej idą one zawsze w parze) nie rozstrzyga jednak pytania, czy embriion i płód stanowią pełnoprawne osoby ludzkie i podmioty nienaruszalnego prawa do życia. Z przypomnianych tez antropologicznych wynika jednak niedwuznacznie, że odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy są to istoty ożywione duchowym pierwiastkiem istnienia czy też nie. Skoro jednak z elementarnych danych biologicznych wynika, że biorą one początek z ludzkich zarodków życia i od początku⁹ wykazują zasadniczą jednokierunkowość rozwoju, która zmierza do wykształcenia się pełnego osobowego bytu ludzkiego, to nie można im odmówić elementarnych atrybutów duchowości i potencjal-

⁹ Pomijam jako nieistotną dla omawianego zagadnienia sporną kwestię animacji embrionu równoczesną z momentem poczęcia, czyli połączenia się gamet w zygotę, czy też sukcesywną po kilku do kilkunastu dni po tym momencie. W obu założeniach działanie embrionobójcze jest moralnie zakazane, ewentualnej zmianie ulec może tylko podstawa i jakość sprawianego zła moralnego.

nej rozumności. To zaś wystarcza, by uznać w nich rzeczywiste, aczkolwiek zaczątkowe formy osobowego życia ludzkiego (nie zaś tylko „specyficznie ludzkie życie”) i przyznać im z tego tytułu nienaruszalne prawo do życia. Stopniowe w toku dalszego ich rozwoju wykształcanie się poszczególnych organów i uzdolnień składających się na integralnie wziętą strukturę człowieka, jak również kształtująca się z czasem zdolność do podejmowania świadomej działalności jest tylko aktualizacją wszystkich rozwojowych potencjalności człowieka na coraz wyższych szczeblach jego doskonałości. W dynamice tej ujawnia się pełnia właściwej człowiekowi rzeczywistości, co wszakże żadną miarą nie oznacza, że tworzy się jakaś nowa kategoria gatunku *homo sapiens*. Toteż wszystkim tym manifestacjom ludzkiej osobowej ewolucji przysługują te same podstawowe prawa. W naszym wypadku chodzi o podstawowe prawo do życia, które z racji moralnej wartościowości osoby ludzkiej chronione jest przez to samo absolutnym imperatywem prawa naturalnego. Imperatyw ten nakazuje szacunek i ochronę życia, zakazuje zaś niegodnego nim manipulowania (jak to ma miejsce w niektórych technikach inżynierii genetycznej), tym bardziej niszczenia go, do czego nieuchronnie zmierzają zabiegi przerywania ciąży.

Zarysowany (oczywiście w wielkim skrócie) chrześcijański obraz osobowej godności i moralnej nienaruszalności ludzkiego życia jest zgoła niewiódący w wywodach prof. Kaufmanna na temat moralnych aspektów i moralnych idei życie ludzkie zarówno narodzone, jak i nie narodzone należy niewątpliwie do kategorii podstawowych dóbr ludzkich i zasługuje na ochronę prawa. Mimo to nie mieści się ono w rzędzie dóbr, którym przysługiwałby specjalny status moralnej nienaruszalności, co zmuszałoby także prawo państwowe do kategoriycznych działań prawnych na rzecz jego obrony. Życie ludzkie rośnie więc lub maleje w cenie zależnie od tego, jaką przedstawia wartość w oczach jego otoczenia, i w pewnych krańcowych sytuacjach może się okazać ciężarem na tyle nieznośnym, że można się go pozbyć, aby sobie stworzyć wygodniejsze warunki życia. Skoro zaś życie nie narodzonych w świetle tych kryteriów jawi się jedynie jako „specyficznie ludzkie życie”, autor zgodnie ze swymi zasadami, ale niezgodnie z obiektywnym prawem moralnym, w ekstremalnych przypadkach kolizji interesów indywidualnych lub społecznych nie widzi podstaw do jego bezwarunkowej obrony, aczkolwiek zdaje sobie sprawę, że chodzi o „poważny problem moralny i prawny”¹⁰. Świadomość powagi problemu niewiele tu jednak znaczy wobec ostatecznej zgody autora na wyjątkowe choćby uznanie zabiegu przerywania ciąży za jedyne wyjście z zawikłanych sytuacji życiowych. Tym samym nie tylko rozstrzyga pewien problem prawny, ale zajmuje równocześnie określone stanowisko etyczne. Po prostu opowiada się za relatywistyczną koncepcją życia

¹⁰ *Moderne Strafrechtsprobleme und die katholische Kirche* s. 52.

ludzkiego z zawartą w niej immanentnie dopuszczalnością przerwania ciąży w wyjątkowo trudnych zbiegach okoliczności.

Wróćmy jeszcze do dyskryminacyjnego – zdaniem prof. Kaufmanna – przyrównywania zabiegu przerywania ciąży do aktu „morderstwa”, ponieważ nie towarzyszą mu charakterystyczne dla tego działania motywy w postaci chęci zysku, wywarcia zemsty czy okrucieństwo w sposobie jego dokonania. Czy tak jednak dzieje się zawsze i w każdym wypadku? Czy rzeczywiście można być pewnym, że w dokonywanych zabiegach przerywania ciąży przynajmniej u pewnej części wykonawców tego zabiegu nie odgrywa istotnej roli pospolity motyw zysku i czy ten motyw nie jest także ważnym współczynnikiem wielu orzeczeń o konieczności zabiegu? Czy więc częściowo przynajmniej zabiegi abortywne nie mieszczą się nawet w prawniczo rozumianej kwalifikacji „mordu”? Można również zapytać, dlaczego obok wymienionych motywów specyfikujących morderstwo w języku prawniczym nie znalazło się miejsce dla równie znaczącej okoliczności, mianowicie dla tej, że chodzi o życie najzupełniej bezbronne, a pozbawione wszelkiej możliwości zmanifestowania swej woli życia, które z racji samego tylko istnienia w niczym nie mogło zaszkodzić cudzym interesom czy prawom. A to najczęściej mają na myśli oponenci prof. Kaufmanna i innych autorów myślących jak on, kiedy akt przerywania ciąży nazywają mordem. Ale nie to jest w tej sprawie istotne. Decydujące znaczenie ma tu fakt, że w akcie przerywania ciąży właśnie człowiek zostaje pozbawiony życia, a nie „specyficznie ludzkie istnienie”. Brak zdecydowanej w tym względzie postawy ze strony prof. Kaufmanna i jego spór z katolickim punktem widzenia potwierdza niedwuznacznie już wcześniej postawioną tezę, że kierują nim określone powody ideologiczne. Naturalistyczne i relatywistyczne przesłanki, które *de facto* leżą u podstaw jego poglądów, przesądzają o rzeczywistych założeniach jego wystąpienia: to nie jest obrona państwowego prawa karnego przed nie uprawnioną ingerencją czynników kościelnych, ale w gruncie rzeczy starcie się dwu odmiennych orientacji antropologicznych i dwu odmiennych etyk.

Wniosek ten, sformułowany bezpośrednio w zakończeniu krytyki stanowiska prof. Kaufmanna w sprawie przerywania ciąży, można jednak uogólnić na całość jego rozważań nad szczegółowymi zagadnieniami prawa karnego. Chodzi w nich bowiem właściwie stale o rozstrzygnięcie pytań, których centralnym punktem odniesienia jest życie ludzkie. Wymieńmy je po kolei: eutanazja, utrzymywanie przy życiu ofiar nieszczęśliwych wypadków za cenę głębokiego i trwałego inwalidztwa, transplantacja serca, zabójstwo na żądanie, a wreszcie współczesne praktyki zapłodnienia *in vitro* i związane z tym moralne komplikacje. Dlatego, że wszystkie te działania obracają się wokół tej samej ideowej osi, którą w tych przypadkach jest ludzkie życie, także racje przytaczane przez autora wypływają niezmiennie z tych samych źródeł. Przewodnią ideą jego wywodów jest naturalistyczna wizja ludzkiego życia ja-

ko dobra, którego egzystencja w wymienionych krańcowych sytuacjach może być okrojona w tym stopniu, w jakim domaga się tego opinia większości względnie dyktuje to sumaryczne oszacowanie korzyści i strat przewidywanych jako skutki osądzanych działań. Także idea moralnej wartości ludzkiego życia przyświecająca odnośnej nauce Kościoła autora specjalnie nie interesuje.

Jak widać w stosunku do tego, co już zostało powiedziane, dociekania prof. Kaufmanna w rzeczonych tematach nie wnoszą nowych elementów treściowych. Można zatem przystąpić do końcowych refleksji nad całokształtem poglądów prof. Kaufmanna w sprawie etycznych aspektów współczesnych zagadnień prawa karnego.

VIII. AUT CAESAR AUT NIHIL

Znając generalną linię wywodów prof. Kaufmanna, trudno żywić wątpliwości, że wyeksponowana przez niego zasada większości jest tylko kryptoniem dla jego ideologicznych zapatrywań na moralność i jej stosunek do prawa. Siłą napędową krytycznego nastawienia prof. Kaufmanna wobec stanowiska Kościoła jest w gruncie rzeczy przeciwstawność dwu filozoficzno-etycznych orientacji: tkwiącego w zasadzie większości antropologicznego naturalizmu i etycznego relatywizmu z jednej strony, z drugiej zaś spirytualistycznego personalizmu i etycznego absolutyzmu zawartego w idei prawa naturalnego. Z równą chyba oczywistością można też stwierdzić, że krytyczne odniesienie się prof. Kaufmanna do teorii prawa naturalnego nie zostało oparte na rzetelnej analizie tej teorii. Teoria ta — jak już podkreślaliśmy — została przez niego w gruncie rzeczy zbagatelizowana, a jeśli bywała wspomniana, to tylko jako implikacja jego twierdzeń o słabości nauki Kościoła i jej niezdadności do rozstrzygania problemów współczesnego prawa karnego. Autor wskazuje szczególnie na trzy mankamenty tej doktryny. Już była o nich mowa, wystarczy więc je tylko przypomnieć. Jest to jego zdaniem doktryna rygorystyczna, zasklepiona w przestarzałych kategoriach moralnych, a wreszcie bezkompromisowa w żądaniu bezwarunkowego uznania głoszonych zasad moralnych. Dla ich krótkiego wyrażenia posłużył się formułą *aut Caesar aut nihil*.

Ukryty w tych niepochlebnych epitetach arsenał zarzutów wymierzony jest w jeden przede wszystkim punkt chrześcijańskiej doktryny moralnej. Chodzi o absolutny, a więc powszechny i niezmienny, stale obowiązujący charakter norm prawa naturalnego nie tylko na poziomie najwyższych imperatywów, ale także tzw. norm kategorialnych (dekalogowych). Trzy tego ro-

dzaju normy, a mianowicie stanowcze potępienie przedmażeńskiego pożycia seksualnego, zakaz praktyk antykoncepcyjnych oraz wszelkich, w tym także wczesnoporonieniowych technik przerywania ciąży, zostały przez nas omówione. Posłużyły one jako ilustracja nauki Kościoła o absolutnej obowiązywalności norm także w pozostałych przez prof. Kaufmanna wyszczególnionych kategoriach działań.

Obecnie przystępujemy do zreferowania uwag, mających na celu ukazanie, jak dalece absolutny charakter tych norm — wbrew sugestiom prof. Kaufmanna — zachowuje normatywną ważność w warunkach naszych czasów. Z tego też powodu żadną miarą nie mogą one być deprecjonowane jako przestarzałe kategorie normatywne, niemożliwe do stosowania w skomplikowanych warunkach współczesnego pluralistycznego społeczeństwa.

Bez przesady można powiedzieć, że wartość wszelkiej cywilizacji mierzy się między innymi także jej stosunkiem do ludzkiego życia. Spór między absolutną etyką prawa naturalnego a relatywistyczną etyką zasady większości toczy się właśnie o pełną i zdecydowaną akceptację moralnej wartości tego życia. Wbrew pozorom nie ogólne, choćby nawet górne deklaracje o szacunku należnym ludzkiemu życiu, ani też ich odniesienie do prostych i zazwyczaj w praktyce zachodzących sytuacji, ale sytuacje konfliktowe i graniczne stanowią niezawodne kryterium decydujące o tym, która z tych dwu etyk dociera do samego rdzenia moralnej wartości życia i wytycza przez tę wartość postulowane zasady postępowania. Kamieniem probierczym pozwalającym odróżnić autentyczną etykę ludzkiego życia od jej surogatu jest dopuszczalność względnie niedopuszczalność wyjątków od obowiązujących norm moralnych, w naszym wypadku od normy „nie zabijaj”. Skoro zaś to pojęcie wyjątków od normy zostało podniesione do rangi ostatecznego trybunału mającego wyrokować o autentyzmie współczesnych systemów etycznych, sprecyzujmy więc jego treść.

Punktem wyjścia przez nikogo nie kwestionowanym jest ogólnie obowiązująca norma „nie zabijaj”. Zarzewiem sporu staje się dopiero interpretacja jej zakresu. Dla relatywizmu norma ta obowiązuje „w zwyczajnych warunkach”, „zazwyczaj”, „na ogół”, a więc nie można wykluczyć takich przypadków, w których odstępstwo od tej normy okaże się dopuszczalne, jeżeli nie wręcz konieczne. Relatywizm dopuszcza więc możliwości odstępstwa od normy, ale nie określa, w jakich okolicznościach i na jakiej podstawie dane odstępstwo może być uznane za dopuszczalne. Za każdym razem zadanie to spełnia sam podmiot działający w zależności od tego, jakie przyświecają mu cele i czego domagają się jego potrzeby i dążenia. Krótko mówiąc — dopuszczalność odstępstw ma tu charakter blankietowy: do funkcjonującej normy dołączony jest formularz, który sam podmiot wypełnia stosownie do tego, czy w konkretnych sytuacjach zachowanie danej normy uważa za uzasadnione, czy też podejmuje decyzję odstąpienia od jej nakazu. Przez „wyjątek od

normy” rozumieć zatem będziemy możliwość działania niezgodnego z normą, niekiedy nawet jej całkowitego odrzucenia na podstawie uznania przez sam podmiot działający, że w danej sytuacji zachodzą racje wystarczające do usprawiedliwienia takiego postępowania. W tym znaczeniu będziemy używać tego terminu w dalszym ciągu naszych rozważań.

Wróćmy do interesującej nas normy „nie zabijaj”, by na przykładzie interpretacji – podanej przez prof. Kaufmanna – dotyczącej uzasadnionych przypadków zawieszenia jej obowiązującej mocy przeanalizować to, co prof. Kaufmann na poruszony przez siebie temat powiedział, i to, czego nie powiedział, lecz tkwi to potencjalnie w treści jego własnych sformułowań. Sięgnijmy do kontekstu, w którym autor rozpatruje problem eutanazji, ale rezygnuje z tego terminu ze względu na zbrodnicze praktyki hitleryzmu i zastępuje go będącym już w użyciu terminem „pomoc przy umieraniu”¹¹. Uzasadnia zaś tę innowację terminologiczną tym, że w hitlerowskim programie eutanazyjnym chodziło o zabijanie chorych psychicznie i innych *Ballastezistenzen* (ludzi będących balastem dla społeczeństwa), nie zaś o zapewnienie „łagodnej śmierci” osobom, które znalazły się w szczególnie tragicznej sytuacji życiowej. A tymczasem to właśnie mają na uwadze współcześni zwolennicy eutanazji. Autor wymienia konkretnie los ofiar nieszczęśliwych wypadków, które można utrzymać przy życiu tylko za cenę trwałego i głębokiego kalectwa, a także umierających, którym przedłuża się życie za pomocą aparatów reanimacyjnych, bez jakiegokolwiek nadziei przywrócenia ich do zdrowia.

W przytoczonych przypadkach problem wyłączenia aparatów reanimacyjnych w przypadkach „moribundów” będących w stadium umierania nie należy do typowych przykładów eutanazji, o której się aktualnie dyskutuje. Ten zatem przypadek wyłączmy z dalszych rozważań. Dodatkowym kłopotem w rozpatrywanej sprawie jest to, że autor nie precyzuje, jakiego typu zachowania ma na myśli, mówiąc o zapewnieniu „łagodnej śmierci” ofiarom nieszczęśliwych wypadków: czy chodzi mu o aktywne skrócenie im życia, czy jedynie o samo zaniechanie nadzwyczajnych zabiegów leczniczych. Skazani jesteśmy zatem na domysł oparty na analizie racji, którą autor podaje jako uzasadnienie ewentualnego usankcjonowania odnośnych zachowań. W ujęciu prof. Kaufmanna sprowadza się ona do retorycznego pytania, czy interwencje medyczne zmierzające do utrzymania przy życiu tych pacjentów „są sensowne”¹². Skoro zaś retoryczny charakter pytania każe je uznać za „bezsensowne”, to tylko dlatego, że samo życie tych osób na skutek tragicznego zbiegu okoliczności straciło na wartości. To stawia rozumowanie autora wobec konieczności jasnego ustalenia, na czym zasadza się „wartość” ludzkiego życia. Z kontekstu wynika, że chodzi o zdolność człowieka do jako tako

¹¹ Tamże s. 53.

¹² Tamże.

„sprawnego” życia, a więc o jakąś jego życiową użyteczność i możliwość korzystania z życiowych satysfakcji. Jeśli jednak uzna się taką rację za wystarczającą do spowodowania „łagodnej śmierci”, to wybór środków staje się już rzeczą obojętną bądź przez zaniechanie niezbędnych działań, bądź przez spełnienie czynności zabójczej. Tą drogą autor otwiera przed medycyną możliwość stosowania wyjątków od normy „nie zabijaj” w imię „bezwartościowości” względnie „bezsensowności” ludzkiego życia w rozpatrywanych przez prof. Kaufmanna przypadkach.

Czy jednak zaprezentowany typ rozumowania zachowuje ważność tylko w odniesieniu do ofiar nieszczęśliwych wypadków ze szczególnie głębokimi obrażeniami? Dlaczego nie można by tego samego uzasadnienia odnieść do kategorii osób „głęboko upośledzonych” czy „beznadziejnie chorych” w sytuacjach, kiedy opieka nad nimi jest rzeczywistym ciężarem dla otoczenia, ciągłym zaś udręczeniem dla samych chorych? Jeżeli w rozumieniu autora „sensownym” i „wartościowym” jest tylko życie dające człowiekowi odpowiednią sumę życiowych satysfakcji, dla społeczeństwa zaś jakoś użyteczne, a przynajmniej nieuciążliwe, to w przytoczonych ciężkich powikłaniach życiowych o tego rodzaju „sensownym” życiu nie może być mowy. Mało tego — „sensowność” życia może przybrać jeszcze inny wymiar odpowiednio do zmienionych kryteriów jego użyteczności. Przykładem mogą być sytuacje, w których można uratować życie większej liczby ludzi tylko za cenę uśmiercenia jednego niewinnego człowieka. Czy w takich sytuacjach nie byłoby rzeczą „sensowną” odstąpić od normy „nie zabijaj” i uznać pozbawienie życia owe go człowieka za dopuszczalne zabójstwo, nie zaś moralnie złe morderstwo? Owszem, nie widać powodów, aby wyznacznikiem „sensowności” życia stały się z tego samego punktu widzenia także względy ogólnospołeczne. W sytuacji ustabilizowanych stosunków wewnątrzpaństwowych i międzynarodowych zazwyczaj nie odgrywają one większej roli. Społeczeństwo może sobie pozwolić na „luksus” społecznej opieki nad osobami wszechstronnie upośledzonymi. Któż jednak zaręczy, że tego rodzaju stan rzeczy trwać będzie wiecznie. Jeżeli zaś uzna się za rzecz zgoła realną, że dane społeczeństwo może stanąć w obliczu krańcowej próby życiowej, jaką jest wojna i konieczność ponoszenia największych ofiar celem zwycięskiego czy choćby korzystnego jej zakończenia, to czy w takich warunkach kryterium „sensowności” rozumiane zgodnie z jego utylitarystycznym znaczeniem nie może ulec dalszej radykalnej modyfikacji? Czy więc z punktu widzenia najwyższych interesów państwa program eksterminacji wszelkich żywiołów społecznie bezwartościowych albo nawet niebezpiecznych nie stanie się „sensowny”, innymi słowy — „celowy”? W zaakceptowanych przez prof. Kaufmanna kategoriach myślenia etycznego analogiczne praktyki z czasów dyktatury hitlerowskiej dopiero z perspektywy czasu jawią się jako zbrodnicze podeptanie elementarnych norm moralnych. W kontekście konkretnej sytuacji historycznej i z punktu widzenia popartej

przez większość społeczeństwa grupy rządzącej sprawa ma się nieco inaczej. Zbrodniczy charakter tych praktyk ulega znacznemu zniwelowaniu, kiedy spojrzy się na nie przez pryzmat pojęcia „sensowność”, uznanego przez prof. Kaufmanna za podstawowe kryterium moralnej dopuszczalności wyjątkowego odejścia od normy „nie zabijaj”.

Jak widać, możliwości stosowania odstępstw od normy „nie zabijaj” są bardzo duże i nie ma podstaw do zarzutu, że uznanie ich dopuszczalności stanowi wynik wypaczonej interpretacji wyjściowej zasady. Jeżeli prof. Kaufmann tych wszystkich wniosków nie wyprowadził z przyjętych przez siebie normatywnych przesłanek (jego sformułowania stanowią raczej wstępne „sondaże”, swego rodzaju *Stichproben* aniżeli zdeklarowane tezy), to uczynili to inni autorzy. Mogą zaś uchodzić za autentycznych interpretatorów myśli prof. Kaufmanna, ponieważ hołdują podobnym koncepcjom sytuacyjnej i statystycznej stabilności norm moralnych w ogóle, normy zaś „nie zabijaj” w szczególności, z nieodłącznie tym koncepcjom towarzyszącą ideą dopuszczalności usprawiedliwionych odstępstw od obowiązującej normy. I to w rozpatrywanym zagadnieniu jest istotne. Nie osobiste nastawienia, intencje czy usposobienie teoretyka filozofującego na temat zakresu obowiązywalności norm moralnych, ale logika przyjętej przez niego koncepcji wyjątków od norm moralnych ma tu decydujące znaczenie. Skoro dopuszcza się możliwość stosowania wyjątków w każdej sytuacji, w której sprawdza się kryterium „bezsensowności” czy inaczej nazwanego ujemnego bilansu utylitarnych lub hedonicznych dóbr obciążających daną egzystencję ludzką, w takim razie nawet najbardziej humanitarnie nastawiony i od zbrodniczych hitlerowskich praktyk daleki zwolennik eutanazji, przerywania ciąży, zabójstwa na żądanie i tym podobnych zachowań nie może się uchylić od ideowego pokrewieństwa z ideologią, która deprecjację życia ludzkiego doprowadziła do ostatecznych granic, odrażających już swoją antyludzką treścią. Niewątpliwie tego rodzaju parentela nie jest wygodna dla teoretyka zacieśniającego interpretację sytuacyjnych wyjątków od normy „nie zabijaj” do krańcowych przypadków tragicznych wyroków ludzkiego losu. Niełatwo mu jednak wyszukać rację, dla których mógłby się od niej odciąć. Łączy ich bowiem wspólny rodowód ideowy: relatywistyczna koncepcja dopuszczalnych moralnie wyjątków od obowiązujących norm. W tym stanie rzeczy słabnie wymowa faktu, że jedni chcą się zatrzymać na początku tej samej drogi, po której inni chcą dojść do samego kresu. Można by się — co najwyżej — spierać, którzy z nich są bardziej, a którzy mniej „postępowi”.

Groźna w konsekwencjach dialektyka idei wyjątków od normy moralnej nie jest rzeczą przypadku. Jak to już na poprzednich etapach rozważań zaznaczono, tkwi ona w podstawowych założeniach relatywizmu etycznego, które z kolei opierają się na naturalistycznej antropologii. Jednostronność tej filozofii powoduje, że zatracą one całkowicie zrozumienie dla stabilnych elementów ludzkiego osobowego bytu i wpływających stąd równie stabilnych

podstaw moralnego ładu. Doktryna chrześcijańska zarówno w swych antropologicznych podstawach, jak i w teorii moralności jest radykalną negacją takiej światopoglądowej postawy. Wyrazem jej głębokiej przeciwstawności w stosunku do naturalizmu i etycznego relatywizmu jest wizja moralności jako ładu opartego na niezmiennych i bezwarunkowych zasadach w postaci absolutnych wartości moralnych i prawa naturalnego. Skoro zaś wśród tych fundamentalnych wartości moralnych znajduje się również życie ludzkie, to w takim razie stanowi ono nienaruszalną wielkość, czego wyrazem jest absolutny imperatyw moralny nakazujący szacunek i obronę życia ludzkiego we wszystkich sytuacjach. Dopiero sam podmiot tego życia, działający człowiek, może się postawić poza granicami moralnych gwarancji tej nienaruszalności, podejmując akt agresji przeciwko drugiemu człowiekowi. Ma to miejsce w akcie koniecznej samoobrony, w sprawiedliwej wojnie i w karze śmierci za zbrodnię kapitalną (morderstwo). Poza sytuacją agresji i gwałtu życie ludzkie jest zawsze życiem „niewinnym”. Nie może więc zaistnieć jakikolwiek układ sytuacyjnych napięć, w których norma „nie zabijaj” pozwalałaby na stosowanie wyjątków, dopuszczając moralnie usprawiedliwiony zamach na ludzkie życie. Każde bowiem odstępstwo od tej normy oznacza naruszenie określającej treść tej normy wartości moralnej, a przez to samo godzi w moralną godność osoby ludzkiej. Kościół więc, jako stróż prawa moralnego, chcąc zachować swą religijną i moralną tożsamość, nie może w tym punkcie iść na żadne ustępstwa. Powiedzenie *aut Caesar aut nihil* przestaje w tym kontekście być pretensjonalną dewizą Cezarego Borgii. Przekształca się natomiast w dosadną formułę postawy Kościoła w podstawowych zagadnieniach moralnego ludzkiego życia. Broniąc zaś tego, co w etosie człowieka jest wiecznotrwałe i stanowi nienaruszalny depozyt jego moralnej prawdy i autentyzmu, jest zawsze „na czasie”. Zarzucać mu rygoryzm i sztywny konserwatyzm można jedynie ze stanowiska własnych prekoncepcji, dalekich od wnikięcia w rzeczywistość, niezafalszowany sens opugnowanej doktryny. Tam zresztą, gdzie chodzi o zabezpieczenie ludzkiego życia przed współczesnymi cywilizacyjnymi zagrożeniami, rygoryzm i nieustępliwość na pewno stanowią w wyższym stopniu sprawdzian humanizmu aniżeli skłonność do paktowania i zgubnych dla człowieka ustępstw.

IX. PO CO TO WSZYSTKO?

Zasadniczy kierunek i treść protestacji przeciwko krytyce chrześcijańskiej doktryny moralnej przeprowadzonej przez prof. Kaufmanna w ramach dyskusji nad współczesnymi zagadnieniami prawa karnego określone zostały sposobem podejścia do tych zagadnień przez samego autora. Chodziło zaś w

nich o sprawy zbyt wielkiej wagi teoretycznej i praktycznej, aby nie ustosunkować się do nich i nie naświetlić sprawy z drugiej strony, nie zauważonej — niestety — przez prof. Kaufmanna. Można jednak u końca tej — skądinąd pożytecznej — dyskusji postawić pytanie, czy akurat w tym kontekście była ona potrzebna. Nie z tytułu co prawda, ale z treści wywodów prof. Kaufmanna widać, że właściwym zadaniem, jakie sobie postawił, było rozstrzygnięcie problemu, czy jest rzeczą celową podtrzymywać już istniejące w prawie zachodnioniemieckim sankcje karne względnie nakładać nowe na cały szereg uwzględnionych przez siebie zachowań ludzkich. Dlatego, że w większości przypadków miał przeciwko sobie odmienne niż jego stanowisko przedstawicieli Kościoła, którzy w uzasadnieniu swego zdania powoływali się na prawo naturalne i moralną naganność danych zachowań, uznał za konieczne, by dla podparcia swoich tez dowieść, że są to działania moralnie nienaganne, a więc i interwencje kościelne są bezpodstawne.

Wydaje się jednak, że obrany przez prof. Kaufmanna tryb postępowania nie należy do skutecznych. Nie widać bowiem przekonujących racji na rzecz twierdzenia, że moralna naganność określonych zachowań utożsamia się z ich karalnością. Niewątpliwie dla zrozumiałych zgoła powodów pozostają one ze sobą w bliskim związku i dlatego na przykład niezrozumiałe byłoby okładanie sankcjami karnymi jakiegoś działania, które dla jakichś racji nie uchodziłoby za działanie moralnie naganne lub przynajmniej społecznie szkodliwe. Mimo to są to zagadnienia odrębne i dlatego mogą zaistnieć sytuacje, w których zachowanie moralnie naganne ze względu na odpowiednie powody może pozostać prawnie niekaralne. Podlega ono wtedy jedynie sankcjom sumienia, nie zaś państwowego wymiaru sprawiedliwości. Profesor Kaufmann, nawet gdyby się zgadzał z moralną oceną głoszoną przez Kościół, a dotyczącą wybranych przez siebie zachowań, mógł jednak wystąpić z postulatem zmodyfikowania czy zniesienia odnośnej penalizacji, jeżeli miał za sobą wystarczająco umotywowane racje, o które jest o wiele łatwiej w pluralistycznym społeczeństwie naszych czasów aniżeli w społeczeństwach o jednolitej świadomości światopoglądowej. Tego rodzaju propozycje wymagają oczywiście starannej analizy i dyskusji, ponieważ w wielu wypadkach sankcja prawna pełni rolę walnego środka wzmacniającego funkcjonowanie normy w świadomości moralnej społeczeństwa, nawet jeżeli w praktyce nie jest zadowalająco obserwowana. W każdym razie przy takim ustawieniu zagadnienia zmienia się zasadniczo jego teoretyczna perspektywa. Profesor Kaufmann tej możliwości nie dojrzał. Dążąc do zneutralizowania wpływu Kościoła na zachodnioniemieckie prawo karne, całą swoją energię skierował przeciwko głoszonej przez Kościół doktrynie moralnej. Obiektywizmu i rzetelności w krytycznym naświetlaniu tej doktryny nie wykazał, Kościołowi, a raczej szerokim rzeszom jego wiernych zaszkodził, czy zaś przysłużył się niemieckiemu prawu karnemu — trudno coś na ten temat powiedzieć.