

Teologia i Moralność

8

THEOLOGY AND MORALITY

8

Edited by
DAMIAN BRYL and JERZY TROSKA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY • FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2010

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

8

Pod redakcją
DAMIANA BRYLA i JERZEGO TROSKI



UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2010

PISMO UKAZUJE SIĘ POD PATRONATEM
STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW

Recenzenci tomu:

PIOTR MORCINIEC – UNIWERSYTET OPOLSKI

JAN ORZESZYNA – UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II

ZBIGNIEW TEINERT – UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA

Spis treści Contents

JÓZEF WRÓBEL

Terapie genowe z perspektywy bioetycznej 7
A Bioethical Perspective on Gene Therapies

KRZYSZTOF GRYZ

Rozgrzeszenie po zabiegu *in vitro*. Głos w dyskusji 25
Absolution after *in vitro* Fertilization

AGNIESZKA KOTECKA

Prośba o śmierć – wołaniem o miłość.
Wybrane zagadnienia związane z prośbą chorego o eutanazję 37
A Request for Death – A Call for Love.
Selected Issues concerning the Request of the Sick for Euthanasia

JACEK JAN PAWŁOWICZ

Wazektomia – metoda „antykoncepcji” czy okaleczanie mężczyzn? 53
Vasectomy – A Method of „Contraception” or Mutilating Men?

JÓZEF ZABIELSKI

Aksjologiczne podstawy życia społecznego 65
The Axiological Foundations of Social Life

PAWEŁ BORTKIEWICZ

Solidarność z rodziną w kryzysie – wobec problemu pracy zawodowej kobiet 83
Solidarity with the Family in Crisis – Facing the Problem of Women’s Professional Work

IWONA ZIELONKA

Sieroctwo w Biblii 95
Orphanhood in the Bible

JACEK HADRYŚ

Cnota posłuszeństwa w dążeniu do komunii z Bogiem
bł. Matki Teresy z Kalkuty 105
The Virtue of Obedience in Striving after Communion with God
of Bl. Mother Teresa of Calcutta

SŁAWOMIR MAZUR

Posługa kapłańska według sługi Bożego biskupa Zygmunta Łozińskiego 121
Pastoral Ministry according to the Servant of God Bishop Zygmunt Łoziński

ANDRZEJ SZAFULSKI

Moralne zagadnienia pracy trenera sportowego 141
The Moral Issues of the Work of a Sport Coach

DIONIGI TETTAMANZI

- „A Ty widzisz trud i boleść” (Ps 10,14). List do Rodzin w sytuacjach próby 151
 „You note trouble and grief” (Ps 10:14). A Letter to Families in Situations of Trial

Sprawozdania

- W biegu historii – od Trydentu do przyszłości. Światowy Kongres Katolickich Teologów Moralistów, Trydent, 24-27 lipca 2010 – Janusz Podzielny* 167
- Sprawozdanie ze spotkania Stowarzyszenia Teologów Moralistów w ramach VIII Kongresu Teologów Polskich, Poznań, 16.09.2010 – Wojciech Surmiak 170

Recenzje

- Diritto e vita. Biodiritto, bioetica, biopolitica*, red. Francesco Lucrezi, Francesco Mancuso, wyd. Rubbettino, Soveria Mannelli 2010 (Jan Wolski) 173
- Kobiety w Chrystusie. W kierunku nowego feminizmu*, red. Michele Schumacher, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008 (Jarosław Kupczak) 180
- Marian Szymonik, *W kierunku demokracji personalistycznej*, Warszawa 2010, ss. 238 (Wiesław Szuta) 182
- Antoni Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, ss. 411 (Tadeusz Reroń) 184
- Poronienie. Zrozumieć rodziców po stracie*, red. Cyprian Klahs OP, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2010, ss. 256 (Tadeusz Reroń) 187
- Tomasz Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologiczno-moralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Wydawnictwo Dante-Media, Kraków 2010, ss. 336 (Jarosław Kupczak) 191
- Jacek Gniadek SVD, *Dwaj ludzie z Galicji. Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Fijorr Publishing Company, Warszawa 2010, ss. 336 (Zdzisława S. Specht-Abamiuk) 194

JÓZEF WRÓBEL

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Terapie genowe z perspektywy bioetycznej

A Bioethical Perspective on Gene Therapies

Przez długie wieki medycyna w formie praktyki pełnionej przez lekarza miała charakter doraźny. Skupiała się przede wszystkim na objawach choroby i dążyła do ich wyeliminowania. Starano się uśmierzać ból, łagodzić uciążliwość i minimalizować negatywne skutki. Sytuacja ta zaczęła się zmieniać w XX wieku. Znaczący postęp w naukach biologicznych, medycznych i technicznych umożliwił poznanie przyczyn chorób i patologii, a także zaowocował wypracowaniem metod i środków terapeutycznych. Ingerencje objawowe zostały uzupełnione o terapie przyczynowe. Jakkolwiek wiele udało się już osiągnąć w tej materii, to jednak leczenie całej gamy chorób nadal pozostaje poza możliwościami współczesnej medycyny. Dotyczy to zarówno chorób wrodzonych będących owocem defektów genetycznych, jak i lekoopornych, w tym infekcji wywoływanych przez zjadliwe wirusy i niektóre szczepy bakterii. Stąd nowe nadzieje w biomedycynie zdolnej sięgnąć do najgłębszych warstw ludzkiego organizmu, w których tkwi centrum sterujące jego funkcjonowaniem. Taki projekt można zrealizować przy pomocy terapii genowych.

I. PODSTAWY BIOLOGICZNE TERAPII GENOWEJ

Rozwój genetyki umożliwił poznanie podstawowych jednostek składowych żywego organizmu, mechanizmów jego ontogenetycznego rozwoju, przekazywania cech dziedzicznych, a także genetycznych zmian, w tym o cha-

¹ Por. np. G. Drewa, *Historia rozwoju genetyki*, w: *Podstawy genetyki dla studentów i lekarzy*, red. G. Drewa, T. Ferenc, Wrocław 2010², s. 1-9.

rakterze patologicznym. W dalszej kolejności genetyka stworzyła przestrzeń dla ingerencji w materiał dziedziczny, manipulowania nim, a także naprawy powstających błędów. W końcu zainicjowano program stworzenia mapy ludzkiego genomu. Wszystkie te osiągnięcia zaczęły budzić nadzieję na opracowanie nowoczesnych metod leczenia chorób przy pomocy terapii genowych.

1. Rozwój genetyki

Początki genetyki są związane z odkryciami dokonanymi w drugiej połowie XIX wieku, a następnie kontynuowanymi w XX wieku¹. Autorem pierwszych ważnych odkryć w tej materii był augustiański mnich żyjący na Morawach, Grzegorz Mendel (1822–1884). W latach 1865 i 1866 sformułował on prawa rządzące dziedziczeniem, z czasem nazwane „prawami Mendla”. W dniu 8 lutego 1865 przedstawił on wyniki swoich badań uczestnikom posiedzenia Towarzystwa Historii Naturalnej w Brnie, a w następnym roku opublikował pierwsze prace. Na docenienie swoich odkryć musiał jednak czekać 34 lata. Początkowo nie wywołały one większego zainteresowania wśród ówczesnych biologów. Istotne dla niniejszego studium jest odkrycie przez Mendla, że cechy dziedziczne pochodzą od tzw. jednostek dziedzicznych, które nazwał on „czynnikami dziedzicznymi”.

W 1869 roku Szwajcar Friedrich Miescher (1844–1895) odkrył kwasy nukleinowe i określił ich cechy biochemiczne. Nieco później mógł stwierdzić, że znajdują się one głównie w chromosomach.

„Czynniki” Mendla były przez naukowców różnie nazywane aż do 1909 roku, kiedy to duński botanik Wilhelm Ludvig Johannsen (1857–1927) użył po raz pierwszy terminu *gen*. Wciąż jednak nie wiadomo z całą pewnością, gdzie geny są ulokowane. Chromosomy odkryto już w 1880 roku, ale nie wiadomo, jaką rolę pełnią. Dopiero w 1911 roku amerykański zoolog Thomas Hunt Morgan (1866–1945) razem z Calvinem Blackmanem Bridgesem (1889–1938) i Alfredem Henrym Sturtevantem (1891–1970) dowiedli, że geny są ulokowane na chromosomach.

Początkowo naukowcy byli przekonani, że treści dziedziczne są zapisane w białkach. W 1944 roku biolodzy Oswald Avery, Colin MacLeod i Maclyn McCarty stwierdzili, że nośnikiem cech dziedzicznych jest kwas dezoksyrybonukleinowy (DNA). Bardzo ważne dla genetyki było przedstawienie przez Jamesa Watsona i Francisca Cricka 25 kwietnia 1953 roku molekularnej struktury tego kwasu (DNA)². Odkrycia te dały początek dynamicznemu rozwojowi genetyki molekularnej.

² Por. J.D. Watson, F.H.C. Crick, *Molecular Structure of Nucleic Acids: A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid*, „Nature” (1953) n. 171, s. 737-738.

22 grudnia 1955 roku cytogenetyk chińskiego pochodzenia, Joe-Hin Tijo (1916–2001), razem z szwedzkim biologiem i genetykiem Johanem Albertem Levanem (1905–1998) odkryli w Instytucie Genetyki Uniwersytetu w Lund (Szwecja), że zdrowe ludzkie komórki mają po 23 pary chromosomów, czyli razem 46. Wcześniej dominowało przekonanie, że jest ich 48³.

Następne lata są znaczone kolejnymi odkryciami. Z punktu widzenia terapii genowych ważny jest rok 1988, kiedy podjęto decyzję o rozpoczęciu Programu Poznania Ludzkiego Genomu (Human Genome Project). Program ten miał na celu poznanie całego kodu genetycznego człowieka. Znaczący udział w tym projekcie miał Craig Venter oraz założona przez niego firma genetyczna „The Institute for Genomic Research (TIGR)”, a od 1998 roku na „Celera Genomics”. W dniu 14 kwietnia 2003 roku międzynarodowy zespół naukowców ogłosił na konferencji w Bethesda (USA) oficjalne zakończenie prac nad dekodyfikacją ludzkiego genomu. Ostateczną jego wersję upubliczniono w 2004 roku. Jakkolwiek nie odkryto jeszcze wszystkich funkcji pełnionych przez poszczególne geny, to realizacja projektu bardzo ułatwiła pracę w zakresie poznania mutacji, rekombinacji i chorób o podłożu genetycznym, a także możliwości ich terapii⁴.

2. Rozwój mikrobiologii

Terapie genowe stały się możliwe dzięki serii paralelnych do rozwoju genetyki dokonań w zakresie mikrobiologii. Istotny był zwłaszcza rozwój bakteriologii i wirusologii.

2.1. Rozwój bakteriologii

Pierwsza grupa dokonań była związana z rozwojem bakteriologii. Bakterie zostały odkryte w 1686 roku przez holenderskiego przyrodnika Antoniego van Leeuwenhoeka. Zaobserwował on je przy pomocy mikroskopu, który sam skonstruował. Istoty te nazwał „animalcules”. W 1838 roku niemiecki lekarz, ginekolog, przyrodnik i zoolog, Christian Gottfried Ehrenberg (1795–1876), nazwał je bakteriami (z języka greckiego *baktērion* – pałeczka). Autorami ważnych odkryć w tej materii byli następnie Ludwik Pasteur (1822–1895) i Robert Koch (1843–1910).

³ Powszechnie publikacje podają jako datę odkrycia 1956 rok. Data ta pochodzi stąd, że cytowani naukowcy przedstawili swoje odkrycie w szwedzkim periodyku „Hereditas” 26 stycznia 1956 roku.

⁴ Por. J. Wróbel, *Uwarunkowania moralne poznania genomu człowieka*, w: *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2001, s. 111-127; tenże *Konsekwencje moralne poznania genomu człowieka*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001) z. 3, s. 151-165; J. Czarny, *Projekt Poznania Genomu Człowieka*, w: *Genom człowieka – największe wyzwanie współczesnej genetyki i medycyny molekularnej*, red. W. Krzyżosiak, Warszawa 1997, s. 13-36; J.R. Bradley, D.R. Johnson, B.R. Pober, *Genetyka medyczna*, red. T. Mazurczak, Warszawa 2009, s. 82-86.

W 1970 roku trzech naukowcy, W. Arber, D. Nathanson i O.H. Smith, odkryli w komórce bakterii enzymy restrykcyjne (zwane też endonukleazami, restryktazami, nukleazami komórkowymi)⁵. Współkonstruuje one system obronny tych mikroorganizmów przed wirusami. Rola endonukleaz w bakteriach polega na niszczeniu (rozpuszczaniu) sekwencji nukleotydowych obcego DNA, które zostało wprowadzone do ich komórek. Biologia zna aktualnie kilka tysięcy takich czynników, przy czym kilkaset z nich jest w użyciu. Dzięki swym właściwościom stały się one podstawowym narzędziem w inżynierii i terapii genetycznej. Pełnią one rolę „noża chirurgicznego” w zabiegach defragmentacji, rekombinacji i łączenia kodu genetycznego. Pierwszy taki zabieg przeprowadzono w 1973 roku. Był to faktyczny początek inżynierii genetycznej⁶.

2.2. Rozwój wirusologii

Druga grupa dokonań była związana z rozwojem wirusologii. Pierwsze przesłanki sugerujące istnienie wirusów uzyskał w 1892 roku rosyjski uczonej Dmitri Josifowicz Ivanowski (1864–1920). Udowodnił on, że w przefiltrowanym przez porcelanę soku z liści tytoniu chorego na mozaikę tytoniową był nadal obecny czynnik chorobowy zakażający tę roślinę. Sądził jednak, że tym czynnikiem jest szczególnie szczep bakterii. W tym przekonaniu trwał jeszcze długo, mimo że inni naukowcy mówili już o wirusach.

W 1898 roku podobne doświadczenia poczynił holenderski botanik i mikrobiolog Martinus Willem Beijerinck (1851–1931). Stwierdził on, że czynniki wywołujące chorobę nie są bakteriami; są od nich mniejsze i namnażają się tylko w żywych komórkach⁷. Wirusa powodującego mozaikę tytoniową wyizolowali po raz pierwszy w 1927 roku C.G. Vinson i A.W. Petre. Z kolei Wendell M. Stanley, korzystający z metody opracowanej przez J.H. Northropa, wyizolował w 1935 roku tego wirusa w krystalicznej postaci.

Z czasem poznano specyfikę wirusów, tak co do natury, jak i wewnętrznej struktury. Odkryto między innymi, że są one w stanie wnikać do wszystkich typów organizmów, zwierząt, roślin, bakterii. Zakażenie jest im potrzebne do byto-

⁵ Enzymy te posiadają również sinice. Por. P. Węgleński, M. Fikus, *Rekombinowanie i klonowanie DNA*, w: *Genetyka molekularna*, Warszawa 1995, s. 159, (cały s. 156-191); G. Drewa, D. Olszewska-Słonina, W. Bratkowska i in., *Inżynieria genetyczna*, w: *Postawy genetyki dla studentów i lekarzy*, red. G. Drewa, T. Ferenc, Wrocław 2010², s. 401 (cały s. 401-425); J.R. Bradley, D.R. Johnson, B.R. Pober, *Genetyka medyczna...*, dz. cyt., s. 34-36.

⁶ Por. P. Węgleński, M. Fikus, *Rekombinowanie i klonowanie DNA...*, dz. cyt., s. 159-161.

⁷ Por. H. Lechevalier, *Dmitri Josifowicz Ivanowski (1864-1920)*, „Bacteriological Reviews” 36 (1972) n. 2, s. 135-145; także <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC408320/pdf/bactrev00200-0002.pdf>

wania i rozmnażania się. W tym celu wykorzystują materiał genetyczny i mechanizmy kopiujące zawarte w jądrach komórek zakażanych organizmów⁸.

Wirusy stały się drugim podstawowym narzędziem inżynierii i terapii genetycznej. Zostają one bowiem wykorzystane jako tak zwane wektory, czyli biologiczne narzędzia służące wprowadzaniu odpowiedniej sekwencji DNA w ściśle określone miejsce materiału genetycznego komórki będącej przedmiotem ingerencji.

W roli wektora wykorzystuje się wirusy RNA (retrowirusy), wirusy DNA (adenowirusy), wirusy spokrewnione z adenowirusami, wirus opryszczki typu 1, wirusy zwane bakteriofagami (fagami), lentiwirusy, plazmidy DNA⁹. Inżynieria genetyczna zna jeszcze inne formy wektorów, między innymi kosmidy, liposomy, wektory ekspresyjne, wektory wahadłowe, sekrecyjne, sztuczne chromosomy drożdżowe (YAC), sztuczne chromosomy bakteryjne (BAC), sztuczny ludzki chromosom (HAC), elektroporację, mikroiniekcję dojądrową¹⁰.

II. PATOLOGICZNE ZMIANY W MATERIALE DZIEDZICZNYM

Zmiany w materiale dziedzicznym komórki nie należą do rzadkości. Niektóre z nich mają charakter ciągły, dziedziczny. Inne mają tylko charakter jednostkowy, powstają *de novo* w wolnej od błędów komórce. Zmiany dziedziczne mogą być wywołane przez mutacje i rekombinacje. Mogą się one dokonywać w obrębie genów i chromosomów¹¹.

Zmiany w obrębie genów mogą powstać w wyniku błędu w procesie replikacji DNA. Taki efekt mogą wywołać czynniki fizyczne, chemiczne lub biologiczne, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne dla komórki. Powstałe defekty

⁸ Por. *Wirusy*, dostęp: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Wirusy>

⁹ Są to małe koliste cząstki genów. Nie są one lokowane na chromosomach, ale w cytoplazmie komórki. Modyfikując przy pomocy enzymów restrykcyjnych ich materiał genetyczny można zmieniać właściwości komórki, do których są wprowadzane. Nad plazmidami prowadzi się prace od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, próbując je także wykorzystać w roli szczepionek najnowszej generacji, między innymi do zwalczania takich opornych wirusów, jak HIV; por. M.P. Morrow, D.B. Weiner, *Lecznicza moc DNA*, „Świat Nauki” (2010) n. 8 (228), s. 53-57.

¹⁰ Por. G. Drewa, D. Olszewska-Słonina, W. Bratkowska i in., *Inżynieria genetyczna...*, dz. cyt., s. 406-415; Por. P. Węgleński, M. Fikus. *Rekombinowanie i klonowanie DNA...*, dz. cyt., s. 161-171; K. Duniec, *Wirusowe nośniki genów w neurobiologii*, dostępny w internecie: http://www.ptbun.org.pl/archiw/nmwn04_duniec.pdf

¹¹ Por. G. Drewa, T. Ferenc, W. Bratkowska i in., *Zmienność i mutacje*, w: *Postawy genetyki dla studentów i lekarzy*, red. G. Drewa, T. Ferenc, Wrocław 2010², s. 280-286 (cały s. 279-324); J.R. Bradley, D.R. Johnson, B.R. Pober, *Genetyka medyczna*, red. T. Mazurczak, Warszawa 2009, s. 99-164; E. Fidziańska, J. Zaremba, *Genetyka*, w: *Patofizjologia*, red. S. Maśliński, J. Dyżewski, Warszawa 2007, s. 68-74 (cały s. 65-90).

mogą mieć cztery postacie. Polegają one na zamianie sekwencji nukleotydów w genie (dwie formy: tranzycja lub transwersja), na ich utracie (delecja) lub wstawieniu (insercja).

Następstwem takich zmian mogą być choroby monogenowe lub poligenowe. Do chorób monogenowych należy, na przykład, mukowiscydoza (nieprawidłowy gen na chromosomie 7) i niedokrwistość sierpowata (mutacja punktowa w genie kodującym hemoglobinę)¹². Zmiany (choroby) wielogenowe to między innymi choroba Alzheimera (zidentyfikowano trzy geny), autyzm, choroby sercowo-naczyniowe czy też cukrzyca typu 1.

Możliwe są także mutacje genów mitochondrialnych. Objawiają się one chorobami przede wszystkim tych tkanek, które zużywają najwięcej energii, jak na przykład tkanki mięśni czy tkanka nerwowa. Do takich chorób należy zanik nerwów wzrokowych Lebera, zespół Kearnsa–Sayrego czy inne miopatie¹³.

Aberracje chromosomowe mogą się dokonywać w gametach lub komórkach somatycznych. Mogą być dziedziczone lub w pewnym momencie powstać *de novo* w wolnej od nich komórce. Defekty te polegają na zmianie struktury chromosomu, liczby chromosomów lub na zwiększeniu ilości haploidalnego zestawu chromosomów. Przyczyną zmiany strukturalnej może być pęknięcie chromosomu. W jego wyniku może dojść do utraty jego części (delecja), jej odwrócenia (inwersja), przemieszczenia do innego chromosomu (translokacja), jego podwojenia (duplikacja) lub zamknięcia w postaci koła. W przypadku zmiany liczby chromosomów może dojść do zmniejszenia lub do zwiększenia diploidalnych chromosomów o pojedyncze haploidalne chromosomy. Są to tak zwane trisomie.

Aberracje te mogą dotyczyć autosomów, czyli chromosomów kodujących białka budulcowe komórki ciała. Ich efektem są takie choroby, jak zespół Pataua (dodatkowy chromosom 13), Edwardsa (dodatkowy chromosom 18), zespół Downa (dodatkowy chromosom 21). Aberracje te mogą też powstać w obrębie chromosomów płciowych. Mogą mieć postać nadliczbowego chromosomu Y u mężczyzny (XYY) lub trisomie chromosomu X u kobiet (XXX). Efektem aberracji w zakresie chromosomów płciowych są takie choroby, jak zespół Turnera (tylko jeden chromosom X; całkowity lub częściowy brak drugiego X) i Klinefeltera (XXY)¹⁴.

¹² Por. G. Drewa, *Zmienność i mutacje...*, dz. cyt., s. 286-288; E. Fidziańska, J. Zaremba, *Genetyka...*, dz. cyt., s. 68-93.

¹³ Por. E. Fidziańska, J. Zaremba, *Genetyka...*, dz. cyt., s. 74, 90; H. Bartel, *Embriologia*, Warszawa 2007⁴, s. 206-208; *Mitochondrialne DNA*, dostęp: http://pl.wikipedia.org/wiki/Mitochondrialne_DNA

¹⁴ Por. G. Drewa, *Zmienność i mutacje...*, dz. cyt., s. 288-293; J.R. Bradley, *Genetyka medyczna...*, dz. cyt., s. 99-104; E. Fidziańska, *Genetyka...*, dz. cyt., s. 68-90. *Choroby genetyczne*, dostęp: http://pl.wikipedia.org/wiki/Choroby_genetyczne

Zmiany w zakresie genotypu komórki wywołują również wirusy, zwłaszcza retrowirusy z genomem typu RNA. Po wnikięciu do komórki organizmu wywołują zmiany w jej materiale dziedzicznym. Zmiany te są efektem transkrypcji RNA wirusa na DNA (jako etapu w procesie namnażania się wirusa), które następnie integruje się z genomem komórki-gospodarza. Efektem tych zmian jest nierzadka transformacja komórek w kierunku nowotworzenia i w jego efekcie rozwój choroby nowotworowej¹⁵.

III. TERAPIE GENOWE – ASPEKT BIOMEDYCZNY

Organizmy mają duże zdolności obronne przed zmianami, zwłaszcza zagrażającymi zdrowiu i życiu. Dotyczy to już poziomu komórki i procesów dokonujących się z udziałem materiału dziedzicznego. Komórka posiada różne regulatory transkrypcji i ekspresji genów, mechanizmy kontroli cyklu komórkowego, a także mechanizmy naprawy uszkodzeń DNA. W tym ostatnim przypadku efektem procesu naprawczego jest zlikwidowanie błędów. W przypadku niemożności naprawy przeważnie dochodzi do apoptozy, czyli do procesu samozniszczenia komórki¹⁶.

System samonaprawczy komórki nie zawsze jest w stanie zaradzić zaistniałym zmianom lub je kontrolować, a tym samym naprawić powstałe w ich następstwie zmiany w zakresie budowy lub/i funkcji tkanki tworzącej dany organizm. Naprzeciw tym problemom wychodzi biomedycyna, stosująca terapie profilaktyczne, objawowe lub przyczynowe.

1. Terapie profilaktyczne

Najbardziej podstawowa forma zapobiegania chorobom genetycznym to profilaktyka, najczęściej w postaci obronnych wzmocnień i ochrony przed czynnikami generującymi mutacje. Klasyczną formą takiej profilaktyki jest z jednej strony troska o higienę i zdrowy tryb życia obejmujący czyste środowisko, unikanie wirusowych infekcji oraz ich zwalczanie, a z drugiej strony odpowiednia dieta (unikanie środków konserwujących, na przykład azotynu sodowego, wystrzeganie się pokarmów obfitujących w wolne rodniki, np. chipsy, frytki, krakersy, ciastka, sosy sałatkowe, a z drugiej strony spożywanie pokarmów boga-

¹⁵ M. Chorąży, S. Szala, *Udział genów w procesie nowotworzeni*, w: *Genetyka molekularna*, Warszawa 1995, s. 391-393; J.R. Bradley, *Genetyka medyczna...*, dz. cyt., s. 152, 165; T. Ferenc, K. Gałgan, *Terapia genowa*, w: *Postawy genetyki dla studentów i lekarzy*, red. G. Drewa, T. Ferenc, Wrocław 2010², s. 439; *Wirusy onkogenne*, dostępny: http://pl.wikipedia.org/wiki/Wirusy_onkogenne

¹⁶ Por. G. Drewa, *Zmienność i mutacje...*, dz. cyt., s. 301-313.

tych w przeciwutleniacze – antyoksydanty pokarmowe), stronięcie od czynników toksycznych i mutagennych (np. barwniki akrydynowe, związki alkilujące, dym papierosowy, azbest, promieniowanie jonizujące, promienie alfa, beta i gamma)¹⁷. Do tej grupy zapobiegania należy też zaliczyć unikanie ekspozycji skóry na silne ultrafioletowe promienie (opalenie na słońcu czy w solarium), które wywołują kancerogenetyczne zmiany w postaci czerniaka.

Aktywną formą zapobiegania genetycznym zmianom jest też bezpośrednio podawanie deficytowych składników lub wzbogacanie żywności w składniki służące utrzymaniu zdrowia genetycznego. Przykładem może być dodawanie do żywności wspomnianych przeciwutleniaczy czy też kwasu foliowego (witamina z grupy B, najczęściej utożsamiana z witaminą B₉), który zmniejsza występowanie wad wrodzonych, a zwłaszcza cewy nerwowej (bezmózgowia, rozszczepu kręgosłupa)¹⁸. Inną formą prewencji jest poradnictwo genetyczne, zwłaszcza jeżeli istnieją określone przesłanki po temu, że dana osoba może być utajonym nosicielem chorób dziedzicznych.

2. Terapie objawowe

Terapie objawowe korzystają przede wszystkim z całego spektrum działań, które mają na celu poprawę jakości życia. Punktem wyjścia dla terapii jest zawsze odpowiednia diagnoza i opieka nad osobą chorą. Opieka ta obejmuje towarzyszenie w postaci „kojących” relacji ludzkich, solidarną pomoc pozwalającą ograniczyć fizyczną czy/i umysłową niepełnosprawność, a także organizowanie szkół życia z kursami życiowej samodzielności i możliwych form pracy. W przypadku zaburzeń psychicznych adekwatną odpowiedzią jest psychoterapia w całej gamie poznanych metod.

W wielu przypadkach możliwe jest leczenie zastępcze lub wspomagające w postaci ćwiczeń i aplikacji specyfików zapobiegających, minimalizujących lub blokujących wzrost objawów choroby (np. podawanie hormonu wzrostu w przypadku zespołu Pradera–Willeigo; podawanie blokerów spowalniających poszerzenie aorty w przypadku zespołu Marfana; podawanie specjalnego hormonu powodującego wzrost czynnika krzepnięcia, preparatów zawierających czynnik krzepnięcia lub rekombinowanego czynnika krzepnięcia pochodzenia ludzkiego w przypadku hemofilii) oraz uzupełniających niedobór takich związków organicznych, jak hormony (np. w przypadku zespołu Turnera). W niektórych przy-

¹⁷ Liczba mutagenów jest pokaźna. Jak już wcześniej podkreślono mają one naturę fizyczną, chemiczną i biologiczną (por. G. Drewna, *Zmienność i mutacje...*, dz. cyt., s. 293-301).

¹⁸ Por. J. Blicharski, *Kwas foliowy*, w: *Medyczny słownik encyklopedyczny*, red. M. Barczyński, J. Bogusz, Kraków 1993, s. 189; M. Ropacka, *Żywność kobiet ciężarnych*, w: *Położnictwo i ginekologia*, red. G.H. Bręborowicz, t. 1, Warszawa 2008, s. 74-75.

padkach poprawę zdrowia osiąga się na drodze ingerencji chirurgicznych korygujących lub transplantacyjnych (np. operacyjne usuwanie polipów jelit, transplantacja szpiku kostnego w przypadku zespołu Huntera i zespołu Wiskotta–Aldricha, transplantacja nerki w przypadku zespołu Alporta). W innych przypadkach stosuje się leczenie wspomagające (np. dializa w przypadku zespołu policystycznych nerek, także przeszczep nerki)¹⁹.

3. Terapie przyczynowe

Wskazane wyżej metody terapeutyczne mają zasadniczo charakter doraźny. Nie są więc one w stanie osiągnąć przyczyn patologii. W takich przypadkach skuteczną metodą byłaby terapia przyczynowa, czyli terapia genowa.

3.1. Typy terapii przyczynowych

Leczenie przyczynowe może mieć trzy formy: a) selekcji gamet, b) terapii komórek linii płciowej, c) terapii zarodkowej i d) terapii somatycznej.

a) Selekcja gamet

Z medycznego punktu widzenia możliwa jest selekcja żeńskich gamet bazująca na diagnozie materiału genetycznego ciała kierunkowego pierwszego (PB1), zwanego też polocytem pierwszym – powstałego w wyniku wczesnego podziału mejotycznego komórki jajowej i zawierającego połowę jej garnituru chromosomowego wraz z chromosomem płciowym X. Diagnoza ta umożliwia w dalszej kolejności dobór w procesie prokreacyjnym komórek wolnych od defektów. Badanie ciała PB1 ma jednak ograniczoną wartość, gdyż pierwszy podział nie jest jeszcze decydujący dla materiału genetycznego jajeczka. W miarę pełna ocena domaga się również diagnozy polocytu drugiego – ciała kierunkowego drugiego (PB2). W praktyce ciało to pobiera się dopiero po zapłodnieniu z użyciem metody *in vitro*²⁰. Niektóre publikacje zapowiadają również testy gamet męskich²¹. Teoretycznie możliwa jest naprawa zdefektowanego genu w badanych gametach. Praktycznie jest ona nie tylko trudna do przeprowadzenia, ale i obciążona dużym ryzykiem.

Możliwa jest już teraz selekcja gamet zmierzająca do wyboru komórki z odpowiednim chromosomem płciowym. Dobór ten ma na uwadze preselekcję płci

¹⁹ Por. J.R. Bradley, D.R. Johnson, B.R. Pober. *Genetyka medyczna...*, dz. cyt., s. 99-164; E. Fidziańska, *Genetyka...*, dz. cyt., s. 91-92.

²⁰ Por. P. Marianowski, L. Bablok, *Diagnostyka przedimplantacyjna*, w: *Diagnostyka prenatalna z elementami perinatologii*, red. M. Wielgoś, Gdańsk 2009, s. 31.

²¹ Por. tamże, s. 32; także cytowany przez nich artykuł Y.J. Menezo, R. Frydman, *Preimplantation Genetic Diagnosis*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” (2004) n. 21, s. 7-9.

dziecka, jako że niektóre choroby dziedziczne są związane z płcią osoby (z defektami na chromosomie płciowym X). Dotyczy to takich chorób, jak na przykład, hemofilia²², dystrofia mięśniowa Duchenne'a²³, zespół Retta²⁴, zespół Lescha–Nyhana²⁵.

b) Terapia linii płciowej

Ten typ terapii polega na naprawie genów w komórkach uczestniczących w gametogenezie (oogenezie lub spermatogenezie). W jej efekcie organizm produkowałby komórki płciowe, czy to męskie, czy też żeńskie, wolne od błędów genetycznych.

c) Terapia zarodkowa

Możliwa jest diagnoza preimplantacyjna ludzkiego zarodka, a po stwierdzeniu defektu zastosowanie terapii genowej. Celem przeprowadzenia diagnozy odrywa się od zarodka na etapie wczesnej moruli jeden lub dwa blastomery bądź też pobiera się z zarodka w stadium blastocysty kilkanaście komórek, i poddaje je genetycznemu screeningowi²⁶. W przypadku stwierdzenia aberracji zarodek może być zniszczony lub poddany procesowi terapeutycznemu. Dla wielu specjalistów prostszym i powszechnie stosowanym rozwiązaniem jest stworzenie nowego zarodka z nadzieją, że będzie on wolny od błędów.

Sama terapia, jeżeli byłaby możliwa i dopuszczalna etycznie, miałyby wielorakie dobroczynne skutki. Wolny od dziedzicznych zmian byłby nie tylko pacjent–zarodek, ale także ewentualne jego przyszłe potomstwo. Tym samym zostałby położony kres dziedzicznemu przekazywaniu mutacji genowej czy aberracji chromosomowej. Nie uchroniłoby to jednak przed błędami powstającymi *de novo*.

d) Terapia somatyczna

Jest ona dokonywana na komórkach tkanek lub narządów organizmu (z wyłączeniem komórek linii płciowej), tak osoby dorosłej, jak i dziecka w okresie prenatalnym (wewnątrzmaciczna terapia genowa). Tego typu procedura zakłada

²² Jej nosicielem jest z reguły kobieta, a chorują mężczyźni (synowie tej kobiety).

²³ Podobnie, jak w przypadku hemofilii, jej nosicielką jest matka, a zapadają na nią prawie wyłącznie chłopcy.

²⁴ Stanowi częstą przyczynę obniżenia poziomu rozwoju intelektualnego u dziewczynek i jest zaliczany do kręgu autystycznego.

²⁵ Także w tym przypadku nosicielem jest kobieta. Zespół objawia się zaś u połowy męskiego potomstwa tej kobiety.

²⁶ Por. P. Marianowski, *Diagnoza preimplantacyjna...*, dz. cyt., s. 31.

diagnozę prenatalną w różnych jej formach lub screening osoby dorosłej, a następnie proces naprawczy materiału dziedzicznego.

Jedna forma tej procedury polega na leczeniu poza organizmem wcześniej pobranych od pacjenta komórek (metoda *ex vivo*). Po terapii są one ponownie transferowane do jego organizmu. Druga metoda polega na terapii bezpośrednio w organizmie pacjenta (*in vivo*). Prawidłowy gen jest wprowadzany bezpośrednio do komórek leczonej tkanki czy leczonego narządu.

3.2. Schemat proceduralny terapii genowej

Wspomniane terapie przyczynowe, z wyjątkiem selekcji gamet, polegają na naprawianiu zdefektowanych genów poprzez iniekcje do komórek (najczęściej do ich jąder, ale nie tylko) poprawnych sekwencji nukleotydów. Terapię tę przeprowadza się przy pomocy wspomnianych już wcześniej wektorów. Taką rolę pełni najczęściej odpowiedni typ wirusa (najczęściej retrowirusy RNA i adenowirusy DNA), którego w procesie przygotowawczym pozbawiono genów odpowiedzialnych za jego zjadliwość.

Prawidłowy gen wprowadza się do wirusa–wektora, a on infekując leczone komórki, wprowadza do nich wolną od błędu sekwencję nukleotydów. Retrowirus (także wirus HSV–1, czyli wirus opryszczki typu 1) po wnikięciu do komórki dokonuje transkrypcji posiadanego (zmodyfikowanego) genomu na DNA, które następnie integruje się z DNA komórki gospodarza, dokonując procesu jego naprawy. Retrowirusy są stosowane najczęściej w leczeniu komórek, które się mnożą. Stąd terapia ma przeważnie charakter trwały. Adenowirusy (także wirusy z nimi stowarzyszone) wprowadzają poprawny gen do cytoplazmy leczonych komórek gospodarza bez integrowania się z ich DNA lub integrując się z nimi bardzo opornie. Wprowadzone sekwencje nukleotydów funkcjonują więc poza chromosomami zainfekowanej komórki, przez co ich skuteczność jest krótkotrwała, nie jest przekazywana. Stąd mogą być one stosowane w dzielących się komórkach, np. tkanki neuronowej²⁷. Jak już wcześniej wspomniano, możliwe jest też korzystanie z innych wektorów.

Przedstawione terapie pozostają jak na razie w sferze studiów i eksperymentów. Napotyka ona na poważne trudności techniczne i trudne do przewidzenia skutki. Dotyczy to między innymi efektów wywołanych przez wektory. Inne, poważne – jak na razie – ograniczenie terapii genowej, to możliwość leczenia wyłącznie chorób monogenowych²⁸.

²⁷ J.R. Bradley, *Genetyka medyczna...*, dz. cyt., s. 164-166.

²⁸ Por. E. Fidziańska, *Genetyka...*, dz. cyt., s. 92-93.

IV. TERAPIE GENOWE – ASPEKT ETYCZNY

Troska o zdrowie, czy to w formie prewencji, terapii, czy łagodzenia objawów, zasługuje na pełne uznanie etyczne. Zdrowie stanowi jedną z najbardziej fundamentalnych wartości egzystencjalnych człowieka, i to nie tylko w wymiarze jednostkowym – dobrego samopoczucia, braku zniewalających ograniczeń, ale także w wymiarze społecznym – możliwości pełnego uczestnictwa w życiu wspólnoty ludzkiej, w jej dobru wspólnym i urzeczywistniania osobowych praw. Na pozytywną ocenę zasługują zwłaszcza te terapie, które nie tylko zadawalają się ograniczeniem zdrowotnie niekorzystnych objawów chorób i patologii, ale sięgają do samych ich przyczyn, zapobiegają ich powstawaniu, skutecznie uwalniają od nich i zabezpieczają przed ich nawrotami. Z tej perspektywy terapia genowa rysuje się nie tylko jako obiecujący projekt biomedyczny, ale także jako godny poparcia cel cywilizacyjnych dążeń.

Tych ogólnych stwierdzeń nie można jednak odnieść do wszystkich form i środków terapii genowej. W szczegółowej ocenie nie można automatycznie usankcjonować wszystkich dostępnych metod, mając na uwadze wyłącznie ich dobroczynne skutki w wymiarach ogólnospołecznych czy też przyszłościowych. W ramach projektu biomedycznego i jego konkretnej realizacji beneficjentem terapii musi być zawsze konkretny człowiek, gdyż każdy przedstawiciel rodzaju ludzkiego od chwili poczęcia cieszy się taką samą godnością osobową i konsekwentnie jest równym podmiotem praw. Konsekwentnie cieszy się on niezbywalnym prawem do życia i przysługuje mu pełna nienaruszalność cielesna. Szacunek należny jego godności domaga się też, aby był on zawsze traktowany podmiotowo i nie był sprowadzony do poziomu przedmiotu podlegającego dominacji lub arbitralnym decyzjom innych osób, zwłaszcza jeżeli nie jest w stanie wyrazić swojego sprzeciwu ani dochodzić swoich praw.

1. Terapia genowa komórek linii płciowej, gamet i ludzkiego zarodka

Z uwagi na moralny obowiązek poszanowania godności każdej bez wyjątku ludzkiej istoty negatywnie muszą być ocenione wszystkie te metody, które w ramach ich realizacji korzystają z metody *in vitro*²⁹. Nie bez znaczenia dla tej oceny są również wyniki badań, które wykazują, że procedura technicyzowanej prokreacji jest źródłem poważnych problemów zdrowotnych dla dzieci i dla ich matek. Korzystanie z tej metody jest też sprzeczne zasadami deontologii lekarskiej. Z jednej strony chce się bowiem leczyć patologie, a z drugiej strony korzysta się z technik, które stają się źródłem nowych, poważnych chorób lub przynajmniej naraża się na nie człowieka³⁰.

²⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcji «Dignitas personae» dotyczącej niektórych problemów bioetycznych*. Rzym 2008, n. 26.

³⁰ Por. A. Filipowicz, *Biomedyczne kontrowersje wokół zapłodnień in vitro*, „Studia Bobola-

Przekroczenie powyższego aksjologicznego Rubikonu z pogwałceniem fundamentalnych wartości etycznych nie oznacza, że wszystkie dalsze techniki diagnostyczne i terapeutyczne nie budzą żadnych dodatkowych moralnych zastrzeżeń.

Etyczna ocena terapii genowej na komórkach linii płciowej uczestniczących w gametogenezie (oogenezie i spermatogenezie), na komórkach płciowych i na ludzkim embrionie, nie może też pominąć ich skutków dla potomstwa zrodzonego w przyszłości z rodziców noszących w sobie skorygowane w terapii geny; w dalszej perspektywie w ogóle dla przyszłych pokoleń. Tego typu terapie mają cały czas charakter eksperymentalny, a leczenie uznane za rutynowe jeszcze długo nie będzie możliwe. Realne ryzyko poważnego błędu w czasie procedury i nieprzewidywalność skutków, nie zawsze ujawniających się doraźnie, podważają sens takich praktyk. Stąd też uważa się, że omawiane zabiegi na liniach komórek płciowych, gametach i embrionach są nieetyczne³¹. Powyższa ocena nie jest jednak ostateczna. Może się ona zmienić w przypadku terapii komórek linii płciowej, jeżeli w wyniku rozwoju nauk biologicznych techniki te staną się wolne od ryzyka. Pozostałe dwie terapie pozostaną zawsze nieetyczne ze względu na konieczność stosowania metody *in vitro*.

Taki stosunek do działań na materiale genetycznym prezentuje oficjalne nuczanie Kościoła katolickiego. W *Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary «Dignitas personae» dotyczącej niektórych problemów bioetycznych* stwierdza się:

Wszelkie zmiany genetyczne, dokonane w komórkach zarodkowych osobnika, zostają przeniesione na jego ewentualne potomstwo. Zważywszy, że ryzyko związane z każdą manipulacją genetyczną jest wysokie i jak dotąd trudne do kontrolowania, przy obecnym stanie badań działanie powodujące przechodzenie na potomstwo potencjalnych szkód, nie jest moralnie dopuszczalne. Rozważając hipotezę stosowania terapii genowej na embrionach, należy dodać, iż technikę tę można stosować jedynie w kontekście zapłodnienia *in vitro*, co pociąga za sobą wszelkie związane z tym obiektywnie natury etycznej. Z tych względów więc należy stwierdzić, iż – w chwili obecnej – terapia genowa komórek zarodkowych, we wszystkich swoich formach, jest moralnie niedopuszczalna³².

W analogiczny sposób ocenia omawiane procedury *Kodeks Etyki Lekarskiej*:

Lekarz nie może uczestniczyć w czynnościach mających na celu wywoływanie dziecięcych zmian genetycznych u człowieka³³.

num” (2009) n. 1, s. 203-211; J. Wróbel, *Prokreacja technicyzowana – wyzwania etyczne*, „Roczniki Teologii Moralnej” 1 (56) (2009), s. 186-198.

³¹ Por. np. T. Ferenc, K. Gałgan, *Terapia genowa...*, s. 437; J.R. Bradley, *Genetyka medyczna...*, dz. cyt., s. 164-165.

³² Nr 26.

³³ Naczelna Izba Lekarska, *Kodeks Etyki Lekarskiej*, Toruń, 20 września 2003 r., rozdz. II b: *Ludzki genom*, art. 51h, p. 4.

Na dodatkową negatywną ocenę zasługują te formy ingerencji czy też eksperymentów, w których byłoby niszczone ludzkie życie lub istniałoby zbyt duże ryzyko naruszenia integralności, czy to oocytu (w przyszłości także plemnika), czy też struktury biologicznej człowieka na etapie embrionalnym. Powyższe zastrzeżenia odnoszą się, na przykład, do genetycznego screeningu, który zakłada pobranie pierwszego ciała kierunkowego z oocytu (zanim nie zostanie ono „wyrzucone” z oocytu pierwszego rzędu) lub drugiego ciała kierunkowego pobieranego z zapłodnionego już oocytu, czy też komórek z embrionu w stadium blastocysty. Jak długo istnieje realne ryzyko uszkodzenia komórki jajowej, która zostanie wykorzystana w procesie zapłodnienia, a jeszcze bardziej rozwijającego się już embrionu, taka procedura musi budzić moralny sprzeciw³⁴. Negatywna ocena wynika ponadto ze stosowania wspomnianej już wielokrotnie metody *in vitro*. Tej oceny nie jest w stanie zmienić fakt, że obydwa polocyty wykorzystane w badaniu nie uczestniczą w procesie prokreacyjnym, nie mają wpływu na jego przebieg, a ich pobranie nie wpływa szkodliwie na rozwój zarodka³⁵. Negatywnie musi być oceniona również taka diagnoza, której towarzyszyłby zamiar zniszczenia ludzkiego zarodka czy płodu obarczonego defektem genetycznym lub rozwijającego się nieprawidłowo³⁶.

Z etycznego punktu widzenia niedopuszczalna jest ta forma diagnozowania ludzkiego zarodka, która zakłada pobranie od niego na etapie wczesnej moruli jednego czy ewentualnie kilku blastomerów. Oceny tej nie zmienia fakt, że przeprowadzone badania nie wykazały negatywnych skutków takiego zabiegu dla zarodka³⁷. Negatywna ocena wynika stąd, że na tym etapie rozwoju komórki zarodka (blastomery) posiadają zdolności totipotencjalne. Oznacza to, że oddziele-

³⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania «Donum vitae». Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Rzym 1987, n. I, 5: „Metodyczne obserwacje lub doświadczenia, które przyczyniają się do szkody lub powodują poważne i nieproporcjonalne wielkie niebezpieczeństwo dla embrionów uzyskanych w próbówce, są z moralnego punktu widzenia niedozwolone [...]”.

³⁵ Por. P. Marianowski, *Diagnostyka przedimplantacyjna...*, dz. cyt., s. 31-32.

³⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania «Donum vitae». Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Rzym 1987, n. I, 2: „Czy diagnoza przedporodowa jest moralnie dopuszczalna? [...] Diagnoza przedporodowa sprzeciwia się prawu moralnemu, gdy w zależności od wyników prowadzi do przerywania ciąży. Badania stwierdzające istnienie jakiejś deformacji płodu lub choroby dziedzicznej nie powinny pociągać za sobą wyroku śmierci. Kobieta zatem, która poddałaby się diagnozie przedporodowej ze zdecydowaną intencją przerywania ciąży w wypadku, gdyby wynik diagnozy stwierdził istnienie deformacji lub anomalie, dopuściłaby się czynu niegodziwego. Podobnie działaliby w sposób przeciwny zasądom moralnym małżonek, krewni lub ktokolwiek inny, gdyby doradzali lub zmuszali kobietę w ciąży do podjęcia badań przedporodowych w celu ewentualnego przerywania ciąży. Byłby również odpowiedzialny za niegodziwą współpracę specjalista, który, przeprowadzając badania czy podając jego wyniki, rozmyślnie przyczyniłby się do spowodowania lub sprzyjania powiązaniom między badaniami przedporodowymi a przerywaniem ciąży”.

³⁷ Por. P. Marianowski, *Diagnostyka przedimplantacyjna...*, dz. cyt., s. 32.

nie chociaż jednej z nich od całości inicjuje (z dużym stopniem prawdopodobieństwa) początek nowej istoty ludzkiej – monozygotycznego bliźniaka. Zniszczenie w procesie screeningu takiej komórki, czy też stworzonej na jej bazie linii komórkowej, oznacza po prostu zniszczenie ludzkiej istoty, albo przynajmniej wewnętrzną akceptację takiej możliwości przez pobierającego i prowadzącego screening³⁸.

2. Terapia genowa na poziomie komórek somatycznych

Dużo prościej przedstawia się ocena moralna terapii genowej komórek somatycznych tkanek i organów (z wyjątkiem omówionych już komórek linii płciowej). Tego typu zabiegi

[...] są z zasady moralnie godziwe. Zabiegi te mają na celu przywrócenie normalnej konfiguracji genetycznej człowieka lub usunięcie uszkodzeń spowodowanych przez anomalie genetyczne bądź też inne związane z nimi patologie³⁹.

Pozytywna ocena dotyczy terapii przeprowadzonej zarówno na osobie dorosłej, jak i na dziecku, czy to przed urodzeniem, czy też po urodzeniu. W obydwu przypadkach konieczne jest jednak działanie z dużym profesjonalizmem, zachowanie odpowiedniego stopnia ostrożności i unikanie nieproporcjonalnego ryzyka.

3. Trudności i ryzyko w terapii genowej z perspektywy etycznej

Pomimo nieraz szumnie prezentowanych w mass mediach osiągnięć z zakresu genetyki i budzonych nadziei w zakresie terapii genowej, w praktyce medycyna nie może się pochwalić znaczącymi sukcesami. Terapia ta, jak na razie, nie weszła do normalnej praktyki klinicznej i nie stała się rutynową metodą. Trudno też przewidzieć jej przyszłość. Zanim dokona się w niej istotny postęp i zostanie ona uwolniona od niedoskonałości, z etycznego punktu widzenia priorytet mają terapie profilaktyczne i objawowe.

Powodem zaanonsowanych ograniczeń są trudności techniczne i duże ryzyko związane z taką procedurą. Stąd też ma ona ciągle charakter eksperymentalny. Konsekwentnie chęć jej przeprowadzenia zakłada spełnienie szeregu wymagań etycznych: winna być ona zatwierdzona przez kompetentne komisje bioetycz-

³⁸ Proces ten dokonuje się spontanicznie w naturze na pewnym etapie embrionalnego rozwoju człowieka (także innych ssaków), dając początek życia monozygotycznych bliźniaków. Jakkolwiek niektóre publikacje stwierdzają, że taką zdolność zachowuje tylko pewna część blastomerów (do 15% w przypadku królików czy owiec), to jednak nigdy nie wiadomo, która komórka taką zdolność posiada. Por. D. Krebs, *Keimbahnintervention*, w: *Lexikon der Bioethik*, red. W. Korff, L. Beck, P. Mikat, t. 2, Gütersloh 1998, s. 347; D. Krebs, *Embryonenforschung*, w: tamże, t. 1, s. 559.

³⁹ Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja «Dignitas personae» dotyczącej niektórych problemów bioetycznych*, Rzym 2008, n. 26.

ne, muszą być dokonane analizy w wymiarach teoretycznych, pożądane jest – jeżeli to możliwe – przeprowadzenie symulacji komputerowych, a także ich przetestowanie na zwierzętach.

Zgodnie z ogólnymi zasadami etycznymi, takich eksperymentów o charakterze badawczym nie można prowadzić na osobach niezdolnych do wyrażenia zgody (w tym również na ludzkich embrionach i płodach)⁴⁰ i na osobach ubezwłasnowolnionych. Byłby to akt uprzedmiotowienia ludzkiej osoby – zredukowanie jej do poziomu królika doświadczalnego. Zgodnie z wymogami etyczno-prawnymi, osoba wyrażająca zgodę na udział w eksperymencie musi być dobrze poinformowana o naturze procedury, jej celu, przebiegu i możliwych zagrożeniach. Musi ona też mieć możliwość wycofania się w każdym momencie z udziału w takim doświadczeniu. Ryzyko, które z etycznego punktu widzenia jest możliwe do zaakceptowania, może dotyczyć wyłącznie czynników wcześniej nieprzewidywalnych. Nieetyczne jest bowiem prowadzenie eksperymentu, jeżeli przewiduje się negatywne skutki dla zdrowia lub istnieje bezpośrednie zagrożenie dla życia⁴¹.

Obok wspomnianych trudności technicznych, poważne ryzyko związane z takim eksperymentem wynika także z braku dostatecznej pewności, co do zachowania wirusów wykorzystanych w roli wektora. W świetle niektórych publikacji omawiana terapia przyniosła początkowo pozytywne wyniki⁴². Niemniej niebezpieczeństwo negatywnych skutków wywołanych właśnie przez wirusy, włącznie z realnym zagrożeniem dla życia pacjenta, jest bardzo duże. Potwierdziły to dotychczasowe niepowodzenia w tego typach eksperymentach⁴³.

⁴⁰ Por. np. Jan Paweł II, *Encyklika «Evangelium vitae»*, Rzym 1995, n. 63; Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania «Donum vitae»*, Rzym 1987, n. I, 4; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, Rzym 1995, n. 82: „Żaden cel, nawet sam w sobie szlachetny, jak przewidywana użyteczność dla nauk, dla innych istot ludzkich i dla społeczeństwa, nigdy nie może usprawiedliwić doświadczenia na embrionie lub żywym płodzie, zdolnym do przeżycia lub nie, w łonie matki lub poza nim. Dobrowolna zgoda, normalnie wymagana dla klinicznego doświadczenia na dorosłym, nie może być udzielona przez rodziców. Rodzice nie mogą dysponować ani integralnością fizyczną, ani życiem dziecka, które ma się narodzić. [...] Użycie embrionu lub płodu ludzkiego jako przedmiotu czy narzędzia eksperymentu stanowi przestępstwo wobec godności istot ludzkich. [...] Praktyka podtrzymywania przy życiu embrionów ludzkich w łonie lub w probówce, w celach doświadczalnych czy handlowych, całkowicie sprzeciwia się godności ludzkiej”.

⁴¹ Por. Naczelna Izba Lekarska, *Kodeks Etyki Lekarskiej*, Toruń, 20 września 2003, art. 41a-51; M. Safjan, *Prawo i medycyna. Ochrona praw jednostki a dylematy współczesnej medycyny*, Warszawa: 1998, s. 166-205; A. Wnukiewicz-Kozłowska, *Eksperyment medyczny na organizmie ludzkim w prawie międzynarodowym i europejskim*, Warszawa 2004.

⁴² Próby takich terapii genowych przeprowadził w 1990 roku w USA zespół W.F. Andersona. Do krwi kilkorga dzieci z ciężkim zespołem niedoboru odporności wprowadzono zmodyfikowane limfocyty. W roli wektora użyto retrowirusa z genem ADA. Terapia miała zakończyć się sukcesem w przypadku Ashanti de Silva (por. T. Ferenc, *Terapia genowa...*, dz. cyt., s. 441 (cały s. 437-445); E. Fidziańska, *Genetyka...*, dz. cyt., s. 93).

⁴³ Por. J.R. Bradley, *Genetyka medyczna...*, dz. cyt., s. 166-167. Tak było, na przykład,

Brak jednoznacznie pozytywnych efektów terapii genowych i odnotowane negatywne konsekwencje przeprowadzonych prób dyskwalifikują je na obecnym etapie badań. Nie oznacza to jednak apriorycznego ich wykluczenia i zarzucenia. Potrzebne są dalsze badania i eksperymenty.

W świetle zasad etycznych nie można też wykluczyć prób użycia tych terapii na obecnym etapie. Możliwa jest bowiem ingerencja eksperymentalna, to znaczy przeprowadzenie eksperymentu terapeutycznego. Takie leczenie jest możliwe wtedy, kiedy wszystkie inne metody i specyfiki już sprawdzone zawiodły, a pacjent znalazł się w sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia. Za jego zgodą, czy też prawnego opiekuna, można zastosować procedurę, która jeszcze nie jest do końca poznana, nie jest jeszcze pewna, z którą jest związane nawet pewne ryzyko, ale jednak, bazując na posiadanej wiedzy i zebranych doświadczeniach, można mieć uzasadnioną nadzieję, że może ona mieć dobroczynne skutki. Taką terapię dopuszcza bioetyka inspiracji katolickiej. W cytowanej *Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary «Dignitas personae» dotyczącej niektórych problemów bioetycznych* stwierdza się:

Zważywszy na fakt, że terapia genowa może pociągać za sobą znaczne ryzyko dla pacjenta, należy przestrzegać głównej zasady deontologii, według której przed podjęciem zabiegu terapeutycznego należy upewnić się, że wiążące się z nim ryzyko dla zdrowia pacjenta lub dla jego zasadniczej integralności nie będzie nadmierne lub nieproporcjonalne w stosunku do zagrożeń związanych z patologią, którą zamierza się leczyć. Potrzebna jest również zgoda poinformowanego o wszystkim pacjenta lub jego prawnego opiekuna⁴⁴.

Analogiczną normę stanowi Kodeks Etyki Lekarskiej:

Lekarz przeprowadzając eksperyment leczniczy nie może narażać pacjenta na ryzyko w istotnym stopniu większe niż to, które grozi osobie nie poddanej temu eksperymentowi⁴⁵.

w próbie leczenia niewydolności wątroby J. Gelsingera w USA. W wyniku próby terapii przeprowadzonej w 1999 roku pacjent zmarł kilka dni po terapii w wyniku wielonarządowej niewydolności i komplikacji będących następstwem reakcji immunologicznej wywołanej przez zastosowany adenowirus. Z kolei dzieci, którym próbowano naprawić gen odpowiedzialny za niedobór odporności przy pomocy retrowirusa, zachorowały na białaczkę.

⁴⁴ Nr 26; por. także Jan Paweł II, *Encyklika «Evangelium vitae»*, Rzym 1995, n. 63; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania «Donum vitae»*, Rzym 1987, nr I, 4; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, Rzym 1995, n. 82. Szerzej o powyższej zasadzie, która ma swoją dłuższą tradycję: por. J. Wróbel, *Czy Kościół jest przeciwny eksperymentom w medycynie?* w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1997, s. 445-452.

⁴⁵ Naczelna Izba Lekarska, Toruń, 20 września 2003 r., art. 42a, p. 1.

Taką opinię podzielają również genetycy. Elżbieta Fidziańska i Jacek Zaremba konkludują, że „na takie próby wydaje się zezwolenie jedynie w przypadkach chorób prowadzących nieuchronnie do zgonu, które nie poddają się żadnemu innemu leczeniu”⁴⁶.

SUMMARY

The development of gene therapies is a source of new hopes in medicine. These therapies can be of a preventive, symptomatic or causal character. The latter can have four forms: selection of gametes, therapies of cells of the gender line, embryonic therapy and somatic therapy.

Because of the moral duty to respect the dignity of every person all methods using „in vitro” must be negatively evaluated. Likewise negative evaluation is to be applied to these forms of intervention or else experiments in which human life would be destroyed or there would exist too great a risk of the violation of the integrity of the oocyte (in the future also the spermatozoon), or another biological structure of the human being in the embryonic period of development.

The ethical evaluation of gene therapy on cells of the gender line (participating in the gametogenesis, oogenesis and spermatogenesis), on gametes and on the human embryo, cannot overlook the results it incurs for the future progeny begotten by parents possessing modified genes. These therapies are still of an experimental character, and their implementation as routine treatment will not be possible yet for long time. The real risk of a serious mistake during the procedure and the unpredictability of results, undermines the sense of these practices. This evaluation can be modified in case of the therapy of gender line cells, if gene therapy becomes safe. Therapies of somatic cells are substantially fair. However, it is necessary to act with immense professionalism, to maintain the suitable degree of caution and to avoid any disproportionate risk.

In the light of the ethical reflection it is possible to execute the therapeutic experiment. Therefore, such treatment is possible, when all other applied methods and drugs already failed, and the patient is in an imminent life-threatening situation.

Key words

genetics, gene therapies, Instruction «Dignitas personae»

⁴⁶ *Genetyka*, w: *Patofizjologia*, red. S. Maśliński, J. Dyżewski, Warszawa, s. 92-93.

KRZYSZTOF GRYZ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

**Rozgrzeszenie po zabiegu *in vitro*.
Głos w dyskusji**

Absolution after in vitro Fertilization

Głębokie pragnienie posiadania dziecka, właściwe i naturalne dla każdego małżeństwa, stawia małżonków cierpiących na bezpłodność przed pokusą sięgnięcia po środki, które są moralnie niegodziwe i jako takie są nie do przyjęcia przez Kościół. Pokusa ta staje się tym silniejsza im częściej i wyraziściej w społecznej dyskusji na temat *in vitro* pojawiają się głosy, że jest to wielkie osiągnięcie współczesnej medycyny, które służy dobru człowieka, natomiast sprzeciwianie się jego wprowadzeniu czy też upowszechnieniu, jest działaniem niehumanitarnym, przejawem uprzedzeń światopoglądowych, niemającym nic wspólnego z wiedzą i postępem w dziedzinie medycyny. Taka „promocja” sztucznego zapłodnienia, bardziej czy mniej wyraźnie obecna w społecznej dyskusji angażującej rozmaite autorytety (ostatnio Komitet Noblowski, który 4 października 2010 roku przyznał jej twórcy, Robertowi Edwardowi, swoją nagrodę), poparte osobistym świadectwem osób, które poddały się zabiegowi *in vitro*, odciska swoje piętno w świadomości ludzi wierzących, którym coraz trudniej jest zrozumieć i przyjąć jednoznaczną negatywną ocenę tych działań ze strony Kościoła. W rezultacie także i oni bądź już zdecydowali się na zabieg *in vitro*, bądź decyzja ta dojrzewa w ich sercach. Dodatkowym impulsem może być dla nich proponowana ustawa, która w świetle prawa ma uznać legalność technik sztucznej prokreacji.

Po decyzji o poddaniu się zabiegowi *in vitro* pojawiają się w sumieniu człowieka (sądzę, że nie tylko wierzącego) konflikty moralne, których rozwiązanie może iść w dwu kierunkach. Można poddać się pojawiającym się podświadomie mechanizmom obronnym, których celem jest uspokojenie sumienia poprzez racjonalizowanie usprawiedliwiający podjęcie decyzji, zaprzeczanie, że istnieje ja-

kokolwiek problem moralny, bagatelizowanie wagi problemu, mechanizm projekcji zachowań innych ludzi, którzy dokonali podobnego wyboru, czy też agresji wobec tych, którzy „stawiają” takie problemy moralne¹. Drugą metodą jest uznanie swojego grzechu i prośba o przebaczenie w sakramencie pokuty.

Nie ulega wątpliwości, że spośród tych wierzących, którzy zdecydowali się na zabieg *in vitro* duszpasterze spotkają się (bądź już się spotkali) z tymi, którzy wcześniej czy później pojawią się w konfesjonale z tym problemem. W jaki sposób spowiednik może i powinien zachować się w takiej sytuacji? Zatrzymamy się w naszych refleksjach nad dwoma istotnymi dla ważności spowiedzi kwestiami: żalem za grzechy i zadośćuczynieniem za popełnione zło. Problemy, które pojawiają się w tych punktach sformułujemy w dwu pytaniach: czego dotyczy lub powinien dotyczyć akt żalu oraz do czego zobowiązuje zadośćuczynienie?

I. ŻAŁUJĘ, ALE ZA CO?

Żal za grzechy jest istotnym elementem każdej pokuty oraz najważniejszym aktem spowiedzi sakramentalnej niezbędnym do otrzymania rozgrzeszenia, koniecznością środka (*necessitate medii*). *Katechizm Kościoła Katolickiego*, zgodnie z tradycyjnym nauczaniem, definiuje żal jako „ból duszy i zniechęcenie popełnionego grzechu, z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości”². Jest on z natury swojej rzeczywistością duchową, angażującą rozum i wolę człowieka poruszaną wiarą i miłością do Boga. Nie może być przejściowym wzruszeniem religijnym ani aktem czysto formalnym, lecz wyrazem rzeczywistej zmiany całego życia penitenta, które od tej pory jest ukierunkowane na Boga.

Z psychologicznego punktu widzenia żal za grzechy rodzi się z doświadczenia zła, które powstało pod wpływem dokonanego czynu. Im bardziej to zło jest czytelne i widoczne dla człowieka, tym intensywniejszy jest żal. Najmocniej przemawia to zło, którego osobiście doświadczamy, jako skutek naszego grzechu (por. przypowieść o synu marnotrawnym: „Wtedy zastanowił się i rzekł: Iluż to najemników mojego ojca ma pod dostatkiem chleba, a ja tu z głodu ginę”, Łk 15,17). W dalszej kolejności jest zło, które dotknęło innych ludzi, przede wszystkim tych, pozostających w najbliższej więzi z grzesznikiem. Tymczasem w przypadku zapłodnienia *in vitro* owocem grzesznej decyzji jest nowonarodzony człowiek, oczekiwane dziecko, które obdarza rodziców serdecznym uśmiechem, tuli się w ich ramiona, okazuje czułość i miłość. Jest ono po prostu dobrem. W jaki

¹ Por. J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt nieplodności w małżeństwie*, Kraków 2005, s. 316.

² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1451. Por. Sobór trydencki, Sesja XIV, *Sakrament pokuty*, rozdz. IV: DS 1676. *Ordo penitentiae*, n. 6.

sposób żałować za działanie, które zrodziło takie dobro? Czy w ogóle można je uznać za zło? Ten dylemat potocznej świadomości moralnej dobrze oddaje autor artykułu, zamieszczonego w jednym z czasopism, gdzie pisze:

W żadnej moralnie drażliwej kwestii społecznej odczucia nie rozmijają się tak bardzo z doktryną religijną. Trzy czwarte Polaków uważa, że nie ma nic złego w *in vitro*. Wielu z nich to głęboko wierzący katolicy, którzy powtarzają: przecież dziecko to nie grzech³.

Co więcej, żal w tym wypadku mógłby być utożsamiany z pogardą wobec nowonarodzonego dziecka i duchowym jego odrzuceniem czy zdyskredytowaniem. Żałować za to, że przyczyniłem się do narodzenia dziecka byłoby zdradą miłości do niego, czymś niegodnym miłości rodzicielskiej.

Problem żalu w sytuacji spowiedzi po *in vitro* jest dwojaki. Po pierwsze, polega na uświadomieniu sobie przez penitenta, że w ogóle popełnił zło, po wtóre – na czym polega to zło, które człowiek uczynił i za które powinien żałować.

1. Dobry cel nie uświęca złych środków

Podstawowa zasada ładu moralnego polega na tym, że aby akt ludzki był moralnie dobry to dwa jego podstawowe składniki, jakimi są: intencja i przedmiot moralny czynu, muszą być dobre (*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*). Inaczej mówiąc nie można używać złego środka do osiągnięcia dobrego celu (por. Rz 3,8)⁴. A zatem nie wszystko, co jest godziwym pragnieniem, może być zrealizowane w praktyce i *vice versa* – to, co technicznie jest możliwe, nie oznacza automatycznie, że jest moralnie godziwe i dozwolone. Zło polega więc na tym, że mając prawą intencję, jaką jest pragnienie posiadania dziecka, człowiek sięga po działania, które moralnie są niegodziwe, czyniąc się w ten sposób panem ładu moralnego, co narusza podstawową relację człowieka do Boga. Popełnione moralne zło nie jest jedynie złamaniem abstrakcyjnej zasady, arbitralnie ustanowionej przez jakiś autorytet (czy można wzbudzić akt żalu religijnego za naruszenie zasady moralnej?), ale narusza fundamentalną dla egzystencji człowieka relację z Bogiem, a to z kolei zagraża tak jego człowieczeństwu w doczesnym wymiarze jego egzystencji, jak i osiągnięciu ostatecznego celu życia, którym jest zjednoczenie z Bogiem. W odniesieniu do, analogicznego do *in vitro*, problemu antykoncepcji, postrzeganej przez niektórych jako działanie podejmowane z myślą o dobru rodziny, papież Paweł VI stwierdził jednoznacznie:

³ S. Duda, *Dziecko to grzech?*, „Newsweek Polska” 4 (2008), s. 80.

⁴ Por. E. Cofreces Merino, R. Garcia de Haro, *Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2004, s. 228-232.

Nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn czynić zła, aby wynikło z niego dobro. Innymi słowy, nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny – a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka⁵.

2. Natura zła zapłodnienia pozaustrojowego

Akt sztucznej prokreacji jest moralnie niegodziwy, bo narusza dobra dziecka oraz dobra małżeństwa. Temu zagadnieniu poświęcono już wiele analiz, których w tym miejscu nie będziemy powtarzać⁶. Zwrócimy uwagę na sprawę fundamentalną. Poczęcie dziecka jest aktem zarówno natury biologicznej jak też osobowej, a zatem może się dokonać tylko w obrębie aktu małżeńskiego, który w sposób nierozdzielny łączy w sobie te dwa elementy. To jest zasadniczy, choć trudny do uchwycenia i zobrazowania (tak, aby był czytelny dla powszechnej świadomości przeciętnego odbiorcy) argument przeciwko sztucznemu zapłodnieniu. W nim dziecko, które jest w naturalny sposób owocem i ekspresją osobowej miłości, wyrażonej w zjednoczeniu fizycznym dwojga osób, staje się przede wszystkim wynikiem procesu wytwórczego, nad którym pieczę sprawują technicy, stając się tym samym przedmiotem manipulacji i arbitralnych decyzji, obliczonych na skuteczność i biologiczną poprawność. Człowiek, będąc osobą, nigdy nie może być sprowadzony do biologii, ponieważ o jego człowieczeństwie decyduje istotowe odniesienie do Boga; być człowiekiem to nosić w sobie Jego obraz i podobieństwo. Jan Paweł II w liście do rodzin nazywa to „genealogią osoby”: Ludzkie rodzicielstwo jest zakorzenione w biologii, a równocześnie przewyższa ją:

Wszelkie rodzenie znajduje swój pierwowzór w Bożym Ojcostwie. [...] Gdy z małżeńskiej jedności dwojga rodzi się nowy człowiek, to przynosi ze sobą na świat szczególny obraz i podobieństwo Boga samego: w biologię osoby wpisana jest genealogia osoby. [...] W ludzkim rodzicielstwie Bóg sam jest obecny⁷.

W zapłodnieniu *in vitro* owa genealogia osoby, tzn. stworzenie na obraz i podobieństwo Boga, zdaje się być zastąpiona technologią osoby. Nie oznacza to, że Bóg podczas *in vitro* nie interweniuje w poczęciu dziecka, ale że w spojrzeniu rodziców na dziecko umyka ów aspekt Bożego pochodzenia – dziecko jawi się bardziej jako efekt technicznego działania człowieka, aczkolwiek o bardzo złożonej i subtelnej strukturze.

⁵ Paweł VI, *Humanae vitae*, n. 14.

⁶ Por. H. Dobiosch, *Sztuczne zapłodnienie*, Opole 1991; W. Gubała, *Sztuczna prokreacja. Ocena moralna*, Warszawa 2000; M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2000; A.D. Sawicki, *Moralność a 'in vitro'*, Łomża 2002; J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005; T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, s. 169-206. Każda z tych prac posiada bogatą literaturę przedmiotu, do której można się odwołać.

⁷ Jan Paweł II, *List do rodzin*, n. 9. Por. J. Ratzinger, *Człowiek – reprodukcja czy stworzenie? Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego*, „Ethos” 1 (1988), s. 135-136.

Uznanie i przyjęcie tych zasad wymaga albo *recta ratio*, tzn. refleksji rozumu niezdeteterminowanego określoną ideologią (bądź nie znajdującego się pod presją dobra, którego silnie się pożąda), albo wymaga aktu zaufania (czyli wiary) wobec autorytetu, który ową wiedzę posiada. W przeciwnym razie penitent może mieć trudności z wyrażeniem swojego żalu, gdyż nie potrafi rozróżnić między złem użytych środków a dobrocią celu, który jest przedmiotem jego intencji. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że instrukcja *Donum vitae* wyraźnie zarazem rozróżnia i przestrzega, że dziecko, które jest poczęte w inny niż naturalny sposób, nie traci przez to swojej osobowej godności:

[...] chociaż nie można zaaprobować sposobu, w jaki dokonuje się poczęcie ludzkie w technice FIVET, każde dziecko przychodzące na świat winno być przyjęte jako żywy dar Bożej dobroci i wychowane z miłością⁸.

Dobry cel trzeba osiągać przy pomocy dobrych środków, jeśli się go osiąga przy pomocy środków złych wypacza się przy tym dobroć samego celu (w tym wypadku dziecko z podmiotu, osoby, które jest chciane dla niego samego, staje się przedmiotem, który pragnie się posiadać ze względu na swoje własne dobro⁹).

Jeśli penitent sam lub przy pomocy spowiednika potrafi dokonać owego rozróżnienia, to jego żal wyrażony na zewnątrz z pewnością nie będzie miał tak ekspresyjnego wyrazu jak w przypadku innych grzechów (np. aborcji). Nie może to jednak być jednoznacznym dowodem na to, że ten żal jest niewystarczający albo pozorny. Trzeba pamiętać, że emocjonalne przeżycie winy nie jest tożsame z religijnym aktem skruchy. Może, i w wielu przypadkach mu towarzyszy, ale istnieją sytuacje, w których uczucia czysto naturalne nie występują i spowiedź jest na zewnątrz chłodna, choć ma miejsce silna wola poprawy. Żal za grzechy powinien być najwyższy co do oceny (*contritio appetitativa summa*), w którym uznaje się zło grzechu. Jak pisze Stanisław Witek:

Nie zawsze musi się to łączyć z wielkim wstrząsem uczuciowym (*contritio intensive summa*). Ściśle rzecz biorąc, przy żalu «najwyższym co do oceny» nie jest konieczny wyraźny stopień intensywności uczuciowej. [...] Oczywiście, jest sprawą jasną, że intensywność uczuć pokutnych stanowi pozytywny wkład do nawrócenia i działania łaski¹⁰.

⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania 'Donum vitae'* (22 II 1987), II, B, 5.

⁹ Por. J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt nieplodności w małżeństwie*, Kraków 2005, s. 213-216. M. Gałkowska, *Mieć dziecko czy być matką*, w: *Oblicza macierzyństwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 1999, s. 67-74. T. Kraj, *Wokół dyskusji na temat zapłodnienia in vitro*, „Teologia i moralność” 4 (2008), s. 112-115.

¹⁰ S. Witek, *Sakrament pojednania. Podręcznik dla duszpasterzy*, Poznań-Warszawa 1979, s. 286. Por. także: „Gdy się więc penitent uskarża, że «nie ma żalu», może chodzić tylko o brak przeżywania go w sposób zmysłowy. Istotne i wystarczające w tym względzie jest to, aby więcej nie chciał grzeszyć i aby podjął odpowiednie kroki w kierunku poprawy”, tamże, s. 285.

Może się jednak zdarzyć, że penitent nie okazuje żadnego żalu, nawet najwyższego co do oceny – w takim wypadku rozgrzeszenie winno być odroczone.

II. JAKIE ZADOŚCUCZYNIENIE?

Postanowienie poprawy jest ściśle związane z dokonaniem aktem żalu. Autentyczny żal zakłada zdecydowaną wolę niepopelniania grzechu w przyszłości, co w praktyce oznacza podjęcie wszystkich koniecznych środków, aby go uniknąć. Oznacza to także, że penitent jest świadomy zła grzechu, a zatem winien wyrządzoną przez siebie krzywdę naprawić, i to zarówno w odniesieniu do Boga, do siebie samego i bliźnich.

1. Obowiązek zadoścuczynienia

Usunięcie nieporządku, jaki wprowadził grzech jest celem zadoścuczynienia (*satisfactio*). Zawiera w sobie dwa elementy: pokutę sakramentalną oraz naprawienie zła, które grzesznik uczynił (*restitutio*). *Kodeks Prawa Kanonicznego* stwierdza, „że penitent jest obowiązany osobiście wypełnić zadoścuczynienie” (kan. 981). Z moralnego punktu widzenia ważne jest rozróżnienie, które czynią moralisci na „zadoścuczynienie w zamierzeniu” (*in voto*) i „zadoścuczynienie rzeczywiste” (*in re*). Pierwsze dotyczy szczerzej woli przyjęcia i wypełnienia pokuty i jest koniecznym warunkiem ważności spowiedzi, drugie jest faktycznym, aktualnym jej spełnieniem.

Do sakramentu pokuty wystarczające jest zadoścuczynienie w zamierzeniu, dlatego z braku nałożenia pokuty lub też jej niewypełnienia, sakrament pozostaje ważny, chociaż niekompletny, niedoskonały¹¹.

Natomiast zawinione opuszczenie pokuty nałożonej za grzechy śmiertelne może stanowić grzech ciężki.

Obowiązek zadoścuczynienia wiąże się najczęściej z pojęciem sprawiedliwości: chodzi o to, aby uczynić wszystko, co możliwe, aby naprawić wyrządzoną szkodę¹². Niemniej jednak nie można go zamknąć w ścisłe ramy sprawiedliwości. Grzechu i uczynionego przez nie zła nie da się nigdy cofnąć, a tym samym nie da się po grzechu powrócić „do stanu przed”. I nie chodzi tu tylko o takie zło, które jest definitywnie nieodwracalne, jak np. grzech zabójstwa. Nikt nie może odwrócić historii ani uczynić jej czymś niebyłym. Również Bóg nie może tego uczynić, dlatego po grzechu Adama podejmuje w imieniu człowieka takie

¹¹ J.S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001, s. 257.

¹² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1459.

zadośćuczynienie, które polega na wprowadzeniu go na taki poziom życia, który umożliwia czynienie dobra, większego niż to, które zniszczył grzech. Dzięki łasce Chrystusa śmierć, która jest skutkiem grzechu, staje się bramą do życia wiecznego. Zadośćuczynienie jest czymś więcej niż prostym wyrównaniem strat, jest aktem miłości odnowionego w Chrystusie człowieka, który – jak Zacheusz – połowę majątku daje ubogim, a jeśli kogo w czym skrzywdził, zwraca poczwórnie (por. Łk 19,8)¹³. Punktem wyjścia, niejako dolną granicą powinności zadośćuczynienia, jest jednak naprawienie naruszonego porządku na zasadzie sprawiedliwości.

Pokutę sakramentalną nałożoną przez kapłana należy traktować jako ścisłą powinność, dlatego powinna być ona jasna i konkretnie zdefiniowana co do formy jej wypełnienia. Restytucja również nakłada poważny obowiązek w sumieniu jeśli

[...] wina teologiczna jest wielka (grzech śmiertelny), a szkoda była niesprawiedliwa prawdziwie i skutecznie (*vere et efficaciter*), a przy tym w materii ważnej¹⁴.

Natomiast sposób jej realizacji pozostawia się w dużej części wolności człowieka. *Katechizm* mówi: „należy uczynić wszystko, co możliwe”, aby naprawić wyrządzoną krzywdę¹⁵. Co to w praktyce oznacza? Ponieważ – jak stwierdziliśmy wyżej – nie jest możliwe cofnięcie uczynionego zła, z tego powodu nie można w całej pełni wyrównać krzywd, które to zło zrodziło. Dlatego, mimo że naprawa wyrządzonej krzywdy jest konieczna, to jej sposób realizacji jest zależny od możliwości. Jak pisze o. Płatek:

Czasem trzeba ją odłożyć czasowo albo niejako rozłożyć na raty. Gdy brak jest innych możliwości, to modlitwa za pokrzywdzonego pozostanie zawsze jakąś powinnością¹⁶.

Obowiązek restytucji dotyczy wszystkich rodzajów dóbr, które zostały naruszone grzesznym działaniem: dobra materialnego, fizycznego, osobowego.

¹³ O tym szerszym wymiarze zadośćuczynienia mówił Jan Paweł II w czasie Jubileuszowego Roku Odkupienia (1984): „Zadośćuczynienie nie jest «ceną» wymaganą za dar Boży uwolnienia od win popełnionych. Jest ono natomiast wyrazem naszego «odnowionego serca», przemiany naszego «ja», które pod wpływem łaski otwiera się «dla drugich» nie tylko w modlitwie, ale także poprzez czyny spełniane z miłością. Jest wyrazem naszego «odrodzenia w Chrystusie». Odbudowuje spustoszenie, jakiego dokonał w nas grzech; pomaga przezwyciężyć skłonności do złego – dobrem”, (Jan Paweł II, *Audiencja śródowa. Zadośćuczynienie* (7 III 1984), w: Jan Paweł II, *Jubileuszowy Rok Odkupienia 25 III 1983-22 IV 1984*, Città del Vaticano 1985, s. 446.

¹⁴ S. Witek, *Sakrament pojednania. Podręcznik dla duszpasterzy...*, dz. cyt., s. 326.

¹⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1459.

¹⁶ J.S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania...*, dz. cyt., s. 273. Por. J. Kowalski, *Zadośćuczynienie i restytucja*, w: *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 169-176.

Większość monografii i podręczników koncentrowała się szczegółowo na restytucji dóbr materialnych, bowiem stosunkowo łatwo jest zmierzyć wielkość krzywdy wyrządzonej w tej materii i odpowiednio do tego dobrać środki restytucji. Wypracowano w tej dziedzinie dość szczegółowe zasady określające sposób restytucji¹⁷. Sprawa jest trudniejsza w pozostałych dziedzinach życia. Trudniej jest wyrównać krzywdy moralne, które dotknęły drugą osobę i pozostawiły w jej duszy często niezatarty ślad. Jeszcze trudniej sprawa wygląda w odniesieniu do dóbr podstawowych, a takim dobrem jest ludzkie życie. Z tym właśnie problemem mamy do czynienia w przypadku *in vitro*, a konkretnie z krzywdą wyrządzoną tym ludzkim embrionom, które zostały powołane do życia, lecz nie miały możliwości rozwinąć się i urodzić jako dziecko.

2. Czy istnieje możliwość zadośćuczynienia po zabiegu *in vitro*

W zapłodnieniu *in vitro* możemy wyróżnić zasadniczo dwie sytuacje, w których naruszona jest sprawiedliwość w stosunku do ludzkich embrionów i budzą one poważne kontrowersje etyczne.

Po pierwsze, aby zapewnić większą skuteczność metodzie *in vitro* stosuje się implantowanie większej ilości zarodków do macicy (np. jak w USA: 8-9). Część z nich obumiera, a jeśli nie, to lekarz wyodrębnia te spośród nich, u których wykrył jakieś wady i dokonuje aborcji, lub jeszcze w innym przypadku usuwa zdrowe, bo ciąża mnoga może zagrażać zdrowiu i życiu matki. Z punktu widzenia etycznego taka „redukcja embrionów jest zamierzoną aborcją selektywną”¹⁸ i rozgrzeszenie oraz zwolnienie z kary *latae sententiae* grożące za ten czyn może być udzielone pod takimi samymi warunkami przewidzianymi przez prawo, jak w przypadku grzechu aborcji.

Drugą stosowaną metodą jest zwielokrotnienie liczby kolejnych zabiegów *in vitro*. W tym celu pobiera się większą liczbę owocytów od kobiety, a uzyskane w zabiegu embriony poddaje się kriokonserwacji po to, aby mogły być wykorzystane w kolejnym cyklu bądź wtedy, kiedy rodzice zapragną kolejnej ciąży. Już sama kriokonserwacja jest „nie do pogodzenia z szacunkiem należnym embrionom ludzkim”¹⁹. Zasadniczym jednak problemem z punktu widzenia tematu naszych rozważań, jest problem niewykorzystanych embrionów, które pozostają w stanie zamrożenia. Na pytanie: co zrobić z embrionami pozostałymi po proce-

¹⁷ Por. S. Witek, *Sakrament pojednania. Podręcznik dla duszpasterzy*, dz. cyt., s. 322-332. J.S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania....*, dz. cyt., s. 270-272.

¹⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja 'Dignitas personae' dotycząca niektórych problemów bioetycznych* (8 IX 2008), 21.

¹⁹ Tamże, 18.

się sztucznego zapłodnienia? – John Haas²⁰, prezes Narodowego Katolickiego Centrum Bioetyki w Filadelfii, odpowiada następująco:

W USA jest ich ponad pół miliona. Nikt nie wie, co z nimi zrobić. Ja też nie mam tu jasnej odpowiedzi. Myślę jedynie, że w wypadku niemożności ich implantacji ze względu np. na wiek kobiety, para powinna opłacać koszt przechowywania swoich embrionów – Jak długo? – Aż do końca, tyle, ile będą żyć²¹.

J. Haas udzielił tej odpowiedzi jeszcze przed opublikowaniem instrukcji *Dignitas personae*. Ta zaś instrukcja stwierdza, że nie do przyjęcia są następujące propozycje: 1) wykorzystanie embrionów w celach badawczych lub w celach terapeutycznych; 2) wykorzystanie ich w „terapii” par bezpłodnych i to zarówno w sztucznym zapłodnieniu heterologicznym jak i z wykorzystaniem macierzyństwa zastępczego; 3) wykorzystanie ich do tzw. „adopcji prenatalnej”, aby dać możliwość narodzenia się istotom ludzkim. Chociaż – jak stwierdza instrukcja – „ta propozycja, godna [jest] pochwały co do intencji uszanowania i obrony życia ludzkiego”, to niesie z sobą podobne problemy jak w poprzednich propozycjach i nie może być przyjęta. W efekcie instrukcja stwierdza, że „tysiące porzuconych embrionów stwarzają sytuację niesprawiedliwości nie do naprawienia”²² i powołuje się w tym miejscu na słowa Jana Pawła II, który apelował o powstrzymanie produkcji ludzkich embrionów, dlatego że „nie ma moralnie godziwego rozwiązania, które zapewniłoby ludzką przyszłość wielu tysiącom ‘zamrożonych’ embrionów”²³.

Jeśli zatem nie ma moralnie godziwego rozwiązania zaistniałej sytuacji, czyli naprawienia wyrządzonej krzywdy, powstaje problem zadośćuczynienia, a w konsekwencji możliwości otrzymania rozgrzeszenia.

Teologia moralna przewiduje przyczyny zwalniające od obowiązku dokonania restytucji bądź na czas określony, bądź w pewnych sytuacjach na czas nieokreślony. Stosuje je najczęściej do restytucji dóbr materialnych. W tej sytuacji

²⁰ 22 VI 2010 roku J. Haas został mianowany przez Benedykta XVI przewodniczącym Papieskiej Akademii Życia.

²¹ S. Duda, *Dziecko to grzech?...*, dz. cyt., s. 84.

²² Kongregacja Nauki Wiary, *Dignitas personae*, n. 19. Aby uniknąć tych kontrowersji niektóre ustawy prawne wymagają, aby wszystkie embriony zostały implantowane do macicy (tzw. „czysty przypadek zapłodnienia *in vitro*”, zaaprobowany prawnie np. w Niemczech) i powinno się używać tylko tyle embrionów ile planuje się wykorzystać w procesie sztucznego zapłodnienia.

²³ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników sympozjum na temat: Evangelium vitae a pravo i XI Międzynarodowego Kolokwium Prawa Kanonicznego* (24 V 1996), w: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9 (1996), s. 44. Ks. abp Henryk Hoser SAC, przewodniczący Zespołu ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski, na pytanie dlaczego Kościół krytykuje adopcję embrionów nadliczbowych odpowiada: „Sprawiedliwego rozwiązania nie ma. [...] Choć trzeba przyznać, że implantacja w tym wypadku jest najmniej niesprawiedliwym rozwiązaniem w porównaniu z pomysłem wylania tych embrionów do zlewu”, *Bioetyka katolicka*, w: Dodatek do „Gościa Niedzielnego” n 50 (13 XII 2009), s. 4.

niemożność dokonania restytucji znajduje się po stronie penitenta (popadł w nędzę i nie może wyrównać krzywdy) lub sytuacja się rozwiązała w inny sposób (np. odpuszczenie należności czy tzw. kompensacja, tzn. wyrównanie wzajemne)²⁴. Choć prof. Witek pisze, że zasady restytucji co do innych dóbr są analogiczne jak do dóbr materialnych²⁵, to jednak sytuacja zamrożonych embrionów jest inna. Po pierwsze dotyczy dobra fundamentalnego, jakim jest ludzkie życie. Po wtóre, niemożność dokonania restytucji jest natury obiektywnej, nie znajduje się po stronie penitenta, ale uniemożliwia je sama moralna niegodziwość proponowanych rozwiązań. Wreszcie, czy można mówić o zadośćuczynieniu w sytuacji, kiedy dopuszczono się zła oraz związanej z nim krzywdy, a ona nie tylko trwa, ale trwa samo zło. To tak, jakby fałszywe oskarżenie spowodowało karę więzienia dla niewinnego człowieka, a oskarżyciel, żałując za czyn, nadal nie odwołał swoich zeznań, skutkiem czego niewinny nadal pozostaje w więzieniu.

Z drugiej strony trzeba stwierdzić, że tradycja teologiczno-moralna nie zna przypadku, w którym odmówiono by rozgrzeszenia ze względu na trudności czy nawet niemożność dokonania właściwego zadośćuczynienia. Jeśli żal doskonały gładzi grzechy bez dodatkowych warunków (poza tym, że zakłada przynajmniej domyślne pragnienie – *intentio implicita* – spowiedzi sakramentalnej jeśli taka będzie możliwa), to dlaczego kwestia zadośćuczynienia miałaby tę łaskę powstrzymać?

Niektórzy duszpasterze skłonni są udzielić rozgrzeszenia zobowiązując penitentkę do poddania się ponownemu zabiegowi *in vitro* tak, aby implantować pozostałe zarodki i dać im szansę urodzenia się, bądź wyrażając zgodę na ich adopcję²⁶. Ta propozycja rodzi jednak szereg pytań. Po pierwsze, spowiednik ma zachęcać penitenta do czynu, za który przed chwilą w trakcie spowiedzi bądź sam żałował, bądź nakłonił ją do tego spowiednik, wskazując na niegodziwość metody *in vitro*. Pojawia się zatem wewnętrzna sprzeczność natury etycznej, duchowej i psychologicznej. Po wtóre, czy nie zostanie tu naruszona fundamentalna dla moralności zasada, że nie można zmierzać do dobrych celów przy użyciu złych środków? Po trzecie, trudno przyjąć, że zaistniałby wówczas kasus współdziałania w czynie złym, analogiczny do przedstawionego w encyklice *Evangelium vitae* odnośnie do głosowania parlamentarzysty nad ustawą aborcyjną²⁷, bowiem w tym wypadku to sam penitent (penitentka) byłby głównym sprawcą zła.

Propozycja zgody na adopcję zamrożonych zarodków również jest moralnie problematyczna. Oprócz wątpliwości zasygnalizowanych powyżej, dochodzi

²⁴ Por. S. Witek, *Sakrament pojednania. Podręcznik dla duszpasterzy*..., dz. cyt., s. 329-330.

²⁵ Por. tamże, s. 322.

²⁶ Por. T. Jaklewicz, *Jak się spowiadać z *in vitro*?*, „Gość Niedzielny” (7 XI 2010), s. 26-27.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 73.

jeszcze jeden aspekt. Potencjalnym adresatem takiej adopcji mogą być osoby, które godzą się na metodę *in vitro* i być może podjęły już jakieś działania w tej sprawie. Ale osoby te właśnie dlatego godzą się na *in vitro*, że chcą mieć własne dziecko i raczej nie myślą o adopcji prenatalnej. Gdyby miały nastawienie adopcyjne, nie sięgałyby po tę metodę. Zatem, w tej sytuacji propozycja adopcji wydaje się być tylko uspokojeniem własnego sumienia, lecz realnie nie rozwiązuje problemu. Najprawdopodobniej, jeśli po pewnym czasie nie znajdą się chętni do adopcji, to zarodki zostaną zniszczone. W tym czasie ich rodzice będą już przystępowali do Komunii Świętej.

3. Sytuacja bliskiej i dobrowolnej okazji do grzechu?

Stwierdzenie instrukcji *Dignitas personae*, mówiące o tym, że nie ma moralnie godziwego rozwiązania rodzi inne pytanie: czy kazus ten można rozpatrywać w kategoriach nie zrealizowania zadośćuczynienia? W sytuacji, kiedy po zapłodnieniu *in vitro* pozostają zamrożone embriony, zło *in vitro* nie jest aktem dokonanym, raz na zawsze „zamkniętym” i nieodwracalnym. Integralnym bowiem elementem zabiegu *in vitro* jest „wyprodukowanie” embrionów i dopóki one pozostają przy życiu, procesu *in vitro* nie można uznać za zakończony. Pary pozostają prawnie odpowiedzialne za zamrożone embriony, czyli od ich decyzji zależy dalszy ich los. Często je porzucają, a po pewnym czasie banki embrionów są opróżniane, by zrobić miejsce na nowe embriony. Jeśli podejmą decyzję o ich wykorzystaniu w sposób, jaki opisuje instrukcja, popełnią czyn grzeszny, jeśli nie podejmą żadnej decyzji, skazują je na śmierć. Czy więc w takiej sytuacji nie należałoby rozpatrywać tego przypadku w kategoriach pozostawania w stanie bliskiej i dobrowolnej (bo wcześniej wybranej w sposób wolny) okazji do grzechu ciężkiego?²⁸ Jeśli tak, to w takim wypadku rozgrzeszenia nie można udzielić, zwłaszcza jeśli penitent świadomie podjął decyzję o zabiegu *in vitro* z wykorzystaniem nadliczbowych embrionów, na zniszczenie których się godził²⁹.

Pozostaje jednak bolesny dylemat spowiednika, co należy poradzić w konfesjonale.

*

²⁸ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 3: *Wartościowanie moralne. Prawo-sumienie-dobro-zło*, Warszawa 1988, s. 243-244; A. Royo Martín, *Teologia moral para seglares*, t. 1: *Moral fundamental y especial*, Madrid 1986, s. 251-251; E. Cofreces Merino, R. García de Haro, *Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2004, s. 509-510.

²⁹ „To prawda, że nie każda strata embrionów w sytuacji przekazywania życia *in vitro* jest w jednakowym stopniu związana z wolą zaangażowanych w nie podmiotów. Ale prawdą jest również to, że w wielu wypadkach porzucenie, zniszczenie lub utrata embrionów jest przewidziane i zamierzone”, (Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja «Dignitas personae»*, n. 15).

W kontekście toczącej się dyskusji nad rozwiązaniami prawnymi, które regulowałyby kwestię zapłodnienia pozaustrojowego, trzeba jasno stwierdzić, że z punktu widzenia moralnego nie do przyjęcia są te rozwiązania, które akceptują *in vitro*. Jeśli jednak nie będzie można na drodze demokratycznej uniemożliwić przyjęcia prawa o legalizacji *in vitro*, to przynajmniej trzeba uczynić wszystko, aby zmniejszyć jej szkodliwość. W kontekście tego, co wyżej powiedziano odnośnie problemu restytucji, ważnym jest niedopuszczenie do przyjęcia zapisu o możliwości pozostawienia nadliczbowych embryonów w stanie zamrożenia. Powoduje to bowiem sytuację, która z moralnego punktu widzenia jest nie do naprawienia i rodzi nieodwracalny stan niesprawiedliwości, którego nie naprawi ani lekarz, ani ten, kto zdecydował się na zabieg *in vitro*.

SUMMARY

Absolution after *in vitro* Fertilization

The peculiar promotion of the extracorporeal fertilization method, promotion in which various authorities, recently even the Nobel Committee, are involved – makes it a stronger and stronger temptation also for the faithful. As a result, some of them have already decided to resort to *in vitro* procedure or such a decision is maturing in their heart. The method, being morally vile, is unacceptable and rejected by the Church, and its application constitutes moral evil. Therefore, a pastoral problem arises concerning the persons who bring this sin to the confessional. How can and how should the confessor behave in such a situation? Can absolution be given, and if so, under what conditions can it be given? The present article analyzes this problem in two aspects relevant to the validity of the confession: contrition for sins and satisfaction made for the wrongs. The issues appearing at these two points have been formulated in two questions: what does or what should the act of contrition refer to? And what does the reparation oblige one to do?

Translated by Violetta Reder

Key words

in vitro fertilization, „extra” embryos, confession, contrition for one’s sins, absolution, satisfaction made for the wrongs

AGNIESZKA KOTECKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

**Prośba o śmierć – wołaniem o miłość.
Wybrane zagadnienia związane z prośbą chorego o eutanazję**

A Request for Death – A Call for Love.
Selected Issues concerning the Request of the Sick for Euthanasia

WARTOŚĆ ŻYCIA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Spojrzenie na *eutanazję* – kwestię, stanowiącą główny przedmiot niniejszych rozważań – jest uwarunkowane cywilizacyjnie (światopoglądowo). To właśnie cywilizacja w ogromnej mierze wpływa na sposób postrzegania przez człowieka rzeczywistości, kształtując jego obraz świata i jego samego, wpływa na wartościowanie, myślenie i działanie.

Takimi właśnie czynnikami, które w znaczący sposób oddziałują na ludzkie postawy są w dzisiejszym świecie niewątpliwie: hedonizm (uznający jako cel życia człowieka: dążenie do przyjemności i unikanie bólu) i utylitaryzm (nastawiony na pożytek, na dobro jednostki lub ogółu).

Współczesną cywilizację cechuje także coraz bardziej dominujące dążenie człowieka do zaznaczenia i wyegzekwowania własnej absolutnej autonomii. Człowiek ustanowił sam siebie normą i kryterium – dlatego też sam chce decydować o sobie na wszystkich płaszczyznach swej egzystencji. Chce zatem także decydować o swojej śmierci; o chwili, w której ona nastąpi i o sposobie, w jaki się dokona. Utwierdza go w tym przekonaniu coraz szybciej postępujący rozwój techniczny. Technicyzacja, postęp nauk, w tym zwłaszcza medycyny (możliwość leczenia, przedłużania życia, łagodzenia bólu itp.) powodują, że człowiek czuje się silny i wszechmocny, czuje się decydem we wszystkich dziedzinach życia.

Także śmierć i umieranie stały się doświadczeniami, które we współczesnym świecie nabrały nowych cech. Związane jest to z zamknięciem się człowieka na transcendencję, a skupieniem się niemal wyłącznie na doczesnych wymiarach

egzystencji. Sposobem radzenia sobie ze śmiercią bywa albo jej ukrywanie, albo czynienie z niej widowiska¹. Eliminowanie śmierci zarówno ze świadomości pojedynczych ludzi, jak i z życia społecznego jest wynikiem złożonych uwarunkowań cywilizacyjno-kulturowych. Jedną z takich przyczyn jest rozluźnienie więzi rodzinnych. Słabnące więzi rodzinne powodują, że rodzina przestaje być wspólnotą razem przeżywającą ważne wydarzenia: narodziny, chorobę czy wreszcie śmierć swoich członków. Chorymi i umierającymi zajmują się przeznaczone do tego instytucje. Natomiast czynienie ze śmierci spektaklu, dostarczającego wrażeń jest próbą oswojenia człowieka ze śmiercią. Jest działaniem zmierzającym do tego, by śmierć przestała być tajemnicą, a stała się zwyczajnym zjawiskiem, jakich wiele. Zjawiskiem niewzbudzającym większego zainteresowania, wobec którego można przejść obojętnie i bezrefleksyjnie. Celem obu tych tendencji jest urzeczowienie śmierci, ogołocenie jej z wymiaru metafizycznego. Wszystko to prowadzi do dehumanizacji śmierci. Śmierć próbuje się sprowadzić do kwestii wyłącznie technicznej, pozbawiając ją wartości ważnego dla ludzkiej egzystencji fenomenu. Śmierci towarzyszą bowiem trudne pytania (np. o nieskończoność) oraz lęki, które chce się wyeliminować z życia codziennego, gdyż stoją one w wyraźnej sprzeczności z dominującymi aktualnie tendencjami. Trudno jest bowiem pogodzić współczesne nastawienie, ograniczające życie ludzkie wyłącznie do wymiarów doczesnych i tym samym, akcentujące konieczność maksymalnego korzystania z życia, z refleksją dotyczącą duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji.

Spojrzenie na śmierć cechuje także pewna dwubiegunowość: z jednej strony śmierć jest wydarzeniem pozbawionym sensu, gdy dotyka ludzi w pełni sił, przed którymi były jeszcze wielkie możliwości, a z drugiej jest swoistym wybawieniem, gdy doświadczają jej ci, którzy cierpią, których życie w wyniku ciężkiej choroby jest (jak się pozornie wydaje) pozbawione sensu².

Inną znaną cechą współczesnego świata staje się coraz bardziej postępujący zanik poczucia świętości życia i ograniczania jego wartości. Życie tylko wówczas przedstawia jakąś wartość, gdy wiąże się z przyjemnością i pożytkiem. Życie ludzkie nie dlatego jest wartościowe i godne szacunku, że jest życiem nie kogo innego tylko człowieka, ale dlatego, że przynosi korzyść i przyjemność. Najbardziej ceni się ludzi młodych, energicznych i kreatywnych, gdyż największą korzyść przynosi właśnie życie człowieka, który jest w pełni sił i możliwości, który jest młody, zdrowy (a więc bardzo sprawny na ciele i umyśle), który może osiągać wielkie sukcesy w różnych dziedzinach. Współczesna kultura jest wręcz nacechowana swoistym kultem młodości, siły, wydajności i zdrowia. Ta-

¹ Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 2000, s. 70.

² Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, nr 64.

kie podejście do kwestii życia człowieka może u osób, które nie przystają do tej „idealnej” wizji, rodzić poczucie wyobcowania, bezużyteczności i przekonanie, że właściwie powinni już umrzeć. Cierpienie, choroba, niedołężność, starość i umieranie są czymś niepożądanym, nie mającym żadnej wartości i sensu, sprzecznym z obecnie dominującą tendencją.

Postępuje także dehumanizacja życia, która odrzuca wszelkie wartości moralne. Zanika zdolność do współczucia osobie cierpiącej, a także trwania i towarzyszenia przy osobie umierającej. Osoby stare oddaje się do domów tzw. spokojnej starości, a terminalnie chore do hospicjów czy na oddziały paliatywne – niejednokrotnie zrzucając w ten sposób całkowicie na instytucję państwową przykry i trudny obowiązek zajmowania się ciężko chorym członkiem rodziny. Medycynę wykorzystuje się do działań wymierzonych przeciw życiu. W zamian za miłość i pomoc osobie zmagającej się z cierpieniem jako alternatywę proponuje się jej eutanazję. W obliczu takich uwarunkowań cywilizacyjnych

coraz silniejsza staje się pokusa eutanazji, czyli zawładnięcia śmiercią poprzez spowodowanie jej przed czasem [...]³.

W taki oto bogaty (co nie znaczy – wartościowy) kontekst cywilizacyjno-kulturowy⁴ wpisuje się zjawisko *eutanazji*. Temat eutanazji stale wzbudza żywe dyskusje w różnych środowiskach. Niniejsza refleksja także pragnie poruszyć związane z nim zagadnienia. Jednak podjęte rozważania ograniczą się jedynie do kwestii prośby chorego o eutanazję, która w myśl słów Deklaracji *Iura et bona* jest krzykiem, wezwaniem, prośbą o obecność drugiego człowieka, o jego zainteresowanie, współczucie, a przede wszystkim o jego życzliwą i serdeczną obecność. Jest po prostu krzykiem o miłość!

Przed przystąpieniem do omówienia zasadniczej kwestii niniejszego artykułu zasadnym jest podać pewne wstępne i podstawowe informacje dotyczące eutanazji. Punktem wyjścia będzie zatem wyjaśnienie etymologii.

I. ZNACZENIE TERMINU EUTANAZJA

Pojęcie *eutanazja* pochodzi z języka greckiego i wywodzi się od dwóch słów: *thanatos* – oznaczającego śmierć oraz *eu* – znaczącego tyle co: dobrze, godnie, łagodnie. Zatem w dosłownym tłumaczeniu *eutanazja* oznacza dobrą, łagodną śmierć⁵. Jej przeciwieństwem jest zła śmierć, śmierć w bólach określana mianem *dystanazji*.

³ Tamże.

⁴ Papież Jan Paweł II o tego typu cywilizacji mówił w kategoriach „kultury śmieci”, tamże, nr 12.

⁵ Por. W. Ochmański, *Eutanazja nie jest alternatywą*, Kraków 2008, s. 12.

Znaczenie terminu *eutanazja*⁶ ewoluowało na przestrzeni wieków. Po raz pierwszy termin ten pojawił się w V wieku przed Chr. za sprawą poety Kratino-sa. Nakreślił on obraz dobrej śmierci, będącej przeciwieństwem śmierci osób doświadczających cierpień w ostatnich chwilach życia.

Początkowo owa „dobra śmierć” oznaczała zazwyczaj śmierć szybką, łagodną i wolną od cierpień. Zmiana rozumienia nastąpiła wraz z pojawieniem się stoików, którzy słowo *euthanasia* odnosili zarówno do zakończenia życia w wyniku nieuleczalnej choroby, jak i do zakończenia życia przez samobójstwo⁷. W starożytności *eutanazja* oznaczała również udzielenie pomocy osobie chorej i cierpiącej w dokonaniu przez nią samobójstwa⁸. Pojęcie to nie było więc rozumiane jako odebranie komuś życia, ale odnosiło się przede wszystkim do śmierci samobójczej⁹.

Eutanazja dozwolona była także w świetle prawa; zezwalało na nią rzymskie *Prawo Dwunastu Tablic* z V wieku przed Chr. Na przełomie zaś IV i III wieku przed Chr. znany był już lekarz jako osoba wspomagająca (powodująca) łagodną śmierć¹⁰; czynność ta jednak nie była wówczas określana mianem *eutanazji*. Zatem starożytne rozumienie *eutanazji* z jednej strony oznaczało dobrą śmierć pozbawioną cierpień, stopniowo przeradzającą się w śmierć spowodowaną by oszczędzić choremu nadmiernych cierpień, z drugiej zaś strony oznaczało samobójstwo. Średniowiecze przyniosło zmianę patrzenia zarówno na życie, jak i na śmierć. Bez wątplenia dokonało się to pod wpływem chrześcijaństwa, które nie tylko dostrzegało życie jako wielki i cenny dar Boży, ale także dowartościowało cierpienie, nadając mu nadprzyrodzoną wartość. Tym samym mocno sprzeciwiało się działaniom eutanatycznym.

Eutanazja w czasach nowożytnych natomiast uważana była¹¹ za proces naturalnej śmierci w wyniku choroby. Pacjenta należało leczyć jedynie objawowo i jednocześnie udzielać mu wsparcia psychicznego. Dopuszczalne było podawanie mu środków uśmierzających ból, ale wyłącznie w celu złagodzenia cierpienia – tym samym ułatwienia śmierci, a nie jej przyspieszenia¹².

⁶ Współczesną definicję *eutanazji* i rozumienie tego pojęcia na przestrzeni wieków przedstawia W. Ochmański. Tenże, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 11-46. Temat *eutanazji* poruszają także: R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 2002; P. Kieniewicz, *Eutanazja*, w: *Jan Paweł II, Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 195-200; A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2002, s. 319-328; J. Troska, *Moralność życia cielesnego*, Poznań 1999, s. 141-147.

⁷ Por. W. Ochmański, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 14.

⁸ Por. tamże, s. 12.

⁹ Por. tamże, s. 16.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Zarówno przez lekarzy np. Nicolasa Paradysa, jak i przez filozofów np. Francisca Bacona.

¹² Por. W. Ochmański, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 22.

Zmiana rozumienia terminu *eutanazja* nastąpiła w drugiej połowie XIX wieku. Zaczęła ona wówczas oznaczać pomoc udzielaną choremu (za jego zgodą), która miała uwolnić go od cierpień, a polegała na spowodowaniu szybkiej i bezbolesnej śmierci. Ponadto wiek XIX i XX przyniósł zróżnicowanie w przypisywaniu znaczenia pojęciu *eutanazja*¹³, które oznaczało zarówno zabijanie osób nieuleczalnie chorych za ich zgodą i na ich życzenie, jak również zabijanie ludzi słabych i nieprzydatnych dla społeczeństwa bez ich wiedzy, a tym samym i bez ich zgody. Zabijanie to miało służyć dobru ogólnemu danej społeczności¹⁴.

Podsumowując rozważania dotyczące stosowania terminu *eutanazja* na przestrzeni wieków ludzkiej historii należy zaznaczyć, że znaczenie i sens tego terminu były szerokie i podlegały ewolucji. Wyróżnić więc można etapy rozwoju myśli etycznej, nie zawsze zgodnej z prawem naturalnym. Od rozumienia *eutanazji* jako:

- śmierci naturalnej, bezbolesnej aż po samobójstwo,
- przynoszenie ulgi w cierpieniach przez łagodzenie bólu i towarzyszenie osobie umierającej,
- naturalnej śmierci, której nie wolno przyspieszać,
- śmierci przyspieszonej przez lekarza na życzenie pacjenta, aż po najnowsze rozumienie jako:
- eksterminację ludzi (m.in. psychicznie bądź nieuleczalnie chorych, niepełnosprawnych), których życie pozornie nie przedstawia większej wartości
 - śmierć wbrew ich woli, ale w imię dobra ogółu (np. społeczeństwa, narodu, rasy)¹⁵.

Po drugiej wojnie światowej pojawiły się głosy domagające się przyznania człowiekowi prawa do decydowania o swojej śmierci (*eutanazja* dobrowolna), dążące do zalegalizowania *eutanazji*¹⁶. Legalizacja ta w dalszej konsekwencji prowadzi do liberalizacji warunków jej dokonywania¹⁷.

Na koniec rozważań dotyczących tego, co na przestrzeni wieków kryło się pod pojęciem *eutanazja*, warto podjąć próbę całościowego zdefiniowania *eutanazji*. Zatem:

¹³ Szerzej na ten temat por. tamże s. 24-32.

¹⁴ Takimi działaniami były praktyki stosowane przez nazistowskie Niemcy w ramach troski o „czystość rasową”.

¹⁵ Por. W. Ochmański, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 32-33.

¹⁶ Procedury związane z przeprowadzeniem *eutanazji* zawiera Dekret z 17 XII 1993 roku (Holandia).

¹⁷ Badania na ten temat prowadził profesor psychiatrii Herbert Hendlin. Na ten temat por. S. Warzeszak, *Darować życie. Bioetyka w debacie publicznej z Kościołem*, Niepokalanów 2008, s. 72.

[...] szeroko pojęty czyn eutanatyczny polega na pozbawieniu życia – przez bezpośrednie lub pośrednie spowodowanie śmierci, niezapobieżenie jej nadejściu, ewentualnie pomocnictwo w samodzielnym odebraniu sobie życia – człowieka cierpiącego (fizycznie lub psychicznie) przez sprawcę motywowanego współczuciem, działającego dla dobra tej osoby w celu zapewnienia jej godnej śmierci poprzez wybawienie jej od zła, jakie stanowi dla niej to cierpienie, i postępującego zgodnie z wolą (wyrażoną lub odtworzoną) tej osoby, a przynajmniej nie wbrew jej woli¹⁸.

W tak rozumianej *eutanazji* występuje intencja spowodowania śmierci, a czyn ma charakter zabójczy. Kolejną definicję podaje *Deklaracja o eutanazji*:

[...] eutanazja oznacza czynność lub jej zaniechanie, która ze swej natury lub w zamiarze działającego powoduje śmierć w celu wyeliminowania wszelkiego cierpienia¹⁹.

Natomiast Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* określa *eutanazję* wprost mianem zabójstwa:

[...] eutanazja jest poważnym naruszeniem Prawa Bożego jako moralnie niedopuszczalne zabójstwo osoby ludzkiej²⁰.

Co zatem należy zaliczyć do działań eutanatycznych? Działaniem takim jest:

- podanie środka, powodującego śmierć (zarówno intencjonalnie, jak i faktycznie),
- zwiększanie dawki leków przeciwbólowych w celu spowodowania śmierci,
- przerwanie terapii (w celu spowodowania śmierci),
- odłączenie od urządzeń, które w sposób sztuczny podtrzymują życie (np. respiratora),
- pozbawienie tego, co jest niezbędne do utrzymania przy życiu (np. pokarmu),
- pomoc lub towarzyszenie osobie umierającej przy odbieraniu sobie życia,
- iniekcja śmiertelnej substancji.

Ponadto *eutanazję* dzieli się na czynną (pozytywną), zmierzającą bezpośrednio do skrócenia życia oraz bierną (negatywną inaczej nazywaną ortotanazją), która polega na zaniechaniu czynności ratujących bądź przedłużających życie. Ten ostatni rodzaj *eutanazji* należy odróżnić od rezygnacji z tzw. *uporczywej terapii*²¹.

¹⁸ M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawno-porównawcze*, Kraków 2004, s. 21, za: W. Ochmański, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 39-40.

¹⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji. Iura et bona*, w: *W trosce...*, dz. cyt., nr 2.

²⁰ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 65.

²¹ Zaniechanie uporczywej terapii polega na odstąpieniu od uciążliwych i kosztownych zabiegów medycznych, które przynoszą nieproporcjonalnie małe korzyści w stosunku do stosowanych środków. Od ortotanazji odróżnia ją intencja, która nie zmierza do skrócenia życia i przyspieszenia śmierci.

Eutanazję dzieli się także na dobrowolną (na świadome żądanie chorego) i niedobrowolną (kryptanazję), dokonywaną bez wiedzy tych, którzy zostają jej poddani.

II. GŁÓWNE MOTYWY PROŚBY O EUTANAZJĘ

Po omówieniu ogólnych zagadnień związanych z tematyką eutanazji pora przejść do zasadniczej kwestii niniejszych rozważań, a więc do prośby chorego o dokonanie eutanazji. Dalsza analiza skoncentruje się na podstawowych motywach skłaniających człowieka chorego do wyrażenia prośby o eutanazję.

Dążność do zachowania życia jest w człowieku czymś najbardziej naturalnym. Prośba o eutanazję jawi się natomiast jako dążenie skrajnie przeciwne. W obliczu choroby i śmierci w sposób szczególny pojawia się pytanie o sens życia. Niezwykle trudno, w niejednokrotnie nagle zaistniałej sytuacji, odnaleźć człowiekowi sens życia, które w jednej chwili uległo diametralnej zmianie. W przypadku, gdy tego sensu dana osoba nie potrafi dostrzec, może pojawić się dramatyczna prośba – prośba o zakończenie życia, prośba o eutanazję.

Może być ona związana z dwoma okresami występującymi w czasie choroby. Pierwszy etap dotyczy czasu tuż po jej zdiagnozowaniu. Nowa sytuacja, w jakiej znalazł się człowiek może powodować strach przed przewidywanymi cierpieniami, mimo że aktualnie dana osoba może jeszcze nie odczuwać negatywnych skutków choroby (np. cierpień). Na tym etapie życie chorego nie jest jeszcze zagrożone eutanazją lecz samobójstwem. Fakt odczuwania lęku przed cierpieniem związanym z nieuleczalną chorobą jest rzeczą naturalną. Jednak lęk ten nie może być uznany za wystarczający motyw pragnienia śmierci i skrócenia sobie życia.

Drugi etap to etap stanu terminalnego. Zazwyczaj w tym okresie następuje wyraźne pogorszenie ogólnego stanu zdrowia, nasilenie bólu i ograniczenie sprawności fizycznej i ruchowej. Nie ma już możliwości przedłużania życia za pomocą środków leczniczych. Chory swój stan odczytuje jako beznadziejny, pogarsza go jeszcze bardziej nie tylko perspektywa dalszego nasilania się bólu, ale także świadomość bezradności lekarzy. To powoduje, że może zacząć domagać się od otoczenia skrócenia i zakończenia jego męczarni przez dokonanie eutanazji. Odwołuje się wtedy do ludzkiego współczucia, argumentując swoje żądanie między innymi pragnieniem otrzymania odpowiedniej (tzn. adekwatnej do sytuacji) pomocy, a także brakiem poczucia sensu dalszej egzystencji²².

Należy zatem zastanowić się, co wpływa na fakt, że tak trudno współczesnemu człowiekowi dostrzec sens w życiu naznaczonym piętnem choroby i cierpie-

²² Por. W. Ochmański, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 43.

nia. Niewątpliwie przyczynia się do tego współczesna mentalność i uwarunkowania cywilizacyjne (zarysowane we wstępie niniejszego artykułu). Jeśli naczelną wartością dla człowieka stanowi przyjemność i pożytek, używanie życia (konsumpcjonizm), to wówczas, gdy na skutek choroby i cierpienia życie przestaje być przyjemne i nie można korzystać z jego licznych dobrodziejstw i uciech, rodzi się w człowieku bunt i pragnienie zakończenia życia. Skoro nie można korzystać z niego, to traci ono sens. Stąd pytanie – po co w takim razie dalej żyć? Perspektywa bólu i cierpienia nie stanowi bowiem żadnej motywacji do dalszego życia.

To poczucie utraty sensu pogłębione zostaje przez fakt zamknięcia się człowieka na transcendencję i odrzucenie Boga. Prowadzi to z jednej strony do odrzucenia Bożych praw²³. Przykazania, w tym przykazanie „nie zabijaj” nie mają wówczas mocy zobowiązującej, gdyż człowiek, który odrzucił Boga sam dla siebie staje się prawodawcą. Kieruje się prawem w oparciu o ustanowione przez siebie kryteria. Z drugiej zaś strony pojawiają się obawy, których człowiek bez Boga nie może przezwyciężyć i sytuacje, które bez światła wiary zdają się być całkowicie pozbawione sensu. Nie sposób bowiem doszukać się sensu cierpienia bez odwołania się do wiary chrześcijańskiej.

Zwolennicy eutanazji argumentują, że uśmiercenie chorego skraca jego niepotrzebne cierpienia. Tymczasem to nie ból fizyczny jest największym problemem człowieka chorego. Obecne bowiem możliwości medycyny pozwalają na uśmierzenie bólu i to w znacznym stopniu. Problemem jest natomiast uznawanie cierpienia za niepotrzebne i pozbawione sensu. Skoro we współczesnym świecie wręcz absurdalnym staje się znoszenie nawet najmniejszego cierpienia, to tym bardziej cierpienia tak dotkliwego, jakie wiąże się z niektórymi chorobami, zwłaszcza tymi, dotykającymi chorych w stanie terminalnym. Współczesna cywilizacja lansuje mentalność bez bólu – na najdrobniejszy ból zaleca aplikowanie coraz mocniejszych środków uśmierających. Prowadzi to do tego, że współczesny człowiek nie tylko traci odporność na ból, ale wręcz boi się bólu. Dlatego też, gdy pojawia się cierpienie, nie potrafi go przyjąć i w pełni zaakceptować. Wyrazem tego jest bunt powodowany nie tylko nieodpornością na ból, ale również słabą kondycją psychiczną, a potęgowany jeszcze bardziej przekonaniem o bezsensowności cierpienia. To cierpienie właśnie, przez zwolenników eutanazji, podawane jest za główną przyczynę, która powoduje wypowiedzenie tej dramatycznej prośby o zakończenie życia przez dokonanie eutanazji. Eutanazja, w tej perspektywie, jawi się jako sposób walki z cierpieniem.

²³ „Nowożytny humanizm nie liczy się z uzasadnieniem prawa moralnego w prawie Bożym”. S. Warzeszak, *Darować...*, dz. cyt., s. 73.

²⁴ Por. tamże, s. 121.

Problem jednak polega na tym, że eutanazja nie usuwa samego cierpienia, ale eliminuje człowieka, który cierpi, a więc podmiot cierpienia. Niemożliwe jest bowiem, by człowiek całkowicie uwolnił się od cierpień, a wizję życia pozbawionego piętna cierpienia należy uznać za utopijną.

Znaczenie i sens cierpienia możliwy jest do odczytania tylko w świetle wiary. To chrześcijaństwo nadaje i wyjaśnia jego prawdziwą wartość. Jednak współczesny człowiek, zamknięty na Boga, nie przyjmuje tej prawdy. Prawdy o głębokim sensie cierpienia, o jego wartości i znaczeniu nie tylko dla życia doczesnego, ale i wiecznego. Pomimo tego że to właśnie chrześcijaństwo ukazuje pełny sens cierpienia, można doszukiwać się wartości tego doświadczenia także na gruncie personalistycznym. Cierpienie bowiem może pomagać człowiekowi w jego rozwoju moralnym i duchowym, może również pomóc w zrozumieniu czym jest bezinteresowna miłość.

Prośba chorego o eutanazję wyrażana bywa w imię prawa do wolności i samostanowienia. Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że człowiek śmiertelnie chory i dotkliwie cierpiący posiada znacznie ograniczoną wolność²⁴. Wolność człowieka żyjącego w społeczeństwie też nie jest wolnością absolutną. Jest ona bowiem ograniczona przez obowiązujące każdego człowieka normy i prawa. Człowiek nie może robić absolutnie wszystkiego, na co tylko ma ochotę (dla przykładu nie może kraść), gdyż wtedy, nie jest to już wolność, do której według św. Pawła wyswobodził nas Chrystus²⁵, ale samowola człowieka i nie liczenie się z prawem Boga. Jeśli istnieją ograniczenia wolności, umożliwiające regulowanie życia społecznego w jego rozmaitych, aczkolwiek niejednokrotnie mało doniosłych kwestiach, to tym bardziej uzasadnione jest, by istniały także ograniczenia stojące na straży tak doniosłej wartości, jaką jest ludzkie życie. Nie można bowiem stawiać wolności ponad ludzkie życie. Dokonując takiej absolutyzacji wolności w gruncie rzeczy niszczy się ją, gdyż wolnym może być tylko człowiek żyjący.

Uzurpowane przez chorego prawo do decydowania o swoim życiu i śmierci, prawo do eutanazji, zawiera w sobie nie tylko prawo do dysponowania sobą samym, ale także innymi ludźmi. Ktoś bowiem musi pomóc choremu i praktycznie wykonać działania eutanatyczne – ktoś musi tej eutanazji dokonać²⁶.

Niewątpliwie wśród różnorodnych motywów skłaniających chorego ku eutanazji znajduje się również błędne rozumienie godności życia ludzkiego. Zdarzają się bowiem sytuacje, że pacjent chce zakończyć życie, gdyż na skutek choroby i cierpienia, straciło ono w jego oczach swoją dotychczasową godność.

²⁵ Zob. Ga 5,1.

²⁶ Por. R. Fenigsen, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 77-78.

Można zaobserwować swoisty paradoks w uzasadnianiu godziwości eutanazji w oparciu o ten właśnie argument. Zwolennicy eutanazji postulują, by chory, który walczy z chorobą, u kresu tej walki, w momencie, gdy jego życie utraciło właściwą sobie godność, miał prawo prosić o zakończenie życia. Działanie, które w rzeczywistości sprzeciwia się godności człowieka postrzegają jako dokonywane właśnie w imię zachowania czy wręcz obrony tej godności.

Za takim stanowiskiem niejednokrotnie kryje się brak rozróżnienia pomiędzy godnością osoby ludzkiej a poczuciem godności, to znaczy poczuciem sensu i wartości życia²⁷. Godność człowieka nie zależy od posiadanych przez daną osobę cech biologicznych czy psychicznych. Nie umniejsza się też na skutek ograniczenia możliwości fizycznych człowieka. Każda osoba ludzka posiada godność, która wynika z faktu jej istnienia²⁸ i nie zależy od innych osób. Lęk przed bólem, choroba i związane z nią cierpienia nie pozbawiają człowieka jego godności. Jest ona bowiem niezbywalna, przynależy człowiekowi jako człowiekowi od poczęcia do naturalnej śmierci. Godność ta jest także źródłem wszelkich praw przysługujących każdej osobie ludzkiej. Wśród nich najbardziej podstawowym ze wszystkich jest prawo do życia (od poczęcia do naturalnej śmierci)²⁹.

Do wyżej wymienionych faktów należy dodać jeszcze jeden, oparty na wierze religijnej, a mianowicie, że życie jest darem Boga i posiada godność absolutną³⁰.

Analizując motywy prośby o eutanazję należy mieć na uwadze także i to, że prośba o eutanazję nie zawsze bywa przez chorego wypowiedziana w pełni dobrowolnie. Zdarza się bowiem, że chory i cierpiący człowiek znajduje się pod presją otoczenia, spotykając się niekiedy wręcz z naleganiem, by wreszcie wyraził chęć położenia kresu tej uciążliwej dla wszystkich sytuacji. Wtedy on sam przestanie cierpieć, a i inni na tym skorzystają (zwolni się miejsce w szpitalu, zniknie obciążenie finansowe dotyczące rodzinę i społeczeństwo). Takie naprowadzanie na to niby korzystne dla wszystkich rozwiązanie odbywa się poprzez propagandę również ze strony tych, których głównym zadaniem jest ochrona życia i troska o jego ratowanie – lekarzy i personel medyczny. Lekarz w celu przekonania pacjenta do tego, by poddał się eutanazji stosuje prostą, ale skuteczną metodę. Można ją ująć schematycznie w następujący sposób: lekarz przedstawia pacjentowi jego beznadziejny stan zdrowia wraz ze wszystkimi mogącymi pojawić się komplikacjami i powikłaniami. Chory przerażony opisaną przez lekarza sytuacją popada w depresję i w rozpacz prosi o eutanazję. Jego prośba nie będzie przez lekarza potraktowana jako wołanie o pomoc, ale zostanie zrozumiana dosłownie.

²⁷ Por. S. Warzeszak, *Darować...*, dz. cyt., s. 120.

²⁸ Por. W. Ochmański, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 55.

²⁹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, nr 26.

³⁰ Por. S. Warzeszak, *Darować...*, dz. cyt., s. 121.

Zostanie potraktowana z całą powagą i doniosłością. Będzie omówiona w obecności najbliższych członków rodziny. Takie postępowanie ma na celu powstrzymanie chorego przed ewentualnym wycofaniem się ze swojej wcześniejszej prośby. Choremu będzie po prostu wstyd zmienić zdanie, będzie obawiał się, że zostanie pomówiony o tchórzostwo³¹.

Źródłem presji na chorego może być nie tylko personel medyczny, ale także najbliższa rodzina, a nawet współmałżonek³². Motywy ich działań mogą być różnorakie. Od egoistycznych – chęć pozbycia się problemu opieki nad chorym – po altruistyczne – powodowana litością i współczuciem chęć ulżenia choremu i zakończenia jego strasznych cierpień.

Dlatego też do prośby chorego o eutanazję trzeba podchodzić z dużą ostrożnością i rezerwą. Z jeszcze większą rezerwą i jeszcze bardziej krytycznie należy oceniać prośbę o eutanazję pensjonariuszy zakładów opiekuńczych, domów spokojnej starości i tym podobnych instytucji. Osoby przebywające w takich ośrodkach z dala od rodziny i bliskich, mogą znajdować się pod silną presją pracowników tychże placówek.

Trzeba mieć na uwadze powyższe spostrzeżenia i pamiętać, że prośba wypowiedziana przez chorego czy to pod przymusem, czy pod wpływem propagandy lekarza lub innych osób, nie jest prawomocną i w pełni wolną decyzją pacjenta.

Wszystkie wymienione wyżej argumenty uzasadniające eutanazję, a więc utrata sensu życia, absurdalność cierpienia, brak poczucia godności, chęć bycia panem własnego życia i śmierci, stanowią niezwykle istotne przyczyny wywołujące u człowieka terminalnie chorego pragnienie zakończenia życia poprzez eutanazję. Jednak nie są one jedynymi i decydującymi czynnikami wpływającymi na decyzję chorego. Problem tkwi głębiej i jest związany z dotkliwie odczuwanym brakiem miłości.

Zagadnienie to nie jest obce *Deklaracji o eutanazji*. Drugi punkt tego dokumentu zwraca uwagę na to, że:

prośby ciężko chorych, niekiedy domagających się śmierci, nie powinny być rozumiane jako wyrażenie prawdziwej woli eutanazji; prawie zawsze chodzi o pełne niepokoju wzywianie pomocy i miłości³³.

Prośba o śmierć jest zatem dramatycznym wołaniem³⁴ o obecność drugiego człowieka, rodziny, najbliższych. Istnieje zatem potrzeba, by taka prośba była

³¹ Por. R. Fenigsen, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 83.

³² R. Fenigsen podaje przypadki, w których to właśnie współmałżonek wywierał presję, czy wręcz zmuszał do poddania się eutanazji. Zob. tamże, s. 81-82.

³³ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja...*, dz. cyt., nr 2.

³⁴ Autentyczny przykład takiej prośby, z własnej praktyki lekarskiej, przytacza R. Fenigsen. Tenże, *Eutanazja...*, s. 84-85.

właściwie odczytana przez otoczenie chorego i nie została potraktowana dosłownie, ale w sposób zgodny z rzeczywistą intencją pacjenta. Może się bowiem zdarzyć, że chory chce w ten sposób wstrząsnąć otoczeniem (a zwłaszcza najbliższymi), by ci zauważyli jego strach, osamotnienie, brak nadziei. Może uważać to za jedyny skuteczny sposób zwrócenia na siebie ich uwagi. Prośba ta może być dramatycznym wołaniem: Potrzebuję was! Na otoczeniu, na najbliższych chorego może zatem spoczywać określona odpowiedzialność za wyrażoną przez chorego prośbę o eutanazję. Nie wystarczy bowiem zapewnienie choremu należytej opieki medycznej, ale konieczne jest przede wszystkim zaspokojenie tej podstawowej potrzeby, jaką jest potrzeba kochania i bycia kochanym! Na wzór Boga, który jest Miłością³⁵.

Oprócz opieki medycznej, chory potrzebuje miłości, gorącego uczucia ludzkiego i nadprzyrodzonego, którymi mogą i powinni otoczyć go bliscy, rodzice i dzieci, lekarze i służba zdrowia³⁶.

Jest to tym bardziej istotne, że stan psychiczny (spowodowany np. brakiem zainteresowania ze strony najbliższych czy nadmierną troską chorego o dalszy los rodziny itp.) w decydujący sposób wpływa na stan fizyczny chorego³⁷.

Towarzystwo choremu w jego chorobie i cierpieniu odgrywa szczególnie ważną rolę. Samo już zjawienie się lekarza u chorego wpływa pozytywnie na psychikę pacjenta. Taka obecność dodaje otuchy, niesie nadzieję (choćby na złagodzenie bólu), pomaga w zaakceptowaniu swej sytuacji i w znoszeniu jej trudów. Poza tym znaczącą rolę odgrywa akceptacja chorego przez otoczenie. Odrzucenie bowiem przez bliskich, brak szacunku z ich strony może stanowić ważny czynnik sprzyjający podjęciu decyzji o eutanazji.

Nie do przecenienia jest również zdolność empatii ze strony pozostałych członków rodziny, wczucia się w sytuację chorego, zrozumienia jego przeżyć, potrzeb i oczekiwań – by wyjść im naprzeciw. Ponadto niezwykle ważną rolę odgrywa umiejętność komunikacji z chorym, zdolność nawiązania z nim kontaktu (rozmowa, wysłuchanie zwierzeń, opieka). Takie życzliwe i serdeczne podejście do chorego przynosi mu ulgę, pomaga zapomnieć choć na chwilę o bólu, o przeżywanej trudnej sytuacji³⁸.

Troska o chorego powinna także uwzględniać staranie o przywrócenie sensu życia osobie cierpiącej, zaradzenie jej samotności, przewyciężenie poczucia bezużyteczności i przywrócenie utraconego poczucia własnej wartości³⁹.

³⁵ Por. 1J 4,8.16.

³⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja...*, dz. cyt., nr 2.

³⁷ Por. S. Warzeszak, *Darować...*, dz. cyt., s. 127.

³⁸ Por. W. Ochmański, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 92-93.

³⁹ Jednym z przejawów tak rozumianej troski o pacjenta jest terapia zajęciowa, której istota polega na kompensacji. Chory może kompensować sobie niepowodzenia w jednej dziedzinie, suk-

Innym ważnym zagadnieniem jest zapewnienie choremu odpowiedniej pielęgnacji. Nie można dopuścić do tego, by chory czuł się poniżany, by zabiegi pielęgnacyjne uwłaczały jego godności. Nie można doprowadzić do tego, by niedołężność, niemożność samodzielnego wykonania podstawowych czynności (choćby fizjologicznych), uzależnienie od pomocy ze strony innych wiązało się u chorego z frustracją, poczuciem beznadziejności i bezsensowności dalszej egzystencji. Należy dołożyć wszelkich starań, by zapewnić choremu poczucie bezpieczeństwa i ułatwić zaakceptowanie sytuacji, w jakiej przyszło mu dalej żyć.

Właściwa opieka i troska o śmiertelnie chorego winna przejawiać się przede wszystkim w stworzeniu takiej osobie jak najlepszych warunków do odpowiedniego przygotowania⁴⁰ się na zbliżającą się śmierć. Osobną kwestię stanowi sam sposób przekazania choremu wiadomości o zbliżającej się śmierci. Musi być on dostosowany do indywidualnych cech i kondycji psychicznej danej osoby. Otoczenie chorego najlepiej wywiąże się z tego obowiązku, kierując się autentyczną miłością.

Osobom wierzącym należy także zapewnić odpowiednią opiekę duszpasterską. Duszpasterz bowiem może przyjść z pomocą w zrozumieniu sensu cierpienia, może dopomóc choremu w przygotowaniu się do spotkania z Bogiem. Może wreszcie przyczynić się do wzbudzenia eschatologicznej nadziei, która otworzy przed chorym perspektywę życia wiecznego. Szeroko rozumianej trosce o człowieka chorego i cierpiącego powinien przyświecać zasadniczy cel, aby wyrobić w osobie chorego pozytywne nastawienie do rzeczywistości⁴¹.

Wydaje się, że istotną kwestią, o której warto wspomnieć w tym kontekście, jest nie tylko cierpienie samego chorego, ale także mogące się pojawić, przynajmniej w niektórych przypadkach, pewne niedomagania ze strony tych, którzy towarzyszą choremu w jego zmaganiu z cierpieniem (między innymi zniecierpliwienie podczas przedłużającej się choroby lub nieumiejętność radzenia sobie z opieką nad chorym). Pojawia się zatem kwestia posługi wobec umierającego, towarzyszenia mu w tej jedynej i niepowtarzalnej drodze ku śmierci, którą musi przebyć sam zgodnie z własnymi możliwościami i w sposób dla siebie właściwy. Trudność ta może mieć swoje źródło we współczesnym świecie, w dzisiejszej mentalności, która nie przygotowuje młodych ludzi do opieki nad chorymi i starszymi członkami rodziny, a raczej propaguje zrzucenie całej odpowiedzialności za opiekę nad nimi na odpowiednio przygotowane do tego instytucje.

cesami w innej. Taka terapia skutecznie wypełnia czas chorego przebywającego w hospicjum (z dala od rodziny). Więcej na ten temat por. tamże, s. 95.

⁴⁰ Popularna w średniowieczu *ars moriendi* w dzisiejszym świecie odżywa w postaci ruchu hospicyjnego. Współczesna sztuka umierania zachęca do tego, by w życiu kierować się takimi zasadami, które nie tracą swej aktualności w chwili zbliżającej się śmierci. Por. tamże, s. 65-66.

⁴¹ Por. tamże, s. 96.

W społeczeństwie, w którym dominuje cywilizacja śmierci, coraz większe prawo do decydowania o życiu i śmierci obywateli przyznaje się państwu. W konsekwencji prowadzi to do zalegalizowania i zinstytucjonalizowania zabijania. Taki stan rzeczy w pewnym stopniu jest spowodowany także tym, że chrześcijanie nie bronią swojego obrazu świata wobec zmasowanego ataku cywilizacji śmierci. A nawet niektórzy sami dają się wciągnąć w tę nastawioną przeciwko życiu współczesną mentalność. Tymczasem wiara chrześcijańska afirmuje życie, nawet to, a może zwłaszcza to naznaczone cierpieniem, różnego rodzaju niedomaganiem i ograniczeniami. Staje zatem w opozycji do tego, co głosi współczesny świat. Według niej nie ma życia, które jest mniej wartościowe, które jest „niegodne życia”. Życie jest darem Bożym i nawet, gdy możliwości człowieka ogranicza choroba i zbliżająca się śmierć, jego życiu może być nadany nowy sens⁴².

Nie sposób w niniejszych rozważaniach dotyczących śmierci, a konkretnie „dobrej śmierci” nie odnieść się do centralnego wydarzenia dla wiary chrześcijańskiej jakim jest Zmartwychwstanie Chrystusa. To właśnie wiara w Zmartwychwstanie jest dla chrześcijan motywem, dla którego ich spojrzenie na zagadnienie śmierci i związanego z nią cierpienia nabiera zupełnie nowego i niezwykle wartościowego znaczenia, a to w dalszej konsekwencji rzutuje na ich postawę wobec eutanazji.

Z tematem niniejszych rozważań związana jeszcze jedna kwestia, której nie sposób pominąć, a mianowicie prawo człowieka do godnej śmierci. Zwolennicy eutanazji orędują za tym, by człowiek mógł umierać w sposób godny. Zamiast więc odchodzić z tego świata wyniszczony nadmiernym cierpieniem, lepiej by sam określił moment, w którym jego dalsza egzystencja nie ma już sensu i w tym momencie ją zakończył. Wybór takiej śmierci jest w rzeczywistości wyborem śmierci niegodnej człowieka, gdyż opartej na wartościowaniu życia ludzkiego według kryteriów jakości i użyteczności. Tymczasem właściwie rozumiane prawo do godnej śmierci z jednej strony gwarantuje pewną swobodę, nie zmuszając nikogo do stosowania czy przyjmowania wszelkich możliwych metod i środków, by za wszelką cenę uniknąć śmierci lub przesunąć ją w czasie, broni też przed nieuzasadnionym przedłużaniem życia (uporczywa terapia). Z drugiej zaś strony chroni przed eutanazją⁴³. Trzeba zatem pamiętać, że człowieka nie można zredukować wyłącznie do funkcji biologicznych. Nie należy podtrzymywać czy przedłużać życia ludzkiego za wszelką cenę. Trzeba bowiem godzić się na śmierć jako na fakt naturalny, aczkolwiek należy szanować świętość życia i afirmować je⁴⁴.

⁴² Por. J. Ratzinger, *Śmierć...*, dz. cyt., s. 98.

⁴³ Por. S. Warzeszak, *Darować...*, dz. cyt., s. 129-130.

⁴⁴ Por. tamże, s. 99

W świetle powyższych rozważań rodzi się pytanie o moralną godziwość prośby osoby chorej i cierpiącej o eutanazję. Odpowiedź znajduje się w cytowanej już wcześniej *Deklaracji* i brzmi następująco:

[...] zdarza się, że ktoś na skutek długich i ciężkich cierpień lub na skutek innych motywów dochodzi do przekonania, że może w sposób uprawniony prosić o śmierć dla siebie lub zalecać ją innym. Chociaż w tych okolicznościach wina człowieka może być zmniejszona lub całkowicie wykluczona, to jednak błędny osąd sumienia, oparty nawet na dobrej wierze, nie zmienia natury tego śmiercionośnego aktu, który w sobie pozostaje zawsze niedopuszczalny⁴⁵.

Prośba chorego i cierpiącego człowieka o eutanazję jest ze swej natury niegodziwa. Prosząc bowiem o eutanazję człowiek wykracza poza swoje uprawnienia, stawia siebie na miejscu Boga, a przecież człowiek nie jest ani panem swojego życia, ani też życia drugiego człowieka. Życie zostało mu ofiarowane w darze, nie może on nim dobrowolnie dysponować, a przede wszystkim nie może sam go zakończyć. Jedynym Panem życia i śmierci jest Bóg i to w Jego w mocy jest decydowanie o chwili śmierci poszczególnego człowieka. Chęć targnięcia się na swoje życie, jak i na życie drugiego człowieka jest przejawem przemocy wobec fundamentalnego prawa osoby ludzkiej – prawa do życia. Śmierć nie stanowi absolutnego końca życia, ale jest bramą do życia wiecznego. Dlatego zwłaszcza człowiek wierzący wezwany jest do tego, by wpatrując się we wzór cierpiącego Chrystusa, znosił swoje cierpienie z poddaniem się woli Bożej i z wielką cierpliwością.

*

Podsumowując niniejsze rozważania można zatem stwierdzić, że prośba chorego o eutanazję jest spowodowana jego stanem psychicznym i duchowym, a nie wyłącznie stanem fizycznym, gdyż wiąże się ona niejednokrotnie z depresją oraz negacją życia i jego wartości.

Ból fizyczny można w większości przypadków skutecznie złagodzić przy pomocy środków medycznych. Natomiast ból psychiczny, który bywa dotkliwszy, złagodzić powinna miłość najbliższych osób. Czasami wystarczy tylko serdeczna rozmowa, okazanie zainteresowania, najprostsze przejawy życzliwości, czułości i zrozumienia, aby osoba cierpiąca dostrzegła promyk nadziei i żeby odkryła, że jej życie posiada ogromną wartość.

Doświadczenie pokazuje, że osoby, które pomimo doznawanych wielkich cierpień wywołanych przez chorobę są otoczone ludźmi okazującymi im miłość,

⁴⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja...*, dz. cyt., nr 2.

⁴⁶ Por. S. Warzeszak, *Darować...*, dz. cyt., s. 121.

⁴⁷ Tamże.

współczucie, troskę i zainteresowanie, niezwykle rzadko wyrażają prośbę o eutanazję. Pomimo całej niezwykle trudnej sytuacji nie odczuwają bowiem rozpacz i braku sensu dalszego życia, nie czują się bezużyteczne i nikomu niepotrzebne⁴⁶. Wiedzą bowiem, że mogą świadczyć innym wielkie dobro – ofiarując swoje cierpienie i łącząc je z cierpieniem Chrystusa, mogą nawet przyczynić się do czyjegoś zbawienia. Odnajdują całkiem nowy sens życia i mimo że ma on wymiar duchowy i nie jest związany z pełną sprawnością i aktywnością fizyczną, ma on dla chorego równie wielką wartość i znaczenie. Chorzy traktują wtedy chorobę, cierpienie i śmierć jako zadanie, które zostało przed nimi postawione. Pomimo iż wzbudza ono strach, przerażenie, burzy dotychczasowe plany życiowe, zmienia całkowicie sposób życia i funkcjonowania, to jednak staje się do przyjęcia i zrealizowania zwłaszcza wówczas, gdy przed oczyma ma się wzór Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego.

Śmierć i cierpienie przestaje być złem, jeśli człowiek potrafi je zintegrować z sensem swego życia, jeśli jest w stanie służyć nim z miłością. Dopiero miłość sprawia, że cierpienie i śmierć nabierają prawdziwej wartości duchowej⁴⁷.

To właśnie w świetle miłości i dzięki miłości człowiek może w każdej sytuacji, także w obliczu śmierci, rozpoznać sens swojego życia i realizować swoje życiowe powołanie, nie poddając się zwątpieniu i poczuciu beznadziei.

SUMMARY

A Request for Death – A Call for Love. Selected Issues concerning the Request of the Sick for Euthanasia

Having analysed selected motives inducing the sick to ask for euthanasia it appears it is not only physical pain, limitations caused by the illness or the loss of dignity and sense of life that are the main factors evoking this dramatic request. Among other reasons there is also solitude, rejection and lack of love from the loved ones. The request for euthanasia appears then as a call for the love and presence of another human being. It is a dramatic attempt to attract attention. Its real aim turns out to be not to end life but to receive help.

The request for euthanasia itself is a morally reprehensible act as it is an attempt to take one's own life which is a gift from God and it is only God who can decide about its ending. Euthanasia then is a contradiction as far as both the natural law and the law of God is concerned and ought to be treated as murder.

Key words

euthanasia, request for euthanasia, motives for euthanasia

JACEK JAN PAWŁOWICZ

Żytomierz – Ukraina

Wazektomia – metoda „antykoncepcji” czy okaleczanie mężczyzn?

Vasectomy – A Method of „Contraception” or Mutilating Men?

Jakiś czas temu przyszedł do mnie znajomy kapłan dręczony wątpliwością, czy dobrze postąpił odmawiając sakramentalnego rozgrzeszenia jednemu ze swoich penitentów. Otóż w trakcie spowiedzi okazało się, że ten trzydziestokilkuletni, żonaty mężczyzna zapytany delikatnie przez spowiednika czy nie stosuje w trakcie stosunków małżeńskich środków antykoncepcyjnych wyjaśnił, że „ten problem rozwiązał raz na zawsze”, gdyż poddał się zabiegowi wazektomii. Poczuty przez kapłana, że dopuścił się czynu moralnie niegodziwego, okazał zdumienie, a nawet oburzenie, gdyż – jak podkreślił – on nie widzi w tym nic złego, a wręcz przeciwnie zaczął wyliczać „plusy” tego typu rozwiązania! Nie było więc mowy – z jego strony – o żalu za coś, co uważał za „dobrodziejstwo”, a tym bardziej o chęci naprawienia wyrządzonej sobie krzywdy.

Interesującym jest to, że wizyta znajomego kapłana zbiegła się w czasie z artykułem zamieszczonym w jednym z kobiecych czasopism, w którym wazektomię, czyli okaleczenie mężczyzny, przedstawiono jako najskuteczniejszą antykoncepcję!¹ Tego typu publikacje świadczą o tym, że mężczyźni poddający się temu „zabiegowi” przestają być odosobnionymi przypadkami, a sama wazektomia zabiegiem dostępnym jedynie w krajach zachodniej Europy, ale staje się ona

¹ Czasopismem, o którym mowa jest miesięcznik „Claudia”. W numerze 7 z 2010 r. na stronach 73-81 został tam zamieszczony artykuł J. Zagdańskiej pt. *Rewolucja w antykoncepcji*. W artykule tym autorka popełniła jednak podstawowy błąd stwierdzając, że „wazektomia [...] nie jest sterylizacją, bo mężczyzna [...] może odzyskać płodność”. Tymczasem literatura przedmiotu, jak choćby *Encyklopedia Bioetyki* wyraźnie stwierdza: „sterylizacja mężczyzn (wazektomia) polega na podwiązaniu lub przecięciu nasieniowodów”, J. Kociński, *Sterylizacja i kastracja*, w: *Encyklopedia Bioetyki*, red. A. Muszla, Radom 2005, s. 425.

problemem moralnym, który wdarł się w naszą polską rzeczywistość i z którym muszą się zmierzyć nasi duszpasterze i spowiednicy.

Zanim jednak przejdę do wyjaśnienia zaistniałej wątpliwości i rozstrzygnięcia czy wspomniany kapłan postąpił słusznie odmawiając penitentowi rozgrzeżenia, wydaje się słusznym zapoznanie czytelnika z kilkoma podstawowymi sprawami, które ujmę w formie pytań, a mianowicie:

- a. Czym jest wazektomia?
- b. Jakie są następstwa tego zabiegu dla zdrowia mężczyzny?
- c. Czy wazektomia jest odwracalna?
- d. Czy ta metoda jest w Polsce prawnie dozwolona?
- e. Jaka jest ocena moralna tego zabiegu?

W ostatniej części tego artykułu, części już bardziej praktycznej, powrócę do zaistniałego problemu, czyli: jak powinien postąpić spowiednik w stosunku do penitenta, który poddał się tego typu zabiegowi.

CZYM JEST WAZEKTOMIA?

Wazektomia (łac. *vasotomia*) jest to zabieg urologiczny polegający na przecięciu nasieniowodu lub nasieniowodów. Odmianą tego zabiegu jest podwiązanie nasieniowodów (łac. *vasoligatura*). Zabieg ten jest faktyczną sterylizacją mężczyzny mającą na celu doprowadzenie do jego niepłodności². Nie należy jej mylić z kastracją, która też jest jedną z metod sterylizacji mężczyzn, jednak w przypadku kastracji całkowicie usuwa się jądra.

Zabieg wazektomii wykonuje się na wyczuwalnym przez skórę moszny nasieniowodzie – po przecięciu skóry i wypreparowaniu nasieniowodu, zakłada się dwie podwiązki i następnie się go przecina. Jest to zabieg mikrochirurgiczny, ponieważ przewód ma ok. 3 mm w obwodzie. Po wazektomii w ejakulacie mężczyzny brakuje plemników. Procedura ta jedynie blokuje ich przekazywanie, lecz nie wpływa na zachowania seksualne, takie jak: zdolność do erekcji, orgazmu, ejakulacji czy też przyjemnego seksu. Nie zmniejsza również popędu seksualnego. Gruczoły produkujące ejakulat nie ulegają zmianie po wykonanym zabiegu. Optycznie nie obserwuje się żadnych zmian w ejakulacie oprócz nieobecności plemników. Niektórzy autorzy oceniają, że objętość ejakulatu może zmniejszyć się do 2%, co nie może zostać zauważone. Kolor, zapach i spójność ejakulatu nie zmieniają się³.

² Zob. *Sterylizacja*, w: *Podręczna Encyklopedia Zdrowia*, red. G. Jonderka, Poznań 2002, s. 522.

³ Źródło: <http://www.wazektomia.com>

Wazektomia – jak można przeczytać na stronie internetowej reklamującej ten zabieg – nie ma również wpływu na męskość. Organizm otrzymuje tak samo odpowiednią ilość hormonów jak dotychczas, nie zmienia się głos ani nie rośnie nadmiernie broda–zarost. Jądra nadal wytwarzają plemniki, które jednak nie opuszczają jąder. Organizm absorbuje normalnie nieużywane komórki spermy, niezależnie od wykonanej wazektomii (okresowy czy też dłuższy celibat)⁴.

Według specjalistów wazektomia, w porównaniu do innych metod antykoncepcji, mieni się najbardziej efektywną metodą antykoncepcji w zapobieganiu ciąży. Współczynnik niepowodzenia tej metody jest mniejszy niż 0,2 w skali Perla (dla porównania prezerwatywą 12% lub więcej, diafragma 18%). Stąd też coraz więcej mężczyzn decyduje poddać się wazektomii, gdyż skuteczność metody sięga powyżej 99,8%⁵.

Trzeba jednak zaznaczyć, że metoda ta nie daje natychmiastowych efektów (niepłodność mężczyzny). Bezpośrednio po wazektomii lekarze zalecają ostrożność w trakcie stosunków seksualnych i stosowanie dotychczasowej antykoncepcji, gdyż mimo wykonanego zabiegu obserwuje się jeszcze nieznaną ilość plemników w ejakulacie. Mija pewien okres czasu, kiedy nasienie stanie się zupełnie wolne od plemników. Dlatego lekarze zalecają częste podejmowanie kontaktów seksualnych lub masturbację, aby oczyścić nasienie z plemników, co następuje dopiero po około 20 ejakulacjach⁶.

W chwili obecnej wazektomię wykonuje się przy zastosowaniu nowoczesnej techniki bez użycia skalpela (Wazektomia Bez Skalpela – WBS). Użycie skalpela nie jest wymagane ani też samo nacięcie moszny (tylko jedno lub dwa przekłucia w skórze). W porównaniu do wazektomii przeprowadzanej metodą tradycyjną, technika ta niesie z sobą wiele korzyści, np.: brak szwów, skrócenie czasu zabiegu i rehabilitacji, zmniejszenie ryzyka krwawienia, mniejszy dyskomfort i większa skuteczność. Sama procedura WBS trwa zazwyczaj 15–20 minut, a jej koszt to 2500 zł niezależnie od liczby wizyt⁷.

Wypada również wspomnieć, że oprócz wazektomii testuje się obecnie szereg innych metod antykoncepcji męskiej mających na celu blokowanie przepływu plemników w nasieniowodzie. W testach tych zwraca się szczególną uwagę na odwracalność danej metody. Do tych metod należą m.in.: prećiki miedziane,

⁴ Por. tamże; Z tą opinią trudno jednak jest się zgodzić, gdyż w przypadku mężczyzn powstrzymujących się od stosunków seksualnych np. celibatariuszy, organizm po jakimś czasie samoczynnie wydalą, a nie absorbuje, nadmiar spermy w trakcie tzw. polucji nocnych.

⁵ Tamże.

⁶ A. Depko, *Wazektomia – brzmi groźnie?*, http://zdrowie.onet.pl/1432112,3533,,,wazektomia_brzmi_groźnie,ekspert_seksuolog.html [dostęp: 12-08-2010].

⁷ Źródło: <http://www.wazektomia.com>

klamerki tantalowe uciskające nasieniowód, tampony z elastomeru poliuretanu wstrzykiwane do nasieniowodu czy wreszcie sterylizacja chemiczna⁸.

JAKIE SĄ NASTĘPSTWA TEGO ZABIEGU DLA ZDROWIA MĘŻCZYZNY?

Zasadniczym i zamierzonym następstwem sterylizacji – w tym przypadku wazektomii – jest niepłodność mężczyzny. Jednak tak jak przy każdym innym zabiegu chirurgicznym, który jest ingerencją w żywą tkankę, mogą nastąpić różne powikłania. Literatura przedmiotu podaje, że wazektomia jest najbezpieczniejszą procedurą chirurgiczną, lecz i tu mogą nastąpić komplikacje.

Wśród nich wymienia się: miejscową infekcję, krwawienie, przemijające zasinienie, czasowy obrzęk z powodu nagromadzenia płynów tkankowych. W opisywanej procedurze niektórzy mężczyźni odczuwają niewielkie pobolewania, kłucia, lub tępy ból w okolicy najądrza. Zazwyczaj użycie niewielkich dawek środków przeciwbólowych usuwa te dolegliwości. W niektórych pracach naukowych (zamieszczonych np. w *The Journal of the American Medical Association*) przeanalizowano przypadki mężczyzn, którzy 20 lat wcześniej poddali się wazektomii. Wykazano nieznacznie większe ryzyko wystąpienia raka prostaty w porównaniu do innych, którzy nie mieli wazektomii. Amerykański Związek Urologów oraz Amerykańskie Towarzystwo Onkologiczne zaleca wykonywanie badań prostaty u mężczyzn powyżej 50 roku życia celem wczesnego wykrycia wszelkich zmian w prostaty. Dotyczy to zarówno tych, u których wykonano wazektomię, jak i tych, którzy nie mieli wykonywanych tych procedur⁹. Trwają również badania retrospektywne, mające na celu wyjaśnienie występowania u mężczyzn po wazektomii takich schorzeń jak: krwiałków lub zakażeń (5%), rekanalizacji (ok. 3%), ziarniniaków spermy, czy też nieznacznie podwyższonego ryzyka wystąpienia miażdżycy tętnic, cukrzycy, zaburzeń odporności¹⁰.

Innym problemem jest to, czy rzeczywiście blokowanie wydalania plemników nie ma wpływu na zdrowie mężczyzny? Pytanie to jest tym bardziej zasadne, gdy weźmiemy pod uwagę naturalne polucje nocne w czasie, których organizm mężczyzny samoistnie wydala – a nie absorbuje, jak chcą inni – nadmiar wyprodukowanej, a niewykorzystanej podczas stosunku płciowego spermy.

⁸ Zob. E. Siwik, *Antykoncepcja mężczyzn*, w: *Antykoncepcja: planowanie rodziny u progu XXI w.*, red. E. Siwik, Z.L. Starowicz, Warszawa 2003, s. 283-287.

⁹ Źródło: <http://www.wazektomia.com>

¹⁰ Por. E. Siwik, *Antykoncepcja mężczyzn...*, dz. cyt., s. 282.

CZY ISTNIEJE MOŻLIWOŚĆ ODWRÓCENIA PROCEDURY WAZEKTOMII?

Zwyczajło przyjmować się, że zabieg wazektomii jest trwały i nieodwracalny. Nie jest to jednak zgodne z prawdą. Rozwój technik makrochirurgicznych stwarza możliwość przywrócenia drożności i ciągłości nasieniowodów. Procedura ta nosi nazwę *rewazektomii* (lub łac. *vasovasostomia*, ang. *vasovasostomy*, *vasectomy reversal*). Skuteczność zabiegu wasowasostomii – jak piszą w swoim artykule Piotr Dobroński i Maciej Czaplicki z Katedry i Kliniki Urologii Akademii Medycznej w Warszawie – oceniana jest na podstawie odsetka drożności nasieniowodów (obecność plemników w nasieniu) i odsetka obserwowanych ciąż, który jest niższy niż odsetek drożności. Wyniki zależą od wielu czynników, w tym czasu, jaki upłynął od wazektomii do rekonstrukcji, stosowanej techniki chirurgicznej, rozwoju włóknienia najądrza i obecności przeciwciał przeciwwądrowych. Im dłuższy czas upłynął od wazektomii, tym mniejsza jest skuteczność wasowasostomii. W grupie 1469 mężczyzn po wasowasostomii (zabiegi wykonano w dziewięciu ośrodkach), odsetki drożności nasieniowodów i ciąż wyniosły odpowiednio 97% i 76% do 3 lat, 88% i 53% w 5–8 lat, 79% i 44% w 9–14 lat oraz 71% i 30% w 15 i więcej lat po wazektomii. Według niektórych danych odsetek ciąż po wasowasostomii wykonanej po ponad 10 latach od wazektomii nie przekracza 20%¹¹.

W dalszej części swojego artykułu autorzy podkreślają, że nawet wiele lat po wazektomii makrochirurgiczne odtworzenie ciągłości nasieniowodów ma szanse powodzenia i jest o wiele tańsze niż mikromanipulacja ICSI¹². W związku z tym rodzi się pytanie: skąd bierze się ta swoista „niechęć” do rewazektomii i zapewnienia, że procedura wazektomii jest trwała? Wydaje się, że niemalą rolę odgrywają tu powiązania klinik wykonujących wazektomię z bankami nasienia, gdyż przed tego typu zabiegiem zaleca się mężczyznom oddanie nasienia do wspomnianych banków, a przechowywanie spermy kosztuje i w ten sposób napędzany jest biznes *in vitro*.

CZY WAZEKTOMIA JEST W POLSCE PRAWNIE DOZWOLONA?

Zabieg wazektomii w wielu krajach jest legalny i uważany za formę kontroli urodzin. Polski Kodeks Karny w art. 156 §1 wyraźnie stwierdza:

¹¹ P. Dobroński, M. Czaplicki, *Odtworzenie ciągłości nasieniowodów (vasovasostomia) z użyciem okularów operacyjnych o trzykrotnym powiększeniu*, „Urologia Polska” (2004) n. 57/3, s. 75.

¹² Tamże s. 76; ICSI – metoda mikromanipulacji polegająca na pozyskaniu plemników potrzebnych do zapłodnienia *in vitro* w wyniku biopsji najądrza lub jądra (ICSI-PESA, ICSI-TESA) to metody identyczne z mikromanipulacją ICSI z tym, że plemniki otrzymuje się drogą nakłucia najądrza lub jądra.

[...] kto powoduje ciężki uszczerbek na zdrowiu w postaci: pozbawienia człowieka wzroku, słuchu, mowy, zdolności płodzenia, [...] podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat 10.

A jednak mimo istniejącego zakazu prawnego w Polsce (w Warszawie i Katowicach) od kilku lat mężczyźni mogą pozbawić się *zdolności płodzenia* przez zabieg wazektomii. Dla przykładu dr Eugeniusz Siwik od kilku lat przeprowadza w Polsce zabiegi wazektomii i jest gotów – jak podaje „Polityka” – pójść do sądu z każdym, kto nazwie je sterylizacją¹³. Pierwszymi więc, których powinien pozwać wspomniany doktor są choćby autorzy *Małej Encyklopedii Medycyny PWN*, którzy jednoznacznie definiują hasło „sterylizacja”¹⁴ lub niemieccy autorzy *Podręcznej Encyklopedii Zdrowia*. Według zamieszczonej tam definicji wazektomia jest jedną z metod sterylizacji¹⁵. Tymczasem według dr Siwika:

[...] sterylizacja to usunięcie gonad. Dopuszczalna jest wyłącznie w przypadku zagrożenia życia lub zdrowia i nazywanie jej antykoncepcją jest pomyłką¹⁶.

Jednak to raczej dr Siwik się myli, gdyż usunięcie gonad u mężczyzny (jąder) powszechnie określa się mianem kastracji lub trzebienia i jest ona jedną z metod sterylizacji¹⁷. Tak więc i wazektomia i kastracja są różnymi metodami sterylizacji mającymi na celu pozbawienie mężczyzny *zdolności płodzenia*.

W innej rozmowie zamieszczonej w czasopiśmie „Twoje 9 miesięcy” dr Siwik stwierdza, że:

[...] jeśli chodzi o wazektomię, to nikt tego nie zakazał, ale w świadomości wielu ludzi, nawet lekarzy, tkwi to jako coś złego, zabronionego. Owszem, jeden z punktów Kodeksu Karnego mówi o tym, że ktoś, kto umyślnie spowoduje i wbrew woli, niemożność rozmnażania się, może podlegać karze, ale przecież my nie robimy tego wbrew woli pacjenta, jest to jego świadoma, przemyślana decyzja. To tylko jedna z metod antykoncepcji, tyle że u mężczyzn. W wazektomii nie są usuwane gonady tak jak w sterylizacji¹⁸.

¹³ J. Podgórska, *Pigułka antykoncepcyjna – jak się zmieniła i co zmienia. Pół wieku z pigułką*, <http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/artykuly/1505742,2,pigulka-antykoncepcyjna-jak-sie-zmieni-la-i-co-zmienia.read> [dostęp: 18-05-2010].

¹⁴ Ubezplodnienie → Sterylizacja – „celowe pozbawienie zdolności rozrodczej przy zachowaniu czynności wewnątrzwydzielczej gruczołów płciowych. U [...] mężczyzn [polega] na podwiązaniu lub wycięciu nasieniowodów”, *Mała Encyklopedia Medycyny PWN*, red. P. Kostrzewski, J. Ziółkowski, Warszawa 1999, s. 896.

¹⁵ Zob. *Sterylizacja w: Podręczna Encyklopedia Zdrowia*, G. Jonderka, Poznań 2002, s. 522; *Wazektomia*, w: *Rodzinna Encyklopedia Zdrowia*, t. 2, prac. zb., Warszawa 1998, s. 192.

¹⁶ J. Podgórska, *Pigułka antykoncepcyjna – jak się zmieniła i co zmienia...* dz. cyt.

¹⁷ Kastracja → „Trzebienie, operacyjne usunięcie jąder lub jajników, albo zniszczenie komórek rozrodczych promieniami Roentgena; stosowane u ludzi w celach leczniczych”, *Polski Słownik Medyczny*, red. T. Roźniatowski, Warszawa 1981, s. 1228.

¹⁸ Źródło: <http://www.wazektomia.com/wywiad.htm>

I tu znów autor wprowadza czytelnika w błąd, gdyż w art. 156 Kodeksu Karnego, na który się powołuje, nie ma mowy o spowodowaniu *wbrew woli pacjenta* niemożności rozmnażania, ale – przywołajmy jeszcze raz ten artykuł KK:

[...] kto p o w o d u j e ciężki uszczerbek na zdrowiu w postaci: pozbawienia człowieka [...] zdolności płodzenia, [...] podlega karze.

W związku z tym nawet, jeśli lekarz pozbawia mężczyznę zdolności płodzenia za pełną jego zgodą i na jego prośbę, postępuje nieetycznie i łamie prawo. Doktor Siwik tłumaczy również, że

[...] zabiegi podwiązania jajowodów czy nasieniowodów nie są nieodwracalnym pozbawieniem płodności. Nadal możliwe jest zapłodnienie *in vitro*¹⁹.

Jednak tłumaczenie takie należy uznać, za co najmniej niedorzeczne, jeśli nie infantylne. Nie można przecież człowiekowi np. wyrwać języka i pozostawać bezkarnym twierdząc, że i tak może się porozumiewać z otoczeniem np. za pomocą języka migowego albo pisząc na kartce lub korzystając z syntezatora mowy w komputerze! Zresztą do prokuratury dr Siwik był już raz wzywany, po zawiadomieniu kolegi lekarza o możliwości popełnienia przestępstwa. Niestety prokuratura nie doszukała się znamion przestępstwa w zabiegach wazektomii, gdyż prawo nie jest precyzyjne, dr Siwik odpowiedział na kilka pytań i na tym się skończyło²⁰. Jednak, nawet jeśli prokuratura nie doszukała się znamion przestępstwa, to pozostaje problem natury etycznej i moralnej, gdyż lekarz – jak sama nazwa wskazuje – jest powołany do leczenia ludzi, a nie ich okaleczania, nawet wtedy, gdy czyni to na ich wyraźne życzenie!

JAKA JEST OCENA MORALNA TEGO ZABIEGU?

Ocena moralna wazektomii jest złożona, gdyż zabieg ten kumuluje w sobie kilka wykroczeń natury moralnej takich jak: okaleczenie, antykoncepcja czy masturbacja. Przystępując do niej (oceny) na pierwszym miejscu trzeba zwrócić uwagę na to, że każdy człowiek odpowiada przed Bogiem i przed społeczeństwem za integralność swego życia i ciała, w związku z tym nie może on dowolnie, według swoich egoistycznych zachcianek rozporządzać tymi wartościami. W przypadku sytuacji konfliktowych obowiązuje zasada całościowości. Zgodnie z nią interwencja medyczna albo chirurgiczna dopuszczalna jest w tych wypad-

¹⁹ J. Podgórska, *Pigułka antykoncepcyjna ...*, dz. cyt., chodzi tu o pobranie plemników do zapłodnienia *in vitro* w wyniku biopsji najądrza lub jądra.

²⁰ Tamże.

kach, gdy jest niezbędna do uratowania życia lub przywrócenia zdrowia człowieka jako całości²¹.

Niezbywalne prawo do życia pozwala człowiekowi, zgodnie z przywołaną zasadą, poświęcić lub zgodzić się na poświęcenie jakiejś funkcji ciała, jeśli jest to konieczne dla ocalenia całego organizmu, czy to z powodu choroby, czy też innej poważnej przyczyny zewnętrznej. W uzasadnionych przypadkach można usunąć chorą część ciała (np. ząb, wyrostek robaczkowy) czy jeden z podwójnych organów (np. nerkę, płuco), bądź bezinteresownie oddać je drugiemu człowiekowi, gdy nie zagraża to życiu dawcy. „Zasada całości” nie może być jednak stosowana jako uzasadnienie poświęcenia jakiejś funkcji ciała w celu rozwiązania problemów, które można rozwiązać poprzez zmianę stylu życia czy zachowania. O takim zabiegu nie można powiedzieć, że ma na celu „dobro całej osoby”, skoro w rzeczywistości poświęca się tu integralność osoby bez rzeczywistej konieczności. Zabiegu takiego nie można wykonać nawet wtedy, gdy konieczna zmiana zachowania nie jest rzeczą łatwą. Najlepszym przykładem w tym względzie jest osoba słynnego pisarza wczesnochrześcijańskiego i ascety, Orygenes z Aleksandrii, który wykastrował się po to, aby popęd i zmysły nie przeszkadzały mu w szukaniu prawdy Bożej. Nie zostało to dobrze przyjęte przez Demetriusza, biskupa Aleksandrii, z którym Orygenes wszedł w konflikt. Czyn Orygenes zawsze był przez moralistów katolickich odrzucany i jednoznacznie potępiany, co stało się również powodem tego, że nigdy przez Kościół nie został uznany za świętego.

Z tych względów Kościół sprzeciwia się wszelkim metodom sterylizacji zarówno kobiet, jak i mężczyzn, zwłaszcza, gdy celem jest antykoncepcja, a więc zapobieżenie ciąży, także wtedy, gdy unikanie ciąży uzasadnione jest z bardzo poważnych przyczyn ze względu na zdrowie fizyczne czy psychiczne. Kościół wskazuje inne sposoby rozwiązania tego problemu, np. okresowe powstrzymanie się od współżycia (stosując metody naturalnego planowania rodziny), nawet jeśli jest to trudne. Sterylizacja w etyce personalistyczno-chrześcijańskiej zawsze była traktowana jako forma okaleczenia człowieka i naruszenie jego integralności cielesno-psychicznej i dlatego w żadnym wypadku nie jest uzasadniona zasadą całościowości²².

Swoją ocenę moralną sterylizacji Kościół przedstawił w swoich oficjalnych dokumentach. I tak np. w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* Urząd Nauczycielski jednoznacznie stwierdza:

²¹ Zob. J. Kopskiński, *Sterylicacja i kastracja*, w: *Encyklopedia Bioetyki...*, s. 426; E. Sgreccia, *Kościół katolicki a wykonywanie zawodu lekarza*, <http://etyka.doktorzy.pl/sgreccia.htm> [dostęp: 15-07-2010].

²² Benedict M. Asbley, *Życie prawdą w miłości. Biblijne wprowadzenie do teologii moralnej*, Poznań 2008, s. 401; J. Kopskiński, *Sterylicacja i kastracja...*, dz. cyt., s. 426.

[...] bezpośrednio zamierzone amputacje, okaleczenia ciała lub sterylizacje osób niewinnych są sprzeczne z prawem moralnym poza wskazaniami medycznymi o charakterze ściśle leczniczym (KKK 2297).

W kwestii sterylizacji wypowiedziała się również Kongregacja Nauki Wiary dając odpowiedź na przedłożone jej w tej sprawie pytanie. W odpowiedzi tej czytamy:

[...] każda sterylizacja, która sama z siebie, czyli ze swej natury i ze względu na uwarunkowanie zmierza bezpośrednio tylko do tego, by przekreślić możliwość prokreacji, powinna być uznana za sterylizację bezpośrednią [...]. Zgodnie z nauczaniem Kościoła, jest więc zakazana w sposób absolutny sterylizacja bezpośrednia, bez względu na jakąkolwiek słuszną subiektywną intencję działających, mającą na uwadze zdrowie lub uniknięcie zła, czy to fizycznego czy psychicznego, jakie należałoby przewidywać lub jakiego należałoby się obawiać na skutek ciąży. Ponadto o wiele bardziej jest zakazana sterylizacja obejmująca samą możliwość rodzenia niż sterylizacja poszczególnych aktów, ponieważ ta pierwsza powoduje prawie zawsze nieodwracalny stan bezpłodności osoby²³.

Wazektomia jest przedstawiana, jako „nowoczesna antykoncepcja dla mężczyzn”. Czyli zabieg wazektomii jest taką interwencją w funkcjonowanie organizmu mężczyzny, która zarówno w przewidywaniu zbliżenia cielesnego jak i podczas jego spełniania ma za cel uniemożliwienie poczęcia²⁴.

Kościół jednoznacznie naucza, że wszystkie techniki antykoncepcyjne są moralnie niegodziwe i niedopuszczalne. Naruszają bowiem porządek moralny ustanowiony przez Boga i stanowią wyraz sprzeciwu wobec Boga. Jan Paweł II nauczał:

Kiedy małżonkowie poprzez antykoncepcję odbierają swej małżeńskiej płciowości potencjalną zdolność prokreacji, przypisują sobie władzę, która należy tylko do Boga, władzę ostatecznego decydowania o powołaniu do istnienia osoby ludzkiej. Przypisują sobie rolę nie współpracowników stwórczej mocy Boga, lecz ostatecznych depozytariuszy źródeł ludzkiego życia. Oceniana w takiej perspektywie antykoncepcja musi być uznana obiektywnie jako niegodziwa tak dalece, że nigdy, przy pomocy żadnej racji nie może być usprawiedliwiona²⁵.

Zło antykoncepcji ma także swój wymiar antropologiczny. Jan Paweł II kontynuuje swoje nauczanie:

²³ Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedź na pytania Konferencji Episkopatu Ameryki Północnej dotyczące sterylizacji w szpitalach katolickich*. „*Quaecumque sterilizatio*”, Rzym 13.03.1975, n. 1.

²⁴ Zob. Paweł VI, *Humanae vitae*, 25.07.1968, n. 14.

²⁵ Jan Paweł II, *Chrześcijańskie powołanie małżonków może wymagać także heroizmu. Przemówienie do uczestników seminarium „Odpowiedzialne rodzicielstwo”, Castel Gandolfo 17 IX 1983*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (1983), n. 9, s. 23.

Stosowanie środków antykoncepcyjnych wprowadza istotne ograniczenie wewnątrz [...] wzajemnego oddania i wyraża obiektywną odmowę oddania drugiemu całego dobra kobiecości czy męskości. Jednym słowem, antykoncepcja przeciwstawia się prawdziwej miłości małżeńskiej²⁶.

Kolejnym problemem moralnym, jaki wiąże się z wazektomią jest – jak wspominałem wyżej – zachęcanie po zabiegu do częstej masturbacji w celu oczyszczenia nasienia z plemników i osiągnięcia w ten sposób sterylności spermy. Kościół uważa masturbację za akt wewnętrznie i poważnie nieuporządkowany²⁷ i widzi w nim naruszenie naturalnego porządku moralnego, który winien cechować wszelkie działania seksualne. Nadrzędnym bowiem celem aktu seksualnego jest zawsze jedność i płodność pary małżeńskiej²⁸. Inną przesłanką przemawiającą za niegodziwością tego aktu jest jego związek z pobudzeniem seksualnym, do którego mężczyzna doprowadza się za pomocą bodźców: zdjęć, filmów pornograficznych lub fantazji erotycznych.

W związku z powyższym ocena moralna wazektomii jest jednoznacznie *negatywna*, a sam zabieg, który jest faktycznym okaleczeniem mężczyzny, nie może być absolutnie niczym usprawiedliwiony. Mężczyzna, który poddaje się sterylizacji²⁹ w celach antykoncepcyjnych popełnia grzech śmiertelny, tak samo jak i lekarz, który dokonuje tego okaleczenia.

JAK MA POSTĄPIĆ SPOWIEDNIK?

Powracam teraz do przedstawionego na początku tego artykułu problemu. Jak powinien postąpić spowiednik, gdy do konfesjonału przychodzi mężczyzna, który poddał się zabiegowi wazektomii? Czy może mu odmówić rozgrzeszenia?

Doskonale wiemy, że warunkiem uzyskania sakramentalnego rozgrzeszenia jest szczery żal za grzechy oraz restytucja, czyli naprawienie wyrządzonej szkody. Sytuacja jest prosta w wypadku, gdy penitent nie uznaje swojej winy i w związku z tym nie żałuje za popełniony grzech. W takim wypadku należy oczywiście odesłać go od konfesjonału bez rozgrzeszenia udzielając mu uprzednio odpowiedniej nauki, w której powinno być zawarte uzasadnienie tej odmowy i zachęta do przemyślenia na nowo swojego czynu.

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. KKK 2352.

²⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja 'Donum vitae'. O szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, 1987, n. 5-7; Pius XII, *Przemówienie do uczestników XXVI Kongresu Włoskiego Towarzystwa Urologicznego, 8.10.1953 r.*, w: AAS 45 (1953), s. 678.

²⁹ Należy tu wyraźnie odróżnić sterylizację-wazektomię wykonywaną w celach antykoncepcyjnych od sterylizacji-kastracji, która musi być wykonana w celach leczniczych np. w wypadku raka jądra.

Sytuacja nieznacznie komplikuje się, gdy penitent uznaje grzeszność swojego czynu (poddanie się wazektomii) i szczerze za niego żałuje. W takiej sytuacji rodzi się pytanie: czy spowiednik powinien domagać się od niego naprawienia popełnionego czynu, czyli poddania się zabiegowi rewazektomii, uzależniając od takiego zobowiązania udzielenie rozgrzeszenia? Zdecydowanie tak!³⁰, gdyż – jak przedstawiłem to wyżej – współczesna medycyna stwarza takie możliwości. Oczywiście spowiednik powinien realnie ocenić czy tego typu zabieg będzie skuteczny w przypadku zbyt długiego czasu, jaki minął od przeprowadzonej wazektomii. Gdy był on wykonany więcej niż 15 lat temu, a sam penitent jest już w podeszłym wieku, należy zastanowić się nad inną formą zadośćuczynienia adekwatną do popełnionego czynu (np. w miarę możliwości złożenia datku – w sumie odpowiadającej cenie za zabieg wazektomii – na jakiś cel charytatywny). Natomiast, gdy dotyczy to człowieka młodego, który stosunkowo niedawno poddał się wazektomii, należy od niego kategorycznie zażądać, aby poddał się zabiegowi przywrócenia drożności i ciągłości nasieniowodów. Spowiednik powinien więc postąpić analogicznie jak w przypadku kobiety, która przychodzi do spowiedzi z założoną wkładką wewnątrzmaciczną (spirala), od której żąda się jej usunięcia. Tak więc do udzielenia rozgrzeszenia w przypadku penitenta po wazektomii nie wystarczy tylko uznanie winy i żal za popełniony czyn, wymagana jest również realna chęć naprawienia popełnionego zła.

Należy jeszcze rozważyć sytuację lekarza, który wykonuje zabiegi wazektomii, a chce on uzyskać rozgrzeszenie sakramentalne. Podobnie jak w przypadku jego „pacjentów” musi on uznać, że zabiegi, które wykonywał są ze swej natury grzeszne, gdyż okaleczają człowieka oraz szczerze za czyny, których się dopuścił żałować. Bezwzględnie musi on również zobowiązać się przed spowiednikiem, że zaprzestanie tego typu praktyk, a w ramach zadośćuczynienia Bogu i bliźniemu – ponieważ z wykonywania tych zabiegów czerpał realne korzyści materialne – powinien a n o n i m o w o wesprzeć hojnym datkiem jedną z instytucji charytatywnych, np. dom dziecka czy dom samotnej matki.

Pragnę zakończyć powyższą refleksję nad złem moralnym wazektomii słowami Jacka Pulikowskiego, którego wypowiedź – jak sądzę – najlepiej obrazuje zaistniały problem.

³⁰ Wspomnę jedynie, że problem ten był przedstawiony na walnym zebraniu Stowarzyszenia Teologów Moralistów, które odbyło się w ramach VIII Kongresu Teologów w Poznaniu w dniu 16 września 2010 r. Wtedy zabrali głos w tej sprawie ks. prof. Z. Perz SJ z Warszawy oraz ks. prof. dr hab. J. Troska z Poznania, którzy jednoznacznie opowiedzieli się za takim sposobem rozwiązania przedstawionego problemu.

³¹ J. Pulikowski, *Wartość współżycia małżeńskiego. O pielęgnowaniu strefy płciowości*, Poznań 2001, s. 15.

Współczesna kultura składa hołdy bożkowi o imieniu seks. Traktuje seks i możliwą do osiągnięcia przyjemność seksualną jako wartość autonomiczną, samą w sobie, w całkowitym oderwaniu od jej celowości i sensu, w oderwaniu od świata wartości. Kultura traktuje seks jako teren rozrywki, a płodność nie jako dar i wyraz zdrowia, lecz jako zagrożenie mogące dać przykry, niepożądany efekt uboczny – dziecko. [...] Nad zniszczeniem żywiołu płodności ludzkiej – będącej przecież wyrazem zdrowia, nie choroby – pracują całe sztaby naukowców i najnowocześniejszy przemysł³¹.

Aby zniszczyć ten *żywioł płodności* człowiek jest w stanie posunąć się nawet do okaleczenia samego siebie lub innych. W związku z tym nie bójmy się nazywać spraw po imieniu. Nie mówmy, że wazektomia jest „nowoczesną anty-koncepcją dla mężczyzn”, ale – jak jest w rzeczywistości – to okaleczanie mężczyzn, którzy w ten sposób składają hołd bożkowi seksu.

SUMMARY

Vasectomy – A Method of „Contraception” or Mutilating Men?

In the face of hazards and side effects which accompany using pharmacological contraceptives, new alternative methods of contraception are still being sought. In the last several years vasectomy has become more and more popular among men as it is presented as the most effective method of contraception.

In the present article the issue of moral assessment of vasectomy is being discussed which being a surgical intervention in the functioning of man's body prevents conception as its primary goal both in planning a sexual intercourse and during this act itself. Accordingly, the moral assessment of vasectomy is unambiguously negative and the surgery itself which is a real mutilation of the man cannot be excused in any way. In the practical part of the article another problem is also discussed, namely what a priest should do hearing the confession of someone who has undergone such a surgery.

Key words

vasectomy, vasectomy reversal, contraception, sterilization, castration, fertility, the principle of totality

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

TOM 8, 2010

JÓZEF ZABIELSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Uniwersytet Białostocki

Aksjologiczne podstawy życia społecznego

The Axiological Foundations of Social Life

Ludzkie działanie charakteryzuje celowość, która związana jest z wartościowaniem, nadającym sens poszczególnym decyzjom i ich realizacji. Cel ukierunkowujący działanie człowieka uwzględnia istotną wartość danego czynu oraz jego egzystencjalne znaczenie. Odnosi się to także do rozumienia i budowania życia społecznego, zwłaszcza w zakresie jego porządku. Wartość bowiem jest etyczną miarą samego życia społecznego, jego zaś ocenianie – wartościowanie, to istotne wymogi wszelkich wysiłków kształtujących społeczny porządek. Podejmowanie decyzji porządkujących ludzką aktywność domaga się rozpoznania oraz uszanowania właściwej hierarchii wartości, która stanowi trwały „punkt odniesienia”, stabilizujący ludzki wysiłek twórczy. Ustalenie takiego „punktu odniesienia” oraz wierność jemu w zasadniczym stopniu zależy od wyznawanego światopoglądu, wiedzy i psychiczno-moralnej dojrzałości, życiowych potrzeb oraz wielu innych uwarunkowań. W tej etyczno-teologicznej refleksji chcemy przyjrzeć się czym jest wartość i jak jest interpretowana oraz na czym polega wartościowanie i jego znaczenie w budowaniu uporządkowanego życia społecznego.

1. ROZPOZNAWANIE WARTOŚCI I ICH INTERPRETACJA

Szczególne zainteresowanie „wartościami” zauważa się w wieku XIX – w filozofii, naukach humanistycznych oraz w kulturze. Od tego czasu datuje się też analityczne zastanawianie się nad istotą i znaczeniem wartości. Pojęcie to zawiera w sobie analogiczność, co wskazuje na wieloznaczność i złożoność interpretacji. Zasadniczo dostrzegane są dwa poziomy – sposoby interpretacji wartości:

- wartość jako szczególny rodzaj rzeczywistości – jest to „fakt sam w sobie”;
- wartość jako określona forma interpretacji bytu – narzędzie do wyjaśniania problemu czym jest wartość.

Te dwa sposoby doświadczania wartości wyznaczają dwie płaszczyzny ich interpretacji: metafizyczną lub hermeneutyczną¹.

Postrzeganie świata poprzez wartości – zaliczane do kategorii *jakości* – sprawia, że pewne cechy, właściwości danych rzeczy wydają się bardziej cenne, doniosłe i atrakcyjne. Dotyczy to także świata idei, wiedzy czy kultury. Ten punkt postrzegania sprawia, że pewne rzeczy przedkładamy nad inne, gdyż to *coś* jest dla nas ważniejsze, lepsze, bardziej doskonałe. Podstawowy spór w tym względzie toczy się wokół wartości najbardziej elementarnych: prawdy, dobra i piękna, wokół których sytuują się inne wartości. O tych pierwszych – za Platonem – mówi się, że istnieją same w sobie: jako *idee* (wzory) oraz jako ostateczne kryteria dla pozostałych wartości. Na płaszczyźnie filozofii rozróżnia się:

- wartości transcendentalne: sama realnie istniejąca rzeczywistość, zdolna odsłaniać się poprzez prawdę, dobro i piękno;
- wartości kategoriałne: reprezentują je całe zespoły wartości witalnych, ekonomicznych, estetycznych, artystycznych itp.; wśród nich są też wartości moralne, stanowiąc doskonałe i doskonalące człowieka wzorce zachowań.

Wartości te są związane nie tylko z pojedynczymi osobami, ale też kształtują przestrzeń osobowych relacji międzyludzkich w postaci uczestnictwa i wynikających stąd powiązań dobra jednostki z dobrem wspólnoty. Wartości moralne charakteryzuje się i wyjaśnia w nawiązaniu do: celu – określa dążenia człowieka lub grupy; dobra – jest ono tu przedmiotem działania lub współdziałania między osobami; normy – która chroni wartość lub nakazuje jej realizację. Wartość występuje też jako podstawa oceny tego, co jest wartościowe – godne spełnienia. Aksjologiczny opis działania czy współdziałania musi uwzględniać pełny, wielopoziomowy układ wartości, który determinuje ludzkie postawy, określa zamiary, buduje (lub niszczy) związki między ludźmi. To, co łączy wszystkie wartości ze sobą, znajduje się w człowieku, w sposobie autointerpretacji, w charakterze jego działania, w wypełnianiu sensu życia. Tym zaś, co dzieli wartości jest przysługująca im hierarchia, stopień ważności i doskonałości. Człowiek, podejmując decyzje życiowe oraz realizując swe postanowienia, winien uwzględnić fakt war-

¹ Por. M. Scheler, *Moralność powszechna i moralność osobowa*, tłum. J. Piasecka, w: *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 119-120; zob. także: tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000.

tości danego czynu oraz hierarchię wartościowania. Tylko zachowując ten wymóg w swoim działaniu, będzie kreował społeczny porządek lub go zachowywał. Brak odniesienia do wartości i uwzględnienia ich hierarchii stanowi fundamentalną przyczynę zakłócenia porządku w życiu społecznym².

Wartości są czymś zastanym, odtwarzanym, kreowanym i realizowanym w ludzkich działaniach, w postawach, w sposobie współżycia i współuczestnictwa, w dialogu międzyosobowym oraz w kulturze. Wartości są obecne na trzy podstawowe sposoby: można *być wartością*, można *mieć wartość* oraz *być czymś wartościowym*. Każdy z tych stanów ma autonomiczną strukturę i formę istnienia. Doświadczamy płynności wartości, ich relatywizacji w pewnych doświadczeniach, jak też zmienności i tożsamości. Wszystko, co ma wartość i jest wartościowe, pozostaje w stałej i ścisłej zależności od samej wartości jako takiej; w tym wyraża się transcendentny charakter wartości. Ten transcendentny wymiar sprawia, że wartość obejmuje różne typy działania i przejawia się na różnych obszarach doświadczenia. Ze swej istoty wartości mają też charakter normatywny – roszczeniowy. Domagają się odpowiedzi w konkretnych czynach. Ich niespełnienie, zafałszowanie lub ignorowanie, jest samo w sobie złem i wywołuje poczucie winy. W sytuacjach trudnych ten wewnętrzny nakaz spełnienia wartości rodzi dramatyczne napięcia, wewnętrzne konflikty i rozdarcia. Wymaga jednoznacznego opowiedzenia się za daną wartością, nawet wtedy, gdy jest to wybór tragiczny³.

Filozoficzna interpretacja i wyjaśnianie wartości układa się w dwa wielkie nurty: jeden związany jest z filozofią bytu, drugi z filozofią poznania. Ten drugi przeżywa obecnie swój renesans, stąd też można wydzielić trzy okresy rozwoju koncepcji wartości. Autorzy starożytni i średniowieczni wyrażenia „wartość” używali na oznaczenie pewnych cech lub jakości przedmiotów, ujmowanych z ekonomicznego punktu widzenia, bądź też na oznaczenie cech lub jakości przedmiotów pożądaných przez poznającego. O tym można wiele znaleźć w pismach Platona, gdzie chyba po raz pierwszy spotykamy się z pojęciem wartości. W „Państwie” ideę dobra Platon uznał nie tylko za pierwotną, ale za najwyższą, najwartościowszą, spełniającą analogiczne funkcje „pierwszego bytu” do tego, jakiego słońce spełnia w świecie zmiennym. Od tej idei wszystko jest zależne, ona więc zostaje uznana za „wartość” najwyższą, wartość samą w sobie, tłumaczącą ostatecznie wszelką inną wartość. To dzięki dobru wszystko inne ma wartość, natomiast ono samo jest wartością. W systemie arystotelesowskim dobro

² Por. W. Stróżewski, *Filozofia wartości*, „Znak” 17 (1965), s. 399-407; H. Elzenberg, *Wartość i człowiek*, Toruń 2005; J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 77-85.

³ Por. E. Podrez, *Czym są wartości?*, „Ateneum Kapłańskie”, 1997, t. 129, z. 1, s. 6-7; S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 112-114; R. Mehl, *De l'autorité des valeurs. Essai d'Éthique chrétienne*, Paris 1957, s. 270-278.

stało się „Pierwszym Motorem Nieruchomym”, poruszającym tak, jak cel porusza wszystko to, co jest dla celu podporządkowane. „Nieruchomy Motor” Arystotelesa stał się celem wszechświata i „metaforycznym sprawcą” ruchu kosmosu, a przez to (przez ruch) „sprawcą” wszystkiego, co jest godne pożądania. Wartość jako racja ostateczna bytu znalazła wyraz także w poezji. W „Raju” Dante nazywa Boga Ojca wartością „pierwszą i niewysłowioną”. Starożytny i średniowieczny okres filozofii nazwano „filozofią bytu”, gdyż badaniem i analizowanym przedmiotem był poza-myślowy byt i w samym bycie szukano wszelkich „racji”, tłumacząc różne stany rzeczy. W samym bycie poszukiwano też odpowiedzi na pytanie: „Czym jest wartość?” Odpowiedź zazwyczaj sprowadzała się do wskazania jednego lub kilku elementów (lub momentów) bytowych, które zarazem decydowały o samej bytowości. Wartością było to, dzięki czemu byt jawił się naprawdę jako byt⁴.

Nowy okres w rozpoznawaniu wartości zapoczątkował I. Kant. Wiąże się to z jego koncepcją nauki oraz rozróżnieniem między porządkiem bytowym – *Sein* i porządkiem obowiązku – *Sollen*. W swoich analizach rozstrzyga, co możemy wiedzieć o świecie oraz zastanawia się nad tym, co należy czynić, aby postępowanie człowieka było moralne. Wyjaśnia, że *rozum teoretyczny* nie może poznać „osiągnąć” dziedziny bytu, gdyż jest zależny od empirii. W dziedzinie zaś praktycznej – *rozum praktyczny* – może, a nawet musi być niezależny od otoczenia, ustanawiając zasadę obowiązku działania. Stąd też ustanowiona przezeń zasada obowiązku działania jest prawdziwie pozbawiona wszelkiej treści – materii, i jest jedynie formalna, ale za to konieczna i aprioryczna. W konsekwencji, dziedzina powinności – *Sollen*, ma swoje autonomiczne prawa, ważne dla każdego podmiotu. W „Uzasadnieniu metafizyki” Kant stwierdza:

W praktycznej filozofii, gdzie nie chodzi nam o przyjmowanie podstaw tego, co się dzieje, lecz praw tego, co się dzieć powinno, mimo że nigdy się nie dzieje, tj. praw obiektywnie praktycznych, tam nie mamy potrzeby badać przyczyn, dlaczego coś się podoba lub nie podoba [...], albowiem to wszystko należy do empirycznej duszy. [...] Tu zaś jest mowa o prawie obiektywnie praktycznym, a więc o stosunku woli do siebie samej, o ile wyłącznie przez rozum się określa [*sich bestimmt*], a wówczas odpada samo przez się wszystko, co odnosi się do empirycznych czynników, gdyż jeżeli rozum sam przez się określa zachowanie się [...], musi to czynić koniecznie *a priori*⁵.

Norma moralnego postępowania jest więc ostatecznie przyporządkowana człowiekowi jako wartości bezwzględnej. Tego rodzaju wartość stanowi wyznacznik działania oraz wartościuje ludzkie czyny. Kant tak to uzasadnia:

⁴ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1102 a-b; *Etyka wielka*, 1185 b; A. Didymos, *Podręcznik etyki*, przekład, wstęp i komentarz M. Wojciechowski, Kraków 2005, s. 73-77; M.A. Krąpiec, *Odzyskać realny świat*, Lublin 1999, s. 258-260.

⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 59.

Wolę pojmujemy jako zdolność samodzielnego nakłaniania się do czynu zgodnie z przedstawieniem pewnych praw. [...] Tym, co służy woli za obiektywną podstawę do samookreślenia się, jest cel, ten zaś – jeżeli dany jest przez sam tylko rozum – musi obowiązywać w równej mierze wszystkie istoty świadome⁶.

Wyrażenia „wartość” (*Wert*) Kant używa w sensie ogólnym, także na oznaczenie wartości i celów relatywnych; na oznaczenie wartości absolutnej stosuje wyrażenie „godność” (*Würde*). Godność jest wartością bezwzględną, posiada ją człowiek (osoba) ustanawiający w porządku rozumnej woli prawo – kategoriyczny imperatyw – obowiązujące wszystkich ludzi w sposób bezwzględny. W ujęciu Kanta *wartość* jawi się jako korelat intencjonalnego aktu woli. Najwznieślejszym tego rodzaju korelatem jest człowiek – osoba. W człowieku ogniskują się najwyższe wartości moralne. Człowiek – jako osoba i podmiot działania – staje się jakąś „miarą” tego wszystkiego, co wokół niego się „przejawia”. Wartość jako korelat intencjonalnego aktu woli jawi się w koncepcji wartości Brentana, w teorii przedmiotu Meinonga, jak i w fenomenologii Husserla. Wszyscy oni nawiązują do koncepcji Kanta, do jego rozróżnienia między tym, co jest (*bytem*) a tym, co ma wartość (*gelten*), co jednak nie istnieje samo w sobie, lecz jedynie w realizującym go i z sobą samym jednoczącym człowieku⁷.

Kontynuację owej teorii wartości znajdujemy w dziełach M. Schelera i N. Hartmanna. Scheler odróżnia *wartość* od *dobra*. Według niego dobrem jest to, co posiada wartość i nie jest tym samym, co jest wartością samej rzeczy. Jego zdaniem kantowska krytyka etyki materialnej odnosi się jedynie do etyki dobra, która opiera się na empirii, a nie do etyki wartości, która nie potrzebuje empirii. Max Scheler odrzuca koincydencję przeciwieństw: *formale* – *materiale* oraz *a priori* – *a posteriori*. Przyjmuje też, że można odczuwać nawet coś, co nie ma w sobie nic z empirii. Tak właśnie dzieje się w przypadku poczucia wartości, której nie może ująć intelekt (intelekt jest ślepy na wartość jak ucho na kolor). Ujęcie wartości dokonuje się jedynie w porządku emocjonalnym, który – pod pewnym względem – wyprzedza nawet porządek intelektualny. Za Schelerem przekształcenie kantowskiego aprioryzmu etycznego na „materialną etykę” przyjął Hartmann. W ramach jego etyki stwierdzenie wartości ma charakter zarazem emocjonalny i kontemplacyjny, przypominając kontemplację platońskiej idei ożywionej przez eros. Główne ujęcia wartości wywodzą się więc z kantowskiego rozróżnienia między *Sollen* i *Sein*. Same zaś wartości są intencjonalnym przedmiotem aktu intelektualno-poznawczego i emocjonalnego. W obrębie tego ostatniego mieściłaby się zasadniczo sfera wartości, której bytowa struktura byłaby taka, jaką wyznacza system wyjaśniający akt i intencjonalny przedmiot emocji⁸.

⁶ Tamże, s. 58. Zob. P. Keiler, *Wollen und Wert*, Berlin 1970.

⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Odzyskać realny świat*, dz. cyt., s. 260-261; tenże, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 17 (1965), s. 424-438.

⁸ Por. M. Scheler, *Moralność powszechna i moralność osobowa*, dz. cyt., s. 121-122; N. Hart-

Mając na uwadze różne twierdzenia różnych systemów filozoficznych dotyczące wartości, w świetle filozofii bytu wartość definiowana jest jako jakość bytu, o ile ten jest przedmiotem intencjonalnych aktów poznawczo-pożądczych. Przez jakość bytu rozumie się tu wszystko, co konkretnie i aktualnie istnieje w jakiegokolwiek postaci: osoby, rzeczy, zdarzenia, procesy itp. W starożytności, a zwłaszcza w średniowieczu, uważano wartość za jakość transcendentną, głównie za dobro oraz prawdę i piękno. Transcendentalia nie są treściami oddzielnymi od samej bytowości, lecz są tylko aspektami czy stronami bytu. To konkretny byt sam w sobie, jeśli jest przedmiotem intencjonalnych aktów intelektu i woli, jest prawdą, dobrem lub pięknem. Skoro więc w każdym bycie można owo przyporządkowanie dostrzec, wobec tego prawomocnym staje się wniosek, że to byt – jako istniejący realnie i aktualnie – jest zarazem w różnych aspektach prawdą, dobrem i pięknem, w zależności od tego, jaki aspekt przyporządkowania bierzemy pod uwagę. Zarówno więc każda z transcendentalnych cech bytu, jak i wszystkie razem są właśnie wartością, realnie utożsamiającą się z samą bytowością, a tylko odróżnioną od niego ze względu na uwyraźnione poznawczo przyporządkowania. W takim ujęciu jakość bytu należy rozumieć nie jako jakość kategoriałną, ale w sensie szerszym – jako aspekt bytu wyróżniony jedynie kątem widzenia, a nie rzeczową różną treścią. Wartości nie wyczerpują się jednak w jakościach wyłącznie transcendentalnych – prawdzie, dobru i pięknie. Istnieje bowiem wiele wartości związanych z wąskimi kategoriami bytu: wartości witalne (np. zdrowie, siła), wartości artystyczne (ład, piękno), wartości moralne (np. sprawiedliwość). Systematyzacja wartości jest zależna od samej koncepcji bytu i jego kategorii. Wartość jako jakościowa właściwość bytu jest również zależna od charakteru samego bytu jako nosiciela jakości i ewentualnych kategorii bytu, które można utworzyć ze względu na jakieś ważne dla nas aspekty poznawcze⁹.

W rozumieniu bytowego charakteru wartości i ich wyborze przez człowieka istotnym jest bycie przedmiotem intencjonalnych aktów poznawczo-pożądczych. W filozofii zawsze jakoś dostrzega się także związek wartości z ludzkimi intencyjnymi aktami emocjonalnymi, co wydaje się być zgodne z ogólnoludzkim wyczuciem. W filozoficznej analizie i opisie bytu od Arystotelesa zwracano uwagę na powiązanie bytu z intelektem i pożądcaniem. Byt jawi się jako przedmiot intencyjnych aktów ludzkiej psychiki. Tak ujęty przedmiot, o ile jest on jakby otoczony „chmurą” emocji lub treść, a ile jest ona dodatnio lub ujemnie „na-

mann, *Ethik*, Berlin 1961; M.A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, dz. cyt., s. 261-262; E. Podrez, *Człowiek-byt-wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 154-181; L. Kopciuch, *Fenomenologia poznania wartości (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, z. 3, s. 165-180.

⁹ Por. M.A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, dz. cyt., s. 262-263; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 67-107; R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, w: „Studia z estetyki”, t. 3, Warszawa 1970, s. 221-243.

ładowana”, zwykło się nazywać „emocją”. To więc, co w jakimś sensie „porusza” ludzkie pożądanie, rozumiane jest jako wartość. W filozoficznej analizie bytu teoria samego bytu poprzedza teorię wartości. Stąd też teoria wartości suponuje teorię bytu jako pierwotniejszą nie tylko w aspekcie ontycznym, ale i epistemologicznym. Uznawanie teorii wartości poza teorią bytu lub bronienie teorii wartości nad teorią bytu, prowadzi do wykluczenia teorii wartości z filozofii traktowanej jako ostateczne wyjaśnienie świata w świetle pierwszych zasad, a samą wartość sprowadza się do korelatu naszych intencjonalnych aktów emocjonalnych¹⁰.

2. WARTOŚCIOWANIE JAKO NORMATYW ŻYCIA SPOŁECZNO-MORALNEGO

Rozumienie wartości i ich hierarchia, jak też realizacja w życiu ma znaczący wpływ na kształtowanie się etosu kultury i życia społeczno-moralnego. Stąd też określenie i wyodrębnienie różnych funkcji wartości wiąże się z ustaleniem statusu moralności. Chodzi tu bowiem o całość i wielowymiarowość doświadczenia dobra i zła, zniewolenia i fałszu oraz psychiczno-społecznej kondycji człowieka. Na terenie aksjologii podejmowane są badania nad istotą moralnego resentymentu, aksjologiczną iluzją oraz egzystencjalną „ślepotą”, co ma szczególne znaczenie w kształtowaniu postaw moralnych, koncepcjach wartościowania i teorii międzyosobowego spotkania. Problem wartości jest ciągle otwarty na zmieniającą się praktykę codziennego życia, które jest „zanurzone” w świecie wartości i podlega ocenie ze względu na nie. Nie ma też jednej koncepcji wartości oraz powszechnej ich interpretacji i hierarchii respektowania. Stąd też jedni uznają systemy wartości budowane na tradycji moralności religijnej, inni zaś na świeckiej. Na początku XX wieku trzech „mistrzowie podejrzeń” – F. Nietzsche, K. Marks i Z. Freud – podważyli możliwość istnienia jakiegokolwiek obiektywnego systemu wartości, traktując je jako swoisty kod kulturowy. Tym samym zainspirowali totalną krytykę wartości, odsłaniając ich dwuznaczną rolę w kształtowaniu świadomości moralnej. To zaś przyczyniło się do rozpowszechniania się relatywizmu moralnego oraz intensyfikacji postaw nihilistycznych. Nihilizm, negując wszelkie wartości i wynikające stąd oceny, podważa zasadność wszelkich koncepcji aksjologicznych, nie dostrzegając żadnej obiektywnej różnicy między dobrem i złem; wszystko jest tu moralnie „nijakie”. Stąd też niezwykle ważne jest poznanie i zrozumienie problematyki wartości oraz ich egzystencjal-

¹⁰ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 121-147; E. Podrez, *Człowiek-byt-wartość*, dz. cyt., s.182-185; M. LeBur, *Virtue Ethics and Deontic Constraints*, „Ethics”, 2009, vol. 119, nr 4, s. 642-671.

no-normatywnego znaczenia w praktyce kształtowania życia moralnego, kultury oraz relacji społecznych¹¹.

W kształtowaniu życia indywidualnego i społecznego szczególne znaczenie posiadają wartości moralne oraz ich normatywny charakter. Powszechne doświadczenie oraz odnośne analizy jednoznacznie ukazują, że między przeżywaniem wartości a podejmowaniem decyzji i ludzką moralnością istnieje ścisły związek przyczynowy. Ten związek widać też w tekstach ewangelicznych, gdzie ukazane są oceny wartościujące (por. Mt 6,33; 13,45; 16,26). O hierarchii wartości Chrystus mówi: „Życie bowiem więcej znaczy niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie” (Łk 12,23). Święty Paweł zaś, posługując się aksjologiczną kategorią znaną w świecie hellenistycznym stwierdza: „W końcu, bracia, wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebny – to miejcie na myśli” (Flp 4,8). W Liście do Tytusa wyznacza nawet skalę wartości: „Ukazała się bowiem łaska Boga [...] i poucza nas, abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyli na tym świecie” (Tt 2,11-12). Syntezę chrześcijańskiej myśli średniowiecznej na temat wartości podaje św. Tomasz z Akwinu:

U ludzi życiem poszczególnego człowieka wydaje się być to, w czym on przeżywa największą przyjemność, co najbardziej stara się osiągnąć i w czym ktokolwiek głównie chce współżyć z przyjacielem¹².

Tym dziedzictwem żyły późniejsze wieki myśli teologiczno-społecznej. W czasach współczesnych aksjologiczną problematykę, szczególnie hierarchię wartości w życiu społecznym, podjęli papieże: Pius XII¹³, Jan XXIII¹⁴, a jeszcze częściej Paweł VI¹⁵. Tematyka aksjologicznej hierarchii oraz wynikającej stąd normatywności życia moralnego znalazła swój wyraz w dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz w nauczaniu papieży okresu posoborowego.

Odwoływanie się do wartości w analizach filozoficzno-teologicznych oraz w dokumentach Kościoła ukazuje znaczenie wartościowania w ukierunkowaniu ludzkiej egzystencji i jej ocenie. Podstawowym problemem jest tu rozpoznanie

¹¹ Por. E. Podrez, *Czym są wartości?*, art. cyt., s. 8-9; zob. także: F. Nietzsche, *Krytyka moralności*, tłum. K. Krzemieniowa, w: Z. Kuderowicz, „Nietzsche, W.P.”, Warszawa 1976, s. 203-210; P. Dybel, *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda*, Warszawa 1995; H. Janowski, *Moralność jako forma świadomości społecznej*, w: *Filozofia marksistowska*, Warszawa 1975, s. 605-644.

¹² Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, II-II, q. 179, a. 1.

¹³ Zob. Pius XII, Przem. radiowe *Quando lascite* (08.12.1953).

¹⁴ Zob. Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra* (15.05.1961); Alloc. *Feliciter Nobis* (07.09.1961); przem. radiowe *La grande aspettazione* (11.11.1962).

¹⁵ Zob. Paweł VI, Alloc. *Il centro* (30.05.1965); *Nous sommes* (09.10.1968); *Benevenuti in questa* (14.02.1969); *Nous remercions* (23.03.1972).

i odniesienie się do właściwej hierarchii wartości. Na szczycie tej hierarchii sytuują się wartości religijno-moralne, wśród których w wymiarze celowościowym jest świętość – sakralność. Stanowi ona nadprzyrodzoną cechę istoty stworzonej – *sanctitas*, istniejącą na skutek jej łączności z osobową wartością *sacrum* Boga. O egzystencjalnym wartościowaniu *sacrum* R. Otto napisał:

Poznać coś jako święte i uznać za święte oznacza przede wszystkim szczególnie wartościowanie, które jako takie występuje tylko w dziedzinie religijnej. Wprawdzie kategoria świętości zahacza raz o coś innego, np. o etykę, ale sama nie wynika z niczego innego. Jako taka zawiera ona w sobie całkiem szczególny element, który wymyka się spod tego, co racjonalne w wyżej przyjętym znaczeniu (określone pojęciowo i słownie), i jest *arretion ineffabile* (czymś niewysłowionym), o ile całkowicie jest niedostępny pojęciowemu ujęciu¹⁶.

Zaprzeczeniem i przeciwstawieniem świętości w ludzkim działaniu jest próba usamodzielnienia się od Boga – źródła wszelkiego bytu i dobra. Jest ona określana jako aktualny stan zakłócenia łączności człowieka z Bogiem na płaszczyźnie dążenia do pełni bytu i celu istnienia. Stan taki stanowi frustrację w tym zakresie, niosąc ze sobą poczucie zagubienia sensu egzystencji. Aksjologiczny poziom oraz życiowa „głębina” owego zagubienia uzależnione są od stanu owego zagubienia, co wyznacza intensyfikację ludzkiej grzeszności. Wiąże się to z poziomem motywacji czynienia zła jako buntu przeciw Bogu oraz dobru, co stanowi przedmiot wartościowania moralnego.

Rozpoznanie hierarchii wartości oraz kierowanie się nimi w życiu w dużym stopniu zależy od światopoglądu. Należy tu jednak rozróżnić praktyki religijne od rzeczywistej jedności człowieka z Bogiem oraz zaangażowania na rzecz moralnego dobra. Samo bowiem spełnianie praktyk religijnych nie gwarantuje czystości sumienia, a szukanie autonomii osobowej może się przemienić w bunt przeciwko obiektywnemu porządkowi moralnemu. Wartości moralne nie mogą też być utożsamiane z postawami społecznymi, gdyż wtedy największą zaletą człowieka może być życiowy konformizm, usprawiedliwione też byłyby wszelkie zbrodnie dokonywane w systemach totalitarnych, które były spełniane w imię „Wodza”, „prawa”, „posłuszeństwa”, czy „rozkazu”. Sobór Watykański II, wśród wielu wartości wymienia sprawiedliwość, pokój i wolność jako normatywny przedmiot wspólnej troski wszystkich ludzi wierzących w Boga w interesie całej ludzkości¹⁷.

Ponadto ludzie świeccy winni wspólnymi siłami tak uzdrawiać istniejące na świecie urządzenia i warunki, jeśli one gdzieś skłaniają do grzechu, aby to wszystko stoso-

¹⁶ R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968, s. 34.

¹⁷ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja *Nostra aetate*, nr 3.

wało się do norm sprawiedliwości i raczej sprzyjało praktykowaniu cnót, niż mu przeszkadzało. Tak postępując przepełnia kulturę i dzieła ludzkie wartością moralną¹⁸.

Odnosząc się do współczesnych środków komunikacji Sobór uczy:

Szczególne obowiązki ciążyą na wszystkich odbiorcach (dóbr kulturalnych): czytelnikach, widzach i słuchaczach, którzy przekazywane tymi środkami (przekazu społecznego) programy odbierają z osobistego i dobrowolnego wyboru. Właściwy bowiem wybór wymaga, by pełnego poparcia udzielili oni temu wszystkiemu, co wyróżnia się wartościami moralnymi, naukowymi i artystycznymi, a unikali tego, co byłoby dla nich przyczyną i okazją szkody duchowej albo mogłoby innych przez zły przykład narazić na niebezpieczeństwo¹⁹.

Biorąc zaś pod uwagę wymiar wychowawczy,

Sobór oświadcza też, że dzieci i młodzież mają prawo, aby pobudzano ich do oceny wartości moralnych wedle prawidłowego sumienia i do przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór, a również do doskonalszego poznawania i miłowania Boga. Dlatego usilnie prosi wszystkich, którzy sprawują władzę nad narodami albo też kierują wychowaniem, aby dzięki ich trosce nigdy nie pozbawiono młodzieży tego świętego prawa²⁰.

W posoborowym nauczaniu papież Paweł VI stwierdził, że wartości moralne

[...] dają narodowi jego rację bytu, jego dynamizm i jego nadzieje, w zgodności z planem Boga Stwórcy²¹.

W innej wypowiedzi podkreślił, że określeniem „moralne” oznacza się najwyższe wartości życia ludzkiego, jakkolwiek ta kategoria wzbudza obecnie dużo zastrzeżeń w imię źle rozumianej nowoczesności²².

Zrozumienie moralnego statusu wartości i ich egzystencjalnego znaczenia domaga się przyjęcia istnienia trzech poziomów rzeczywistości: empirycznego, wartościującego i moralnego. Poziom empiryczny obejmuje naturalny świat zjawisk, faktów, rzeczy i procesów, i jest rządzony prawami przyczynowości deterministycznej. Poziom wartościujący i moralny należą do świata aksjologicznego, wyznaczonego przez finalizm działania bytów rozumnych i wolnych. Człowiek, odczuwając potrzebę jakichś rzeczy lub działań, doświadcza relacji o charakterze aksjologicznym, jeśli tylko wśród tych przedmiotów znajduje coś mogącego

¹⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 36. Por. E. Hamel, *Lumen rationis et lux Evangelii*, „Periodica di Re Morali...”, 59 (1970), s. 215-249.

¹⁹ Sobór Watykański II, Dekret *Inter mirifica*, nr 9.

²⁰ Sobór Watykański II, Deklaracja *Gravissimum educationis*, nr 1.

²¹ Paweł VI, Przemówienie *Nous remercions*, (23.03.1972).

²² Por. Paweł VI, *Alloc. Il centro*, 30.V. 1965 r. Zob. także: W. Simons, *Zum Problem der Begründung sittlicher Normen*, „Münchener Theologische Zeitschrift“, 28 (1977), s. 26-46.

zaspokoić ową potrzebę. Gdy owe pragnienia pozostają tylko na poziomie zwykłej egzystencji, człowiek niewiele wznosi się ponad świat faktów i z przeżywaniem moralności zasadniczo nie ma to nic wspólnego. Dopiero konfrontując osiągnięte wartości życiowe z sensownością osobowego życia i doświadczając ich znaczenia, człowiek doświadcza wartości moralnych, które pozwalają ocenić postępowanie z punktu widzenia kryteriów nadrzędnych – tzw. porządku moralnego²³.

Gdy więc jakaś osoba – podkreśla A. Rodziński – realizuje w danym razie wartość autentycznie moralną, to nie dlatego, że raptem zachciewa się jej czegoś chcieć, albo że wybiera sobie jakąś potrzebę z wachlarza potrzeb (być może ‘potrzeb’ zgoła niepotrzebnych). Czyni tak, bo uświadamia sobie – przynajmniej implicite – kim jest i kim nie może przestać być, choćby i zapragnęła tego najusilniej²⁴.

Natura moralnych wartości oraz ich egzystencjalne znaczenie wyraża się w ich specyficznych cechach. Są to:

- Jakościowe wyrastanie poza inne wartości. One hierarchizują i organizują całość świata wartości, a przez to jednoczą ludzkie życie. Stąd też podstawowa wartość moralna wiąże się z aktem swobodnego wyboru ludzkiego pomiędzy różnymi wartościami „domagającymi się” zrealizowania albo z określonym stopniem osiągania pewnych wartości, aby nie „kłóciły się” one z całym ich zespołem. Tę jednoczącą życiową rolę odgrywa sumienie człowieka, działającego w ramach ogólniejszego planu ludzkiej egzystencji. Wartość moralna jest jakby „wartością sensu pewnej wartości” w stosunku do naczelnego kryterium pożądanego ludzkich działań. Stanowi zatem osobową klasę wartości nie sprowadzalną do wszystkich pozostałych i w pewnym sensie dominującą nad nimi.
- Odnosi się ona do działania ludzkiego jako takiego, niezależnie od jego właściwości specyficznych, np. naukowych, artystycznych itp. Nie chodzi tu bowiem o to, aby być dobrym artystą, sportowcem, technikiem czy naukowcem, ale żeby być dobrym człowiekiem – dobrym jako człowiek. O bohaterze dramatu Ibsena powiedziano, że w życiu „szedł przeciw treści swego powołania: produkt nieudany” (*Peer Gynt*). Specyficzne ludzkie działania koncentrują się na określonych wartościach i w nich jakby się wyczerpują. W odniesieniu do tego, wartość moralna ma charakter jakby transcendentny „w głąb”, gdyż znajduje się u podstaw każdego działa-

²³ Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: „K. Wojtyła. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne”, pr. zb., Lublin 1994, s. 423-432; P. Bytniewski, *Antropologia wobec wartości samopoznania*, w: *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury społecznej*, red. T. Szkołut, Lublin 1999, s. 15-26.

²⁴ A. Rodziński, *Osoba – moralność – kultura*, Lublin 1989, s. 32. Por. Cz. Piecuch, *Filozoficzne podłoże idei wspólnoty ludzkiej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, z. 2, s. 15-28.

nia rozumnego i wolnego, choć nie zawsze w pełni uświadamianego. Często to uświadomienie sobie moralnej wartości aktów przychodzi dopiero po ich dokonaniu. W Szekspirowskim „Makbecie” lekarz – o zbrodniczej królowej – mówi: „czyny przeciwne naturze – rodzą przeciwny naturze niepokój”.

- Posiada charakter powinnościowy. Naukowiec czy artysta może przeżywać nieodpartą potrzebę twórczości w swojej dziedzinie. Nie doświadcza jednak przekonania, że ciąży na nim obowiązek pójścia w tym kierunku, chyba że wchodzi tu w grę jakaś racja wyższego rzędu, np. społeczna lub moralno-religijna. Wartość moralna – przeciwnie do innych sfer aksjologicznych – nie jest czymś fakultatywnym, lecz jawi się jako zobowiązanie, od podjęcia którego nie można się uchylić. Z tym bowiem aktem wiąże się odpowiedzialność za siebie i innych, a więc problem spełnienia podstawowego zadania ludzkiej egzystencji. Nie jest to też zobowiązanie hipotetyczne, ale kategoryczne, wiążące się z istotnym kierunkiem życia, a nie z dowolnym realizowaniem jakiejś określonej jego warstwy. Wartość moralna jest zatem zwornikiem wszystkich innych wartości, jakie człowiek rozpoznaje i realizuje²⁵.

Moralny charakter wartości może być ujmowany merytorycznie lub formalnie. Podejście merytoryczne uświadamia, że obowiązkiem moralnym człowieka jest znaleźć właściwą hierarchię wartości i zachować ją w różnych sytuacjach życiowych. Stąd też wartościowanie moralne ma charakter całościowego odniesienia osoby do rzeczywistości, w jakiej się ona znajduje na zasadzie statusu ontologicznego. Przez to swoje znamię całościowości wartości moralne odnoszą się z zasady do osoby jako całości (czyli osobowości moralnej), będącej w trakcie rozwoju, a nie do jakiegoś typu relacji lub do określonego wymiaru egzystencji. Za wartość moralną uważa się to, co odnosi się do całości osobowego powołania człowieka na wszystkich jego poziomach.

Autentyczna wartość moralna nie należy do takich wartości, których całą racją bytu jest tego rodzaju swobodna inicjatywa człowieka, tym bardziej jakiegoś jego arbitralne *stet pro ratione voluntas*. Jej istoty i funkcji normatywnej nie wyznacza wymyślona przez kogoś moda ani nie ustalają jej czyjeś subiektywnie rozbudzone predylekcje. Każdy konkretny akt autodeterminacji osobowej – w tym również akt naszej oceny tego, co „moralne” – odpowiada faktycznie albo nie odpowiada ogólnoludzkiej godności osobowej²⁶.

²⁵ Por. S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 107-114; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 112-118; R. Simon, *Critères pour une hiérarchie de valeurs*, „Concilium” (franc.), 1976, nr 120, s. 93-103; T. Ślipko, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 188-198.

²⁶ A. Rodziński, *Osoba – moralność – kultura*, dz. cyt., s. 32. Por. N. Southwood, *Vindicating the Normativity of Rationality*, „Ethics”, 2008, vol. 119, nr 1, s. 9-30.

Stąd też nie jest to jedna z wartości poszczególnych, ale wyraża się ona w specyficznym odniesieniu każdej z nich, (np. ekonomicznej, biologicznej, estetycznej itp.) do realizowania sensu ludzkiego życia i powołania dzieci Bożych w Chrystusie. W tym znaczeniu wartości moralne można przyrównać do pewnego kolorytu czy wymiaru osobowościowego wszystkich ludzkich zachowań i wszystkich wartości kulturowych.

Ludzkie potrzeby i tendencje działaniae ukierunkowane są na różne wartości. Powinnością moralną jest dokonać właściwej oceny poszczególnych wartości oraz integralnego włączenia ich w całość rozwijającego się życia osobowego. Wieloaspektowość bytu osobowego domaga się rozwoju w różnych kierunkach. W toku rozwoju na każdym poziomie egzystencji jawią się inne wartości konkretne o charakterze merytorycznym, jak: poczucie łączności ze światem, szacunek dla ludzkiego życia, chłonięcie piękna czy poznawanie prawdy. Swoje konkretne postacie wartości osiągają przez aktywność różnych sfer indywidualności człowieka, ale nie powinny one prowadzić do wyalienowania go we własnych jego dziełach. Stąd wszystkie wartości, których źródłem jest osobowość ludzka, mają zmierzać do progresywnego jej formowania. Obowiązuje to tak w wymiarze naturalnym, jak i nadprzyrodzonym. Święty Paweł – Apostoł narodów, opisując różne funkcje w Kościele podkreśla, że są one przewidziane „dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa” (Ef 4,2-13)²⁷.

Fundamentalną wartością merytoryczną w wymiarze moralnym jest dojrzała osobowość – indywidualna i społeczna – ukształtowana na wzór Chrystusa. Ma to uzasadnienie w godności człowieka, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26) i odrodzony przez zbawcze dzieło Chrystusa (por. Hbr 12,22-25). Zachowanie naturalnej i nadprzyrodzonej godności osoby ludzkiej dokonuje się na dwóch płaszczyznach: negatywnej i pozytywnej. W pierwszym przypadku chodzi o strzeżenie świętości i nie kalanie jej czynami niegodnymi: „Czy nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?” (1Kor 6,15). Aspekt pozytywny wymaga rozwoju osobowości, która z natury jest niedoskonała. Do osiągnięcia należytej pełni trzeba więc aktywizacji własnych uzdolnień oraz realizowania siebie według odwiecznego planu Bożego, skierowanego do każdej osoby, co nazywamy chrześcijańskim powołaniem. Do każdego człowieka stosują się słowa Boże skierowane do narodu izraelskiego: „Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość” (Jr 31,3)²⁸.

²⁷ Por. S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 118-126; D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke, IX, Moralia*, Regensburg 1980, s. 81-90; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 235-242.

²⁸ Por. Kard. K. Wojtyła, *Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny*, w: tenże, „Człowiek drogą Kościoła”, Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu 1992, s. 117-133; J. Piegsa,

Moralny obowiązek realizacji siebie i uporządkowanego rozwoju nie jest człowiekowi narzucony z zewnątrz, lecz immanentnym prawem stworzenia, ujawniającym się w jego naturze. Ta wewnętrzna potrzeba oraz poczucie odpowiedzialności jest zgodne ze stwórczą wolą Boga, który „stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygnięcia. Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania, a dochować wierności jest (Jego) upodobaniem. Położył przed tobą ogień i wodę, co zechcesz, po to wyciągniesz rękę. Przed ludźmi życie i śmierć, co się podoba, to będzie ci dane” (Syr 15,14-17). Człowiek jest więc powierzony samemu sobie, ażeby się rozwijał, urzeczywistniał, stawał się coraz bardziej ludzki, a tym samym coraz bardziej Boży. Stąd też do swego ucznia, którego nazywa „człowiekiem Bożym”, św. Paweł apeluje: „Podążaj za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, wytrwałością, łagodnością. Walcz w dobrych zawodach o wiarę, zdobądź życie wieczne: do niego zostałeś powołany” (1Tm 6,11-12). Ukierunkowanie życia na owe wartości jest spełnieniem powierzonej człowiekowi misji oraz podjęciem odpowiedzialnego zadania wobec życia. Celem bowiem moralnego wartościowania i terenem ludzkiego rozwoju jest doprowadzenie człowieka do zachowania się na sposób właściwy jego naturze. Oznacza to, że człowiek jako władający ziemią winien odpowiedzialnie panować nad rzeczami, a nie im służyć, zaś jako dziecko Boże zdążać ku Ojcu w niebie, a nie na ziemi budować trwałe mieszkanie²⁹.

W tych moralnych wyborach przede wszystkim ma kierować się fundamentalną zasadą: „Odstąp od złego, czyn dobro” (Ps 34,15; por. Ps 37,27). Dobro i zło przybierają konkretną postać w merytorycznych wartościach na różnych polach ludzkiego działania, stanowiąc tym samym formalne wartości moralne. U podłoża moralnego dobra leży dobro ontyczne, jako pozytywna treść bytu oraz orientacja jego rozwoju. Rzeczywistość tej prawdy Arystoteles wyraził w następujących słowach:

Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia³⁰.

Szukanie dobra stanowi więc fundamentalną powinność moralną człowieka,

Człowiek – istota moralna, t. 3, tłum. R. Bigdon, G. Wenzel, Opole 2000, s. 109-117; B. Häring, *Frei in Christus*, B. 2, *Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*, Freiburg-Basel-Wien 1982, s. 94-110.

²⁹ Analizując znaczenie moralnego wartościowania w rozwoju ludzkiego powołania J. Alfaro stwierdza: „Postęp ludzki nie jest wymiarem neutralnym w historii zbawienia, lecz jest w niej zamknięty. [...] Najgłębsze znaczenie ludzkiego postępu polega na jego eschatologicznym włączeniu w chwałę Chrystusa”, J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 122, por. S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 363-370; A. Rauscher, *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*, B. 4, Regensburg 2006, s. 165-177.

³⁰ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I, 1, 1094a.

choć posiada ono charakter wybitnie personalistyczny. Trafnie wyraził to św. Augustyn:

Szukaj swojego dobra, o duszo. Każdy ma bowiem swoje dobro i wszystkie stworzenia mają natury; ważną jest rzeczą, co dla jakiejś istoty niedoskonałej jest konieczne, aby została udoskonalona: szukaj swojego dobra³¹.

Dobrem moralnym jest postępowanie zmierzające do udoskonalenia człowieka przez realizację jego powołania osobowego. Konkretyzuje się to w oddaniu siebie wartościom wyższym niżeli on sam, a przede wszystkim Bogu, który jest Dobrem Absolutnym i Najdoskonalszym.

Wyrazem moralnego doskonalenia człowieka – cechą dobroci jego czynów – jest pewnego rodzaju podzielność i stopnie intensyfikacji. Dobro bowiem ma charakter dynamiczny i powinno się rozwijać aż do osiągnięcia swej pełni. Moralny obowiązek pójścia za tym, co lepsze św. Tomasz wyjaśnia następująco:

Twierdzą, że trzeba rozróżnić w sprawie tego lepsze między aktem a efektem. Człowiek nie jest zobowiązany do lepszych rzeczy co do aktu (czyli realizacji), ale (jest zobowiązany) co do afektu (czyli chęci podjęcia). [...] Stąd gdyby ktoś zawsze nie chciał być lepszym, nie mógłby tego zrobić bez jakiejś pogardy (wobec dobra)³².

Dobro duchowe jest więc równocześnie stanem osiągniętym w duchowym rozwoju i pełnią osobowościowej realizacji, jaka pozostaje do zdobycia. Każdy czyn moralnie dobry jest dodaniem czegoś do tej wielkiej budowy człowieczeństwa powołanego do godności uczestnictwa w Bogu. Przeciwnością takiego wyboru i zaprzeczeniem drogi rozwoju jest moralne zło, stanowiące swoistą formę niebytu. Starożytny filozof tak to wyjaśnia:

I już chyba dojdzie ktoś na tej drodze do podjęcia zła, a mianowicie, że jest jak niemiarą w stosunku do miary i bezkres do kresu, i pozbawione idei do ideotwórczego, i zawsze potrzebujące w stosunku do samowystarczalnego, że jest zawsze nieokreślone, nie zatrzymujące się nigdzie, arcybierne, niesyte, że jest ubóstwem zupełnym. I nie są to przypadłości zła, lecz jest to jakby substancja i każda jego część, na którą spojrzysz, jest tym wszystkim. Wszystkie zaś rzeczy inne, ile ich go nabierze i upodobni się do niego, stają się złe, co jednak wcale nie znaczy, by były istotnie złe³³.

Zło więc wyraża swoistą niedoskonałość bytu, stanowiąc mroczną stronę rzeczywistości, od której nie może się uchylić mimo własnych wysiłków. Charakteryzując ten stan ludzkiej egzystencji, św. Augustyn stwierdza:

Wszystkie zaś rzeczy, które uczynił Bóg, są bardzo dobre; złe rzeczy zaś są naturalne, ale wszystko, co nazywa się złem, jest to albo grzech, albo kara za grzech. Grzech

³¹ Św. Augustyn, *Enarratio in Ps. 102*, nr 8.

³² Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, c. 19.

³³ Plotyn, *Enneady*, I, 8, 3.

zaś jest niczym innym jak drożną decyzją wolnej woli, gdy skłaniamy się do tego, czego zabrania sprawiedliwość, i od czego swobodnie możemy się powstrzymać³⁴.

Zło moralne następuje więc wtedy, gdy jakimś postępowaniem człowiek narusza własną lub cudzą godność, a więc załamuje rozwój osoby w jej życiowym powołaniu.

*

Przeprowadzone analizy prowadzą do jednoznacznego wniosku, że odpowiedzialne odniesienie człowieka do wartości stanowi fundamentalny sposób realizacji indywidualnego i społecznego wymiaru ludzkiego życia. Sytuacja współczesnych uwarunkowań aksjologiczno-kulturowych wymaga specjalnej troski o właściwe rozpoznawanie wartości, ich wybór i realizację. Przede wszystkim ludzkość winna żyć świadomością, że człowiek nie tworzy wartości, ale je odczytuje. Samo zaś rozpoznawanie wartości nie może być poddane indywidualnym korzyściom czy tzw. uwarunkowaniom sytuacyjnym, np. modzie, trendom zwyczajowym, egoistycznym potrzebom, opinii środowiska itp. Rozpoznanie wartości i ich wybór ma być oparty na prawdzie i dobru, rozumianym w wymiarze ontyczno-powszechnym. Tylko wtedy wartości stanowiąc będą rzeczywisty wyznacznik ludzkiej troski o dobro wspólne oraz sposób realizacji powołania człowieka jako jednostki i społeczności.

Właściwością wartości – stwierdza G. Marcel – jest w istocie rzeczy spełnianie pewnej funkcji w stosunku do życia i jak gdyby wyciskanie na nim swego piętna. Wiarygodne doświadczenie, którego, prawdę mówiąc, nie można potwierdzić obiektywnymi dowodami, daje nam w tym względzie jak najbardziej formalne świadectwo: jeśli poświęcam życie służbie dla jakiejś sprawy, w której jakaś wyższa wartość wchodzi w grę, tym samym moje życie otrzymuje od tej wartości uświęcenie wyłączające je spod zmiennych kolei historii. Poza tym trzeba mieć się na baczności przed wszelkiego rodzaju złudzeniami mnożącymi się wokół wartości; pseudowartości są nie mniej żywotne niż pseudoidee³⁵.

Gabriel Marcel podkreśla, że wartości – niezależnie od przyznawanej im życiowej funkcji – stanowią charakterystyczną „przejrzystość” [*translucidité*] ludzkiej osobowości i celowości życia. Należy przez to rozumieć, że

[...] wartość jest zwierciadłem, w którym dane jest nam oglądać w sposób zawsze niedoskonały, zawsze przez zniekształcające zamglenia, autentyczne oblicze naszego przeznaczenia, to „prawdziwsze niż my sami”, któremu dane będzie osiągnąć pełnię

³⁴ Św. Augustyn, *De Gen. Ad Litt.* I, 3.

³⁵ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 146.

rozwoju jedynie na tamtym świecie, do którego nasze ziemskie doświadczenie zdaje się otwierać, uchylać drzwi, a może w pewnych skrajnych wypadkach uniemożliwiać dostęp³⁶.

ZUSAMMENFASSUNG

Axiologische Grundlagen des Soziallebens

Menschliche Handlung ist zweckmäßige, was befindet sich mit der Wertschätzung, die verleiht einen Sinn unseren Entscheidungen. Das ist sehr wichtig im Sozialleben, besonders in Moralordnungsbereich. Die Wert ist ethische Maß des Moralsoziallebens und seine Wertschätzung ist sehr wichtige Forderung der Sozialethischordnung. Die Erkennung der Werthierarchie und ihre Achtung befestigt menschliche Aktivität und ihre Zweckmäßigkeit in Menschlichenentscheidungen. In diesem ethischtheologische Beitrag ist gezeigt zuerst die Werterkennung und ihre Interpretation (1), danach die Bewertung als Normativ des Sozialmoralischlebens (2).

Schlüsselworte

Wert, Wertschätzung, Werthierarchie, Sozialmoralischleben, Sozialordnung, Bewertung, Axiologie

³⁶ Tamże, s. 158. Por. P. Ricoeur, *Chrześcijaństwo i sens dziejów*, tłum. A. Krasieński, w: P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 178-197; A. Węgrzyński, *Dobro moralne i warunki jego realizacji*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, z. 3, s. 21-30.

PAWEŁ BORTKIEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Solidarność z rodziną w kryzysie – wobec problemu pracy zawodowej kobiet

Solidarity with the Family in Crisis – Facing the Problem of Women's Professional Work

Temat solidarności z rodziną w kryzysie jest tematem bardzo szerokim, co wynika z ogromnej złożoności obszarów kryzysowych współczesnej rodziny. Mapa zjawisk kryzysowych jest zarówno rozległa, jak i bardzo intensywna. Jednak szczególnie konkretnym zagadnieniem w wymiarze życia codziennego jest dramaturgia tworząca się na linii napięcia życia rodzinnego i pracy zawodowej kobiet – żon i matek. Z jednej strony rozlegają się głosy radykalnie domagające się równouprawnienia, którego wyrazem podstawowym, jeśli nie jedynym, jest równouprawnienie w aktywności zawodowej. Głosy te, o proveniencji lewicowej, w postaci sloganów komunistycznych czy współczesnej *gender ideology*, utożsamiają wartość kobiety z jej aktywnością zawodową. Z drugiej strony, głosy wskazujące na obecność kobiety – żony i matki, w domu, narażają się na rzut nie liczenia się z jej aspiracjami życiowymi i prawem do rozwoju. Tym bardziej zasadnym wydaje się próba spojrzenia na ten problem i wskazania pewnych zasad warunkujących konkretne propozycje rozwiązań.

1. KONTEKST APELU O SOLIDARNOŚĆ

Słowo „solidarność” jest niezwykle popularne we współczesnym języku. Dotyczy to zarówno języka polityki, jak i publicystyki. Częstość użycia danego słowa może prowadzić nie tylko do jego spowszednienia, ale i do zużycia. W tym kontekście warto zatem zauważać zjawiska, które pełnią rolę odświeżającą walor słowa. Takim zjawiskiem może być na przykład współczesny kontekst wołania o solidarność, jakim był na przykład apel I Katolickich Dni Społecznych dla Eu-

ropy. W związku z istniejącym i niekwestionowanym niepokojem wywołanym kryzysem demograficznym, jedna z uczestniczek tych dni, Anna Záborská ze Słowacji (posłanka do Parlamentu Europejskiego) zauważyła znaczenie pracy ustawodawczej instytucji krajowych i międzynarodowych oraz polityki prorodzinnej. Oczywiście, za tą prostą i oczywistą konstatacją kryło się jednak coś więcej niż tylko proste zauważenie problemu. Znaczenie prawa dla polityki prorodzinnej można bowiem i trzeba rozpatrywać w obliczu niepokoju, jaki został wywołany stosunkowo niedawnymi rezolucjami Parlamentu Europejskiego wymierzonymi w naturalną rodzinę i wspierającymi inne formy współżycia. Chodzi tutaj o tak bardzo dzisiaj istotny spór o tzw. model rodziny.

Niepokój budzi swoista rewolucja semantyczna mająca miejsce w naszej współczesności, która dokonuje redefinicji małżeństwa, a w związku z tym także rodziny. Małżeństwem (*matrimonium*) nie bywa już dzisiaj wyłącznie związek mężczyzny i kobiety, ale staje się nim, wedle arbitralnych opinii prawodawców, dowolny związek partnerski, a w szczególności związek homoseksualny.

Oczywiście owa redefinicja małżeństwa, a także zbudowanej na nim rodziny, ma swoje znaczenie w konkretnych zapisach ustawodawczych. Stąd właśnie, artykułowany przez posłankę Záborską, niepokój o sposób formułowania europejskiej polityki rodzinnej.

W ślad za destrukcją pojęcia małżeństwa idzie wspierająca je ideologia *gender*, która redefiniuje znaczenie płci. Przyznając jej walor społeczny i kulturowy, a przez to znacząco relatywny, presja kulturowa powoduje swoiste destabilizacje strategii polityki (pro)rodzinnej. Tak więc, z jednej strony pojawiają się strategie przewidujące, że kobieta w wieku od 18 do 60 lat powinna być obecna na rynku pracy. Z drugiej zaś strony, przyznaje się, że kobieta w wieku od 18 do 49 roku życia może pełnić funkcje macierzyńskie. Te ostatnie stają się oczywiście domeną nie naturalnej prokreacji, ale sztucznej reprodukcji życia ludzkiego. Strategie te sprowadzają się do bardzo swoistego „promowania” aktywności kobiety, zarówno w sferze zawodowej, jak i w sferze reprodukcyjnej. To jednak oznacza, że wraz z tą „promocją” zakwestionowana zostaje tradycyjna wartość macierzyństwa, wpisana w naturalną biologię kobiety i stanowiąca wartość wsobną. Macierzyństwo jest w tej perspektywie technologicznym re-produktem podporządkowanym sferze aktywności zawodowej i społecznej. W tym kontekście wybrzmiewał bardzo konkretnie i zarazem stanowczo głos Anny Záborskiej:

Nikt dziś nie kwestionuje praw kobiet do podejmowania kariery zawodowej, natomiast praktycznie dyskryminowane są te z nich, które poświęcają się macierzyństwu, wychowaniu dzieci, opiece nad osobami potrzebującymi wsparcia czy tworzeniu więzi między pokoleniami¹

¹ Gdańsk: rodziny europejskie wołają o solidarność: http://system.ekai.pl/kair/?screen=depesza&_scr_depesza_id_depeszy=416154 [dostęp: czerwiec 2010].

Można ostatecznie zauważyć, że niepokój współczesny może budzić zjawisko redefinicji małżeństwa, które rzekomo dokonuje „promocji” i „równouprawnienia” kobiety, odbierając jej zarazem jej najbardziej specyficzny walor macierzyństwa. Kobieta „zrównana” w swojej funkcji życiowej z mężczyzną, spotyka się z nim rzekomo „partnersko” na płaszczyźnie pracy zawodowej. Praca ta nabiera więc szczególnego i bardzo wyrazistego kryterium dowartościowania roli kobiety. Nietrudno zarazem dostrzec, że problem pracy zawodowej stanowi kwestię szczególnie złożoną i newralgiczną w naszej współczesności.

2. PROBLEM PRACY ZAWODOWEJ KOBIET

Niniejszą refleksję, a zarazem próbę analizy, warto rozpocząć od bardzo prostej i oczywistej konstatacji, wskazującej na obecność zawodową kobiet w rozlicznych przestrzeniach życia publicznego, zawodowego i społecznego. Zwracał na to uwagę także Jan Paweł II w swojej encyklice o pracy ludzkiej:

Faktem jest że w wielu społeczeństwach kobiety pracują niemal we wszystkich dziedzinach życia².

Przywołując tę uwagę papieską trzeba bardzo wyraźnie i jednoznacznie zauważyć, że w tych słowach nie ma absolutnie żadnego nawet śladu potępienia tego stanu rzeczy – aktywnej obecności kobiet w różnych sferach życia. Nie jest to zresztą szczególną zasługą Jana Pawła II i nie stanowi wyznacznika nowości jego nauczania. Już Jan XXIII w swojej znaczącej encyklice o prawach człowieka zauważał, jako jeden ze „znaków czasów” fakt rozwoju kobiety, szczególnie w jej uczestnictwie w życiu publicznym. Stwierdzał:

Ponadto udział kobiet w życiu publicznym jest już faktem dokonany i oczywistym. Upowszechnia się on może szybciej wśród narodów wyznających wiarę chrześcijańską, a wolniej, chociaż też powszechnie, w narodach będących spadkobiercami innych tradycji i cywilizacji. Ponieważ kobiety są z każdym dniem bardziej świadome swej godności ludzkiej, nie zgadzają się na traktowanie ich jako istot bezdusznych czy też jakichś narzędzi, lecz domagają się praw i obowiązków godnych ich ludzkiej osobowości, tak w życiu domowym, jak i publicznym³.

Niewątpliwie rozliczne nowe wyzwania, aktualne „znaki czasu”, które wyrażają się w skomplikowanych przemianach technologicznych, społecznych, kulturowych i ekonomicznych współczesnej rzeczywistości tworzą bardzo nowoczesną i ogromnie zdynamizowaną współzależność między rodziną a pracą. Tym, co szczególnie uderza w tej zależności, nawet z pominięciem jakichkolwiek wstępnych analiz, to fakt, że jest ona jeszcze bardziej zacieśniona.

² Jan Paweł II, *Laborem exercens*, n. 19.

³ Jan XXIII, *Pacem in terris*, n. 41.

Wydaje się najczęściej, że głównym motywem, dla którego kobieta podejmuje pracę poza domem, w zdecydowanej większości przypadków jest motyw ekonomiczny. Wynika to z prostego i prozaicznego zarazem faktu, jakie obrazuje twierdzenie, że jedna pensja nie wystarcza do utrzymania odpowiedniej stopy życiowej. Więcej nawet, uprawnionym staje się teza, że ta jedna pensja nie wystarcza często nawet na samo życie, na zaspokojenie elementarnych potrzeb egzystencjalnych.

W takiej właśnie sytuacji, jak najczęściej się stwierdza, kobieta jest „zmuszona do podjęcia pracy poza domem”. Właśnie owo „jest zmuszona” budzi największy niepokój nauki społecznej Kościoła, która od wielu lat sugeruje i postuluje konieczność znalezienia jakiegoś remedium na ów przymus ekonomiczny. Tradycyjnie wymienia się w tym względzie dwa sposoby uleczenia: poprzez dowartościowanie pracy w domu (problem kulturowy) i poprzez reformy socjalne (problem mądrej polityki społecznej i prorodzinnej).

Szczególnie istotnym, a zarazem o wiele (wbrew pozorom) trudniejszym, zadaniem jest przełamanie niektórych stereotypów myślenia i wypracowanie nowych standardów kulturowych, które oznaczałyby owo dowartościowanie pracy w domu. Sugestię takiego działania można wyraźnie znaleźć w pierwszej encyklice społecznej Jana Pawła II, który mówi:

Doświadczenie potwierdza, że należy starać się o społeczne dowartościowanie zadań macierzyńskich, trudu, jaki jest z nimi związany, troski, miłości i uczucia, których dzieci nieodzownie potrzebują⁴.

Papieski tekst wyraźnie wskazuje na potrzebę należytego dowartościowania zadań macierzyńskich. Oznacza swoisty apel do każdego indywidualnego sumienia i do analogicznie pojmowanego sumienia narodu. Można najkrócej stwierdzić, że jako społeczeństwo jesteśmy swoiście wezwani do przewyciężenia mielizn czysto ekonomiczystycznej i materialistycznej koncepcji pracy. Wyrażając ten postulat bardziej konkretnie, oznacza to potrzebę nade wszystko uznania i potwierdzenia tego, że praca w domu jest prawdziwą pracą. Ów konkret pracy wynika z faktu, że jest ona nieodzowna do założenia rodziny i zapewnienia jej przyszłości.

Tak zwana praca domowa kobiet nie ogranicza się wyłącznie do wniesienia wkładu w utrzymanie rodziny. Zapewnienie potrzeb egzystencjalnych oznacza zarazem umożliwienie spokojnego i bezpiecznego kształtowania postaw moralnych, duchowych, tego wszystkiego, co służy procesowi integralnego rozwoju osoby w rodzinie, a poprzez to – budowaniu wspólnoty osób (*communio personarum*). Można i trzeba wyraźnie podkreślić, że praca kobiety w domu nie może

⁴ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, n. 19.

być traktowana w kategorii „przyczyniania się do utrzymania”. Ona w gruncie rzeczy, w samej swej istocie służy „tworzeniu i utrzymywaniu jakości życia”.

W świetle tego doprecyzowanego pojęcia można postawić kluczowe w tym przypadku pytanie – czemu naprawdę służy praca w domu? Użyte powyżej sformułowanie wskazujące, że w swej istocie praca ta służy „tworzeniu i utrzymywaniu jakości życia” jednoznacznie odnosi tę pracę do wartości życia – najbardziej fundamentalnej wartości osoby ludzkiej. Oznacza to zarazem, że praca ta jest wybitnie personalistyczna i personalizująca. Wpisuje się ona konstytutywnie w najbardziej zasadnicze i istotowe zadanie – w powołanie kobiety, jakim jest służba życiu.

Truizmem jest stwierdzenie, że do kobiety należy rodzenie dzieci i troska o nie. Problem zaczyna się jednak wówczas, gdy to powszechnie zrozumiałe i akceptowalne zadanie traktuje się abstrakcyjnie lub ogólnikowo. Służba życiu domaga się odpowiedniego kształtu owego życia. Można zatem stwierdzić, że życie „bez-jakościowe” tzn. środowisko rodzinne zdegradowane lub przeciętne – zagraża samemu życiu i jego wartości. Oczywiście, jest sprawą bezsporną, że odpowiedzialność za tego rodzaju pracę nie obciąża wyłącznie kobiety w rodzinie. Także mąż jest i powinien być również odpowiedzialny w tym zakresie, ale niewątpliwie w innym znaczeniu, bardziej ekonomicznym niż egzystencjalnym.

Najbardziej istotną kwestią jest ta, że społeczne uznanie i dowartościowanie tego typu pracy wykonywanej przez kobietę w domu, ma swoje konsekwencje. Tradycyjny związek pomiędzy pracą i wynagrodzeniem (do tej pory uważany za nierozzerwalny), zostaje tutaj poniekąd rozluźniony i wymaga ponownego rozpatrzenia. Tak właśnie zdaje się to sugerować Jan Paweł II w *Laborem exercens*. Nie chodzi tutaj o przyznanie wynagrodzenia kobiecie, tak jak przyznaje się je osobie pomagającej w domu. Choć trzeba przyznać, że i takie pomysły pojawiają się w ostatnim czasie.

Ekonomiści szacują, że średnia wartość pracy, którą wykonują kobiety – jak same często to określają – siedząc w domu, wynosi ok. 2 tys. zł miesięcznie. Jak obliczyła Fundacja MaMa, kobieta zajmująca się domem i dziećmi w ciągu dnia wykonuje ok. 200 różnych czynności⁵.

Wykonywanie owych czynności powinno być docenione. Maciej Muskat, ekonomista z Uniwersytetu Gdańskiego podkreśla, że kiedy mówisz – idę do pracy – wszyscy uważają, że idziesz sprzedawać swój czas gdzieś poza domem, w dokładnie wyznaczonych godzinach za konkretne pieniądze. Jeśli natomiast pozostajesz w domu, zajmując się dziećmi, sprzątając, gotując, zajmując się chorymi, Twój wysiłek nie jest traktowany jako praca.

⁵ Na ile wycenić pracę kobiety w domu?: <http://praca.wp.pl/kat,18453,title,Na-ile-wycenic-prace-kobiety-w-domu,wid,11895060,wiadomosc.html> [dostęp: czerwiec 2010].

W ekonomii bowiem dominuje zasada, że jeżeli czegoś nie można policzyć, to się nie liczy. Jeszcze do niedawna pasowała ona do problemu pracy domowej kobiet.

21 października [2009] w Warszawie Fundacja MaMa podjęła badanie. Inicjatywa pod nazwą Koło Gospodyń Miejskich ma zająć się dokładnym wyliczeniem czynności i prac domowych wykonywanych przez kobiety. Sformułowana w ten sposób lista czynności ma pokazać, ile czasu i energii poświęcają gospodynie prowadząc dom. Ma ona również przyczynić się do odpowiedzi na pytanie, ile warta jest taka praca? W przeważającej mierze zadania te mają bowiem swoje odpowiedniki na rynku usług. Nie chodzi tu tylko o prasowanie, gotowanie czy sprzątanie. Inicjatorom akcji zależy też na tym, aby dokładnie przeanalizować te zajęcia. Jak piszą na swoich stronach internetowych:

Na przykład pod pojęciem «pranie» kryje się segregowanie go kolorami, kupienie proszku do prania, wsypanie go do pralki, nastawienie jej. Później wyjęcie prania i powieszenie go do schnięcia. Na końcu prasowanie i położenie na półki do szafy. Jedno pojęcie – osiem czynności!⁶

Kilka lat temu Fundacja Zadbać o świat prowadziła podobne badanie – przeprowadzono trzyletnią kampanię Zrobione-Zapłacone. Wniosek? Średnia wartość miesięcznej kobiecej pracy domowej wynosi w Polsce tyle, ile średnia pensja krajowa. Anna Titkow, Danuta Duch-Krzystoszek i Bogusława Budrowska – autorki książki *Nieodpłatna praca kobiet, mity, realia, perspektywy*⁷, piszą m.in.:

[...] kobieta pracująca w domu wykonuje szereg różnych zawodów: pracownik przetwórci owocowo-warzywny, kucharz, pomocnik kucharza, kierownik stołówki, cukiernik, rzeźnik, pracownik działu zaopatrzenia – referent, masarzystka, magazynierka, sprzątaczką, [...], dziewiarka, pielęgniarka, pielęgniarka środowiskowa, opiekunka w żłobku, przedszkolanka, nauczycielka – w tylu zawodach pracuje codziennie tak zwana kobieta niepracująca⁸. Wymieniają aż dwadzieścia cztery profesje, a jest to tylko pobieżne wyliczenie⁸.

Przyjmując, że wyliczona ekonomicznie praca kobiet jest równowarta średniej pensji krajowej, czyli około 2 tysiącom złotych miesięcznie, trzeba by uznać, że w konsekwencji 6 milionów polskich kobiet, które pracują tylko w domu, mogłyby zażądać pensji, a wówczas trzeba by im było zapłacić 144 miliardy złotych rocznie.

⁶ <http://sylwiachutnik.blog.iwomana.pl/wpis,kolo;gospodyn;miejskich,21694.html> [dostęp: 03-03-2011].

⁷ A. Titkow, D. Duch-Krzystoszek, B. Budrowska, *Nieodpłatna praca kobiet, mity, realia, perspektywy*, Warszawa 2004.

⁸ M. Kicińska, *Ile jest warta praca kobiet w domu?*: <http://www.polityka.pl/rynek/ekonomia/1500247,1,ile-jest-warta-praca-kobiet-w-domu.read> [dostęp: czerwiec 2010].

Nikt oczywiście nie domaga się tego typu obciążeń finansowych, ale wspomniana wyżej Fundacja na razie postuluje tylko to, aby pracę na rzecz domu i rodziny, opiekowanie się dziećmi lub osobami starszymi, uznać za wartość społeczną. Wraz z tym uznaniem mogłoby pójść zabezpieczenie emerytalne i ubezpieczenie zdrowotne.

Postulaty Fundacji pośrednio kierują refleksję w stronę pytania niezwykle istotnego i praktycznego – w jaki sposób potwierdzić uznanie domowej pracy? Tym bardziej, że pytanie to zyskuje nowy kontekst i nową dramaturgię – nie jest wszak bez związku z dramatem rosnącego bezrobocia wśród kobiet. W numerze 9. encykliki *Laborem exercens* Jan Paweł II wyraźnie zauważa:

Przyniesie to chlubę społeczeństwu, jeśli nie ograniczając wolności matki, nie dyskryminując jej psychologicznie lub praktycznie, nie pogarszając jej sytuacji w zestawieniu z innymi kobietami – umożliwi kobiecie-matce oddanie się trosce o wychowanie dzieci, odpowiednio do zróżnicowanych potrzeb wieku.

Papieski głos można odczytać w kontekście współczesnej dyskusji nad nową pogłębioną współzależnością pomiędzy pracą i rodziną, która oznacza w konsekwencji istotne wyzwanie dla samej rodziny, jej członków i dla społeczeństwa. Warto bacznie przeanalizować papieskie słowa, zwracając uwagę na ich ciężar gatunkowy oraz właściwe znaczenie. Otóż Jan Paweł II wyraźnie formułuje swój postulat:

[...] umożliwi kobiecie-matce [...] nie ograniczając wolności matki, nie dyskryminując jej psychologicznie lub praktycznie, nie pogarszając jej sytuacji w zestawieniu z innymi kobietami....⁹.

Oznacza to, po pierwsze, uznanie godności kobiety jako takiej. Konsekwentnie trzeba, w ślad za Janem Pawłem II, potwierdzić, że kobieta-matka jest wolna, nie może być w szczególności ani dyskryminowana, ani karana. Jednocześnie jednak papież w tym samym tekście zauważa:

Zaniebanie tych obowiązków (szczególnie macierzyńskich), spowodowane koniecznością podjęcia pracy zarobkowej poza domem, jest niewłaściwe z punktu widzenia dobra społeczeństwa i rodziny, skoro uniemożliwia lub utrudnia wypełnienie pierwszorzędnych celów posłannictwa macierzyńskiego¹⁰.

Papieskie słowa wskazują na dwa przenikające się i wzajemnie uzupełniające problemy. Z jednej strony praca kobiet w domu oznacza otwarcie tematu i spojrzenia na rodzinę, do której należy kobieta i za życie której jest wraz z mężkiem odpowiedzialna. Z drugiej natomiast strony – temat ten wskazuje na wartość, jaką jest jej własne powołanie.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, nr 19.

Problem w tym, że te dwie rzeczywistości nie mogą być przeciwstawne. Jedna zazębia się o drugą, a miejscem spotkania obu rzeczywistości jest nierozzerwalna tożsamość tej samej osoby – kobiety, która jest żoną i matką, a zarazem człowiekiem wezwanym do realizacji swoich aspiracji, inwencji twórczych, potencjału intelektualnego, technicznego czy artystycznego. Obie rzeczywistości spotykają się w niemniej nierozzerwalnej tożsamości samej rodziny.

Problem rodzi się wówczas, gdy pojawia się niebezpieczna w swej istocie tendencja godząca w tę wewnętrzną współzależność pomiędzy dwiema wspomnianymi rzeczywistościami. Jej wyrazem jest sytuacja, gdy kobieta realizuje specyficzne powołanie pozarodzinne, wyrządzając wprost szkodę rodzinie lub jakości życia rodzinnego. Trzeba przy tym zauważyć, że kryterium dobra rodziny i jakości życia rodzinnego jest kryterium powszechnie obowiązującym zarówno żonę, jak i męża. Oznacza to krytycyzm spojrzenia także na sytuacje, w których praca mężczyzny staje się wymówką odsuwającą go od rodziny. Klasycznym współczesnym przykładem takich sytuacji są młodzi przedsiębiorczy ludzie (tzw. *yuppies*), dla których rodzina stała się, bądź była od samego początku – rodzajem „bazy”, z której wychodzi się rano i wraca wieczorem¹¹. Taki styl bycia wyraża dość konkretnie odrzucenie zasad posiadania rodziny. Wydaje się, że może on stanowić szczególną ilustrację dychotomii między etosem indywidualizmu a etosem personalizmu, o którym pisał Jan Paweł II w *Liście do Rodzin*¹².

Wskazane problemy można rozważać w dwóch płaszczyznach. Pierwszą z nich jest sfera absolutyzacji pracy jako środka zarobku. Drugą natomiast, sfera potrzeby pewnej wstrzemięźliwości wobec pracy (tak, jak i wobec każdej warto-

¹¹ Słowo *yuppies* to skrót od angielskiego określenia *Young Urban Professional* – w tłumaczeniu oznaczało to „młody miejski profesjonalista”. Z badań przeprowadzonych w Polsce przez Acxiom wyodrębniono 50 000 konsumentów, z których w przeważającej większości są osoby po 30-tce (76% z nich znajduje się w wieku 30-39 lat), zamieszkałe w większych miastach (60% żyje w miastach o liczbie mieszkańców większej niż 100 tys.), mogące pochwalić się stabilną i dużo lepszą niż przeciętna sytuacją finansową. Mieszkają już na swoim (82%), z czego jedna czwarta to właściciele domów. Są na ogół ambitni i wyznają wiarę w jeszcze lepszą sytuację życiową. Niemniej 30% przyznało, że starcza im na wszystko bez żadnego oszczędzania, a 51% stwierdziło, że starcza im na wszystko, ale żyją oszczędnie. Ich zachowania zakupowe wskazują jednakże, że lubią i mają z czego wydawać. Jest sprawą charakterystyczną, że wśród dość szczegółowych badań i podanych informacji, nie ma żadnych na temat ich życia rodzinnego, dietności, trwałości związków itp. Por. *Yuppies – młodzi, wykształceni i dobrze zarabiający*, <http://www.egospodarka.pl/14576,Yuppies-młodzi-wykształceni-i-dobrze-zarabiający,1,39,1.html> [dostęp: czerwiec 2010].

¹² „Indywidualizm oznacza także użycie wolności, w którym podmiot czyni to, co sam chce. Nie przyjmuje, aby ktoś ‘chciał’, wymagał od niego w imię obiektywnej prawdy. Nie chce drugiemu ‘dawać’, stawać się darem ‘bezinteresownym’ w prawdzie. Indywidualizm pozostaje egocentryczny i egoistyczny. Antyteza pomiędzy nim a personalizmem rodzi się nie tyle na gruncie teorii, ile na gruncie ‘etosu’. ‘Etos’ personalizmu jest altruistyczny. W jego zasięgu osoba nie tylko zdolna jest stawać się darem dla drugich, ale co więcej – znajduje w tym radość. Jest to ta radość, o jakiej mówi Chrystus (por. J 15,11; 16,20.22)”, Jan Paweł II, *List do Rodzin*, n. 14.

ści ludzkiej). Ta druga sfera oznacza postulat uodpornienia na zakusy wciągnięcia się w pracoholizm¹³. Kluczem do dobrego rozwiązania owego dualizmu może być jedynie wartość życia rodzinnego. W całym napięciu czy też konflikcie osobistego zadowolenia i satysfakcji oraz wierności powołaniu rodzinnemu, najważniejsza jest bez wątpienia rzeczywistość rodzinna, w której przejściowy entuzjazm dwojga osób, który bierze początek z natury stworzonej z woli Stwórcy – a dla chrześcijan wywodzi się z tajemnicy Chrystusa umęczonego i zmartwychwstałego dla Jego Kościoła – zyskuje wymiar instytucjonalny i trwały.

W katolickiej nauce społecznej obowiązuje wręcz teza, że rodzina jest autentyczna, gdy jest zakorzeniona w pracy. Rodzina bowiem jest rzeczywistością w pełni umożliwiającą człowiekowi jego samorealizację. Jest naturalnym bytem. Natomiast praca, która tak, jak i kultura, jest podstawowym sposobem bytowania człowieka na ziemi, poprzez swój dynamizm, konkretny walor egzystencjalny i ekonomiczny, zabezpiecza teraźniejszość i przyszłość rodziny. W tym miejscu wydaje się ujawniać w sposób wręcz naturalny praktyczny wymóg solidarności.

3. ROZWÓJ W SOLIDARNOŚCI

Zakładając jako kryterium i jako priorytet dobro rodziny i jej rozwój, warto wspomnieć po raz kolejny słowa Jana Pawła II, tym razem z jego encykliki *Sollicitudo rei socialis*: „Rozwój winien urzeczywistniać się w solidarności”¹⁴.

Solidarność jest bardzo uprzywilejowaną drogą rozwoju, ponieważ stanowi etyczny przekład społecznego zjawiska współzależności. Stanowi z samej swej istoty odpowiedź wolności na stosunki społeczne, ich wzajemne relacje, na ich intensyfikację, rozszerzanie i rosnącą złożoność. Trzeba zatem dostrzec, że solidarność jest pierwszą i uprzywilejowaną etyczną drogą do rozwoju. Nie można o tym kryterium i tej cnocie (jak solidarność określa Jan Paweł II) zapomnieć w analizie konkretnych modeli polityki społecznej. Chodzi bowiem o to, aby dostrzec na ile dana propozycja modelowa w polityce społecznej, próbująca działać w zakresie oceny pracy zawodowej kobiet, jej konieczności i niezbędności, bądź niekonieczności i zbędności, kieruje się hasłami indywidualistycznego promowania etosu egoizmu, na ile natomiast włącza w to myślenie i wartościowanie kategorię solidarności. Najogólniej można zauważyć, że w teorii polityki społecznej wyróżnia się trzy różne modele:

¹³ Por. np. L. Golińska, *Pracoholizm – uzależnienie czy pasja*, Warszawa 2008, C. Guerreschi, *Nowe uzależnienia*, Kraków 2005.

¹⁴ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 33.

1. model marginalny (liberalny),
2. model motywacyjny (korporacyjny),
3. charakter instytucjonalno-redystrybucyjny, bez wyznaczania żadnych granic zaangażowania państwa¹⁵.

Każdy z tych modeli stanowi konkretne wyzwanie dla praktycznej realizacji rozwoju w solidarności. Dla skrajnych liberałów, ale także i dla neokonserwatywistów najbardziej odpowiedni jest model marginalny (liberalny). W tym modelu podstawowym zakłada się, że rynek prywatny i rodzina są naturalnymi kanałami, za pomocą których są zaspakajane potrzeby obywateli. Oznacza to, że państwo powinno ingerować jedynie w ostateczności i tylko w odniesieniu do tych grup, które nie są w stanie same sobie poradzić. Istotnym jest jednak tutaj zróżnicowanie owego mechanizmu interwencji państwa – na ile jest ono realizowane w wymiarze solidarności i pomocniczości, na ile zasady te są także marginalizowane na wolnym rynku własnej przedsiębiorczości. Polityka społeczna oparta na takich założeniach może składać się niemal wyłącznie z działań o charakterze selektywnym.

Socjalliberałowie proponują natomiast model zwany motywacyjnym lub korporacyjnym. W nim dopuszczona jest możliwość o wiele szerszej ingerencji państwa niż w modelu marginalnym. Nie jest to jednak interwencjonizm nieograniczony. Wyraźną granicę tej ingerencji jest zasada, że programy społeczne powinny jak najmniej zakłócać mechanizmy funkcjonowania gospodarki rynkowej. Można zauważyć, że w konsekwencji najważniejszą cechą systemów takiej polityki społecznej jest silne uzależnienie prawa do pomocy i wysokości świadczeń od statusu danej osoby na rynku pracy. Z kolei socjaldemokraci postulują nadanie polityce społecznej charakteru instytucjonalno-redystrybucyjnego. Oznacza to rezygnację z jakichkolwiek granic zaangażowania państwa. W efekcie to nie rodzina ani rynek prywatny, ale społeczeństwo ponosi odpowiedzialność za dobrobyt i bezpieczeństwo socjalne każdej jednostki. Stąd też w procesie zaspokajania wszystkich ważnych potrzeb życiowych winny działać nie mechanizmy rynkowe, ale planowe działania państwa.

Problem zasadniczy tkwi chyba w tym, że owe modele w praktyce życiowej, w praktyce życia społecznego są konfrontowane z bardzo dynamiczną rzeczywistością. Stąd zamiast jednoznacznych instrumentów realizacji danego modelu, istotnym jest dostrzeżenie także sfery wartości¹⁶. W tym kontekście warto raz jeszcze przywołać słowa Jana Pawła II:

¹⁵ Por. np. M. Księżopolski, *Polityka społeczna w różnych krajach i modele polityki społecznej*, w: *Polityka społeczna*, red. G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, Warszawa 2001, s. 143-162.

¹⁶ Na temat wartości w realizacji polityki społecznej por. np. J. Supińska, *Wartości i zasady polityki społecznej*, w: *Polityka społeczna...*, s. 71-80.

Dzisiaj bardziej chyba niż w przeszłości ludzie zdają sobie sprawę z łączącego ich *wspólnego przeznaczenia* [...] z wolną wyłania się zrozumienie tego, że dobro, do którego wszyscy jesteśmy powołani, i szczęście, do którego dążymy, nie dadzą się osiągnąć bez *wysiłku i zaangażowania wszystkich*, nie wyłączając nikogo, i bez konsekwentnego wyrzeczenia się własnego egoizmu¹⁷.

Papież solidarności, Jan Paweł II wielokrotnie przypominał, że solidarność oznacza powszechne zadanie. Znaczy to, przede wszystkim, że nie godzi się ona na niczyj eskapizm, czyli nie uznaje zrzucania odpowiedzialności z jednostek i grup pośrednich na ludzi sprawujących władzę polityczną czy z narodów słabszych na silniejsze. Solidarność sama się angażuje w ten sposób, że żadna jednostka, żadna grupa i żaden naród nie może samego siebie uznać za tak nieznaczącego, żeby zwalniać się z działania albo rozgrzeszać się z zaniechania.

Solidarność jest przy tym wymogiem nie tylko ekstensywnym, ale i intensywnym. Oznacza to, że całe życie musi być oddane solidarności, przybierając indywidualny i wspólnotowy styl solidarności. Cnota ta oznacza nie jednostkową jałmużnę, lecz sposób bycia, który tworzy realną kulturę solidarności. Szczególnym obszarem jej realizacji pozostaje związek rodziny i pracy.

Powyższe uwagi mają niewątpliwie charakter ogólny. Wydaje się jednak, że pozwalają na pewne bardziej konkretne wnioski. Po pierwsze, problem pracy zawodowej kobiet jest problemem złożonym, a jego głównymi wektorami są czynniki ekonomiczne, ale także i kulturowe (mentalnościowe). Oznacza to, i jest to wniosek drugi, że problem ten domaga się rozwiązań lub przynajmniej ich poszukiwań na płaszczyźnie ekonomicznej. Tutaj tworzy się szerokie pole do działania dla inicjatyw dowartościowujących pracę domową kobiet. Po trzecie, jako problem kulturowy ta relacja domaga się budowania realnej, odpowiedzialnej solidarności – poczynając od tej, która winna budować wzajemne relacje małżeńskie i rodzinne w duchu etosu personalizmu. Ostatnim wnioskiem, bodaj najważniejszym jest zauważenie, że problem pracy zawodowej kobiet musi być rozstrzygany w perspektywie osoby ludzkiej i jej dobra. W żadnym wypadku to rozwiązanie nie powinno naruszać godności kobiety, jej aspiracji życiowych i rozwoju. Ten jednak dokonuje się w solidarności służącej dobru wspólnemu, w tym wypadku dobru rodziny, a zwłaszcza dzieci. Etos personalizmu domaga się uwzględnienia tego dobra jako wartości nadrzędnej.

¹⁷ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 26.

SUMMARY

A highly specific issue within the sphere of everyday life is the dramatic tension that appears between the family life and professional work of women – wives and mothers. On the one hand we hear loud voices that radically demand equal rights for women, basically, if not exclusively, in terms of professional activity. Those voices, of a left-wing provenance, take the form of communist slogans or those adopted by contemporary *gender ideology*, and identify a woman's value with her professional activity. On the other hand, voices that emphasize the presence of the woman – a wife and mother – in the home, are exposed to the allegation of ignoring her life aspirations and the right to development. Therefore, it seems all the more justified to attempt a scrutiny of the problem and indicate certain principles underpinning concrete suggested solutions: legislative regulations on national and international level, pro-family policy, elaboration of new cultural standards appreciating household duties and maternal responsibilities, recognition of the dignity of the woman herself, solidarity as an ethical road to development, building marriage and family relations in the spirit of the ethos of personalism.

Key words

woman, wife, mother, marriage, professional work, dignity, solidarity

IWONA ZIELONKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Sieroctwo w Biblii

Orphanhood in the Bible

Stary Testament na każdym etapie jego tworzenia odbija sytuację i kulturę epoki, którą opisuje. Większe światło na te zagadnienia rzucają także badania historii, literatury, języków oraz religii starożytnego Bliskiego Wschodu¹. Interesujący nas motyw sierot, zarówno w Biblii, jak i w innych pismach starożytnego Wschodu, występuje zwykle w połączeniu z wdowami i ubogimi. W związku z tym, że rodzina na starożytnym Bliskim Wschodzie była na utrzymaniu Ojca, jej sytuacja stawała się bardzo trudna, gdy mąż i ojciec opuszczał rodzinę (2Krl 4,1-7). W wyniku częstych wojen, głodu i chorób, istniała tak duża liczba sierot i wdów, że w niedługim czasie w starożytnym społeczeństwie powstały trzy grupy osób, pozostających bez środków do życia: sieroty, wdowy i cudzoziemcy. Z tego też powodu wymieniane są razem², jako typowa grupa ubogich i potrzebujących w społecznościach Starożytnego Bliskiego Wschodu.

1. OCHRONA SIEROT W SPOŁECZEŃSTWACH STAROŻYTNEGO WSCHODU

a. Mezopotamia

W starożytnym Sumerze, ochrona wdów, sierot i ubogich opisana jest w dwóch znanych kodeksach prawa: w kodeksie stworzonym w XXV w. przed Chr. przez Urukaginę (króla sumeryjskiego miasta-państwa Lagasz) oraz w ko-

¹ Zob. R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids 1969, s. 82-414; J.B. Payne, *New Perspectives on the Old Testament*, Waco Texas 1970.

² Zestawienie „sieroty” i „wdowy” często występuje w tekstach biblijnych: Wj 22,21; Pwt 14,29; 16,11.14; 24,17.19.20.21; 27,19; 2Mch 8,28; Syr 35,14; Iz 10,2; Jr 7,6; 22,3; 49,11; Za 7,10.

deksie Ur Nammu, założyciela III dynastii z Ur, z około XXI w. przed Chr. Najbardziej znany kodeks prawa Mezopotamii – Hammurabiego, z XVIII w. przed Chr., opiera się na kodeksach sumeryjskich³. W Prologu Hammurabi stwierdza: „aby zapanowała na ziemi sprawiedliwość, aby zniszczyć zło i niegodziwość, mocny nie może uciskać słabych”⁴, a w epilogu dodaje: „silny nie może uciskać ubogiego i ma zapewnić opiekę sierocie”⁵. Opieka nad wdową, sierotą i ubogim jest wymagana w całym babilońskim prawie. Troski o uciśnionych i potrzebujących w społeczeństwie wymaga się od idealnego króla, jako żywego przedstawiciela boga sprawiedliwości, boga słońca Samas⁶.

b. Egipt

W starożytnym Egipcie ochrona wdowy, sieroty i ubogiego stanowiła pochwałę dobrego króla. Merikare otrzymał pouczenia swojego ojca Khety III, że dobry król nie krzywdzi wdowy, ani nie zabiera majątku sieroty⁷. XII dynastia kładzie nacisk na troskę o ubogich. Tą ideę etyczną demonstrowano na inskrypcjach za panowania faraona Amenemhata I z okresu Średniego Państwa, założyciela XII dynastii. Faraon Sesostris w XX w. przed Chr. chlubił się: „byłem ojcem sierot o wdów opiekunem”⁸, a Ramzes III z XX dynastii – że zwracał szczególną uwagę na sprawiedliwość wobec sierot i wdów⁹.

Możemy zatem zauważyć, że zarówno w Mezopotamii jak i Egipcie prowadzono politykę ochrony słabych, która jest traktowana jako zaleta królów i władców oraz ważna część obowiązków boga-słońca. Etyka religijna była w tych krajach ściśle powiązana z etyką społeczną.

c. Syro-Palestyna

Temat wdów, sierot i ubogich był dobrze znany w Ugarit (miasto-państwo w Syrii), które szczególnie rozkwit przeżywało od około XVII do XIV w. przed Chr. Znane są dwa przypadki królów: pierwszy to Dan’el, opisany jako ten, któ-

³ Zob. F.Ch. Fensham, *Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, „Journal of Near Eastern Studies” XXI (April, 1962), s. 129-139.

⁴ CH Ia: 32-39, za: R.D. Patterson, *The Widow, Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature*, Bibliotheca Sacra, Dallas Theological Seminary July 1973, s. 226; E. Bergmann, *Codex Hammurabi: Textus Primigenius*, Rome 1953.

⁵ CH XXIVb: 59-62 za: R.D. Patterson, *The Widow, Orphan, and the Poor ...*, s. 226, zob. także *The Babylonian Laws*, red. G.R. Driver, J.C. Miles, Oxford 1960.

⁶ F.Ch. Fensham, *Widow, Orphan, and the Poor...*, s. 130-132.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s.132-33, więcej na ten temat: W.C. Hayes, *The Scepter of Egypt*, Cambridge 1960, s. 182, 299-300.

⁹ F.Ch. Fensham, *Widow, Orphan, and the Poor ...*, s. 133.

ry siedzi przed bramą, aby sędzić broniąc wdowy i orzekać w przypadku sieroty¹⁰, inny to król Keret, który dotknięty ciężką chorobą daje pouczenie synowi, aby nie orzekał na niekorzyść wdowy i nieszczęśliwego, nie żerował na biednych i nie jadł zanim nie nakarmi sieroty i wdowy. Mówił: „jak stałeś się uczestnikiem cierpienia chorego, bądź bratem dla ubogiego”¹¹.

Także w innych społeczeństwach i kulturach Bliskiego Wschodu troska o wdowy, sieroty i ubogich była stałą cechą idealnego króla¹². Z tego powodu powszechna była praktyka lewiratu potwierdzona wśród Babilończyków i Asyryjczyków, Hurytów a nawet Hetytów w Anatoli¹³.

2. OCHRONA SIEROT W STARYM TESTAMENCIE

„Sierota”, pierwotnie oznaczało „bycie samotnym” lub „osieroconym”. Słowo to jest oddane przez hebr. יָתוֹם – *yātôm* i występuje 43 razy w Starym Testamencie oraz 2 razy w Nowym Testamencie, jako gr. ὀρφανός oddane tym samym terminem także przez LXX. Biblia poświęca należyłą uwagę wdowom i sierotom, zwłaszcza dzieciom, które są sierotami. Występuje w niej ten sam motyw, który był wykorzystywany w innych kulturach, że opieka nad sierotami jest szczególną prerogatywą idealnego, dobrego pasterza i króla. W księgach biblijnych znajdujemy wiele przykładów sierot, jak Córki Selofchada (Lb 27,1-5), Jotam (Sdz 9,16-21), Meribbaal (2Sm 9,3), Joasz (2Krl 11,1-12), Estera (Est 2,7), czy postać Syjonu w niedoli (Lm 5,3). Ponadto Izrael używał metafory sieroty, aby opisywać swoją sytuację. Osierocony Izrael został przyjęty przez Boga i stał się jego pierworodnym synem (Wj 4,22). Prorok Ezechiel opisywał Izrael jako niemowlę porzucone na śmierć przez swoich rodziców, ale Pan zmiłował się nad nim i przyjął go do swojej rodziny (Ez 16). Bóg traktuje ludzi, jak sieroty bez ojca, ale jest dla nich nadzieja na ocalenie, gdy sierota znajdzie „współczucie u Jahwe” (Oz 14,4). Charakter tego motywu na starożytnym Bliskim Wschodzie był powszechny¹⁴.

¹⁰ 2 Aqht V:4-8; w: C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome 1965, s. 248.

¹¹ Tamże, s. 194.

¹² C.H. Gordon, *Biblical Customs and the Nuzu Tablets*, *The Biblical Archaeologist*, III (February 1940), s. 7-9, w: *The Biblical Archaeologist Reader*, Vol. II, red. E.F. Campbell, D.N. Freedman, Garden City, NY 1964, s. 129-130; O.R. Gurney, *The Hittites*, Baltimore 1966², s. 101-102.

¹³ C.H. Gordon, *Biblical Customs and the Nuzu Tablets...*, s. 7-9.

¹⁴ Zob. F.Ch. Fensham, *Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, „*Journal of Near Eastern Studies*”, XXI (April 1962), s. 129-139; E. Hammer-shaimb, *On the Ethics of the Old Testament Prophets*, *Vetus Testamentum Supplements*, VII (1960), s. 75-101; por. R.D. Patterson, *The Widow, Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature*, *Bibliotheca Sacra*, Dallas Theological Seminary July 1973, s. 223-234.

a. Pięcioksiąg

Troska o wdowy, sieroty i ubogich jest na stałe wpleciona w przymierza między Bogiem i Jego ludem, Izraelem. Na początku przepisów prawa jest specjalna klauzula, która ma zabezpieczać ich przed uciskiem. Istniały surowe prawa, chroniące integralność rodziny, zakazujące kazirodztwa i cudzołóstwa. Prawo wskazuje też na wiele miłosiernych postaw i środków społecznych mających załagodzić cierpienia osób potrzebujących. Istniał pewien „duch wspólnoty”, którego podstawą było przymierze z Bogiem, obejmujące cały lud Izraela. Mojżesz, który sam wychowywał się w rodzinie zastępczej powiedział: „Przeklęty, kto narusza prawo obcego przybysza, sieroty i wdowy. A cały lud powie: Amen” (Pwt 27,19).

Wdowy, sieroty i ubodzy są pod opieką samego Boga, ponieważ ich sytuacja w Izraelu była szczególnie ciężka. Znaczna część władzy rodzinnej spoczywała w rękach ojca, który sprawował prawną opiekę nad dziećmi i żoną. Trzeba podkreślić, że w świecie judaistycznym i hellenistycznym dziecko nie było przedmiotem wielkiej troski prawodawcy. Rodzice lub prawni opiekunowie podejmowali za nie wszelkie decyzje. Samo z siebie nie znaczyło nic, z jego głosem nikt się nie liczył. Ten fakt może dziwić, gdyż potomstwo uznawane było za błogosławieństwo Boże, a jego brak, za przekleństwo i karę Bożą. Poza tym dzieci były z woli Boga specjalnie uprzywilejowane. To one były odbiorcami Jego Objawienia i sługami zbawczych planów, jak np. Samuel (por. 1Sm 1-3), Dawid (por. 1Sm 16,1-13) czy Daniel. Żona i dzieci stanowili własność mężczyzny. Miał prawo sprzedać swoje dzieci. Nie miał prawa sprzedać żony, ale w każdej chwili mógł ją oddalić, dając jej list rozwodowy (por. Wj 21,7; Pwt 24,1-4; 2Krl 4,1-7; Ne 5,1-5), używając formuły, że ta nie jest już jego żoną, gdyż znalazł w niej „coś odrażającego”¹⁵.

W przypadku śmierci męża kobieta nie zawsze zostawała sama, istniało bowiem tak zwane „prawo lewiratu” (łac. *levir* – „szwagier”; hebr. *jābām*)¹⁶. Jeśli po śmierci męża i ojca nie zrealizowano przywileju lewiratu, a decydował o tym

¹⁵ Z. Żywica, *Biblijny fenomen 'Bożego obrazu' kobiety w androcentrycznej historii Izraela*, „Collectanea Theologica” 74 (2004) nr 2, s. 133.

¹⁶ Prawo lewiratu brzmi: „Jeśli bracia będą mieszkać wspólnie i jeden z nich umrze, a nie będzie miał syna, nie wyjdzie żona zmarłego za kogoś obcego, spoza rodziny, lecz szwagier jej zbliży się do niej, weźmie ją sobie za żonę, dopełniając obowiązku lewiratu” (Pwt 25,5-10). Pierwszy syn z tego małżeństwa był uważany za syna zmarłego. Jeśli szwagier nie podejmował się obowiązku lewiratu, żona zmarłego mogła go zniesławić przed starszyzną miasta. Wtedy obowiązek wypływający z małżeństwa lewirackiego spadał na następnego brata lub na najbliższego krewnego (por. E. Zawiszeński, *Instytucje biblijne*, Pelplin 1995, s. 35). W Starym Testamencie są dwa szczególne wypadki małżeństwa lewirackiego: 1) Rdz 39 opisuje sprawę małżeństwa z Tamar, od którego uchyła się Onan, 2) w Rt 3-4 małżeństwo Booza z Rut. Celem prawa lewiratu było utrwalenie imienia zmarłego przez wzbudzenie mu potomstwa oraz troska o to, aby dobra rodzinne nie dostały się w obce ręce.

wyłącznie zobowiązany do niego mężczyzna (por. Pwt 25,5), wdowa i dzieci pozostawali bez środków do życia, o ile nie zajęła się nimi rodzina. Kobieta nawet, gdyby chciała, nie była w stanie utrzymać siebie i dzieci, wdowy nie miały bowiem prawa do dziedziczenia po zmarłym mężu i ojcu. Popadały bardzo często w stan ubóstwa, a niejednokrotnie nawet w skrajną nędzę, stąd stanowiły przedmiot współczucia (por. 1Krl 17,8 15; 2Krl 4,1 7) i były powierzone miłosierdziu społeczeństwa (por. Wj 22,21; Pwt 10,18; 24,17.21; 26,12 13; 27,19)¹⁷.

Pierwszą wzmiankę o sierotach w Biblii można znaleźć w Kodeksie Przymerza (Wj 21-24), w którym Bóg usilnie domaga się ochrony sieroty: „Nie będziesz krzywdził żadnej wdowy i sieroty. Jeślibyś ich skrzywdził i będą Mi się skarżyli, usłyszę ich skargę, zapali się gniew mój, i wygubię was mieczem i żony wasze będą wdowami, a dzieci wasze sierotami” (Wj 22,21-23). Mają oni jeszcze bardziej znaczące miejsce w prawodawstwie Deuteronomistycznym. Pomoc dla ubogich była objęta przez specjalne przepisy życia religijnego i społecznego. Bóg jest przedstawiony jako najwyższy sędzia, który wymierza sprawiedliwość sierotom i wdowom (Pwt 10,18nn.), bo tylko Bóg był „Ojcem sierot i opiekunem wdów” (Ps 68,5). Sam dba o ich podstawowe potrzeby. Fakt ten znajduje odzwierciedlenie w przepisach prawnych, które zabraniają zbierania z pola pozostałości zboża, winorośli lub drzewa oliwnego: „Nie będziesz łamał prawa obcokrajowca i sieroty ani nie weźmiesz w zastaw odzieży od wdowy [...] Jeśli będziesz zbierał oliwki, nie będziesz drugi raz trząś gałęzi; niech zostanie coś dla obcego, sieroty i wdowy oraz uzasadnienie: Pamiętaj, żeś i ty był niewolnikiem w ziemi egipskiej; dlatego ja ci nakazuję zachować to prawo” (Pwt 24,19-22, por. Kpł 19,9; 23,22). Izraelici mieli także oddawać dziesięcinę dla tych, którzy pozostawali bez środków do życia: „aby jedli do syta w twoich murach” (Pwt 26,12), „aby ci błogosławił Pan, Bóg twój, w każdej pracy twej ręki, której się podejmiesz¹⁸, ponieważ Bóg jest po ich stronie” (Pwt 10,18) i zdecydowanie potępia tych, którzy ich uciskają (Pwt 24,17; 27,19). W następnym rozdziale prawo to jest wzmocnione przez przekleństwo: „«przeklęty, kto łamie prawo obcokrajowca, sieroty i wdowy». A cały lud powie: «Amen»” (Pwt 27,19).

¹⁷ Wdowy zobowiązane były do noszenia specjalnego stroju przez pewien nieznamy nam okres czasu po śmierci męża (Jdt 8,4-5). Wdowy nie miały prawa do dziedziczenia po zmarłym mężu i ojcu, dlatego popadały bardzo często w stan ubóstwa, a niejednokrotnie nawet w skrajną nędzę. Ta, która nie podlegała prawu lewiratu, wracała do domu swego ojca, co oznaczało bardzo często znaczne pogorszenie jej sytuacji życiowej. Prawowici spadkobiercy często nie wywiązywali się z obowiązku troski o rodziców, a jeśli wdowa była bezdzietna, to sytuacja pozbawiała ją wszelkiego zabezpieczenia (por. 2Sm 14,5-7; 2Krl 4,1; por. Mk 12,41-44; Łk 21,1-4). Przysługiwały im jedynie prawa przysługujące sierotom i cudzoziemcom (por. Wj 22,21; Pwt 10,18; 24,17-21; 26,12n.), dlatego w ich obronie często występowali prorocy (por. Iz 1,23; 10,2; Ez 22,7), (por. Z. Żywica, *Biblijny fenomen 'Bożego obrazu' kobiety w androcentrycznej historii Izraela*, „Collectanea Theologica” 74 (2004) nr 2, s. 131.

¹⁸ R.L. Harris, G.L. Archer, Jr., B.K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Vol. 1, Chicago 1980, s. 418.

b. Księgi poetyckie i prorockie

Temat opieki nad uciskanymi w społeczeństwie jest często poruszany w Księdze Przysłów. Salomon stwierdza: „Kto ciemieży ubogiego, ubliża jego Stwórcy, czci Go ten, kto się nad biednym lituje. Mędrzec ostrzega: Nie przesuwaj prastarej miedzy, na pole sierot nie wstępuj, bo mocny jest ich obrońca, przeciw tobie ich sprawę obróci” (Prz 23,10-11). Ten zaś, kto zaspokaja potrzeby ubogich, jest błogosławiony przez Boga (Prz 22,9). Prorocy i psalmy są równie stanowczy w prosząc o miłosierdzie i sprawiedliwość sieroty i głosząc, że Bóg jest ich specjalnym opiekunem (Iz 1,17; Jr 7,6; Jr 22,3; Oz 14,3; Za 7,10; Ps 10,14; Ps 68,5; Ps 82,3; 146,9, por. Prz 23,10).

Psalmy wychwalają Boga, który jest ojcem dla sierot i wdów opiekunem i przygotowuje dom dla opuszczonych (zob. Ps 68,6-7). Bóg jest jedynym, do którego może się zwrócić sierota. „A Ty widzisz trud i boleść, patrzysz, by je wziąć w swoje ręce. Tobie się biedny poleca, Tyś opiekunem sieroty! [...] aby strzec praw sieroty i uciśnionego i aby człowiek [powstały] z ziemi nie siał już postrachu” (Ps 10,14.18). „Pan strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę, lecz na bezdroża kieruje występnych” (Ps 146,9). Psalmista wzywa: „Ujmijcie się za sierotą i uciśnionym, wymierzcie sprawiedliwość nieszczęśliwemu i ubogiemu!” (Ps 82,3).

Księga Hioba potępia złe praktyki, do których zalicza zaniedbanie sierot, najadanie się, gdy głodny jest sierota i wdowa (31,16-17; 21-23). Ucisk sierot jest często określany jako typowy akt okrucieństwa i niesprawiedliwości (por. Hi 6,27; 22,9; 24,3; 29,12; 31,16; 17,21; Ps 94,6; Iz 1,23; Jr 5,28; 10,2; Ez 22,7; Ml 3,5). Głębokie poczucie wartości życia ludzkiego powodowało u proroków pasję dla sprawiedliwości i współczucia dla bezradnych. Tego samego ducha odzwierciedlają także fragmenty Apokryfów, jak na przykład 2Ezd 2,20.

Prorocy ganią grzechy Izraela, wśród których często wymieniają nie tylko postawę zaniedbywania praw sierot, ale też wykorzystywania ich (Iz 1,23; 10,1-2; Jr 7,4-16). Typowym przykładem wykorzystania tego motywu są słowa Ezechiela: „Oto władcy izraelscy – każdy ma swój sposób na to, aby rozlewać krew. U ciebie znieważa się ojca i matkę, u ciebie krzywdzi się cudzoziemca, u ciebie uciska się sierotę i wdowę” (Ez 22,6). Z tego powodu Ci, którzy nie znajdowali oparcia wśród ludzi, czuli się skrzywdzeni przez Boga i trudno im było wierzyć, że Bóg ich stworzył, osobiście ukochał oraz jest ich obrońcą. Postawę Boga mają naśladować Izraelici i dbać o najuboższych tak, jak Bóg się o nich troszczy. Dowodem autentycznego, żywego kontaktu z Bogiem będą uczynki, wpływające z posłuszeństwa wobec Prawa: „To mówi Pan: Wypełniajcie prawo i sprawiedliwość, uwalniajcie uciśnionego z rąk ciemieży, obcego zaś, sieroty i wdowy nie uciskajcie ani nie czyńcie im gwałtu; krwi niewinnej nie rozlewajcie w tym miejscu!” (Jr 22,3). Ci, którzy źle traktują sieroty i wdowy są traktowani

jak cudzołożnicy, czarownicy i krzywoprzysięzcy (Ml 3,5). Ze względu na swoje grzechy i nieposłuszeństwo wobec Boga, Izrael stanął w obliczu kary Bożej, który wyciągnął nad nim swą rękę (Iz 9,16-17). Zostali rozproszeni wśród obcych narodów (Za 7,8-14) i sami stali się jak sieroty bez Ojca (Lm 5,2-3).

3. ADOPCJA W IZRAELU

W starożytnym Izraelu adopcja stanowiła akt prawny, na mocy którego ktoś obcy zostawał przyjęty do rodziny i otrzymywał wszystkie prawa dziecka zrodzonego w tej rodzinie¹⁹. Obrzędu adopcji dopełniano przez posadzenie na kolanach (Rdz 30,3; 48,12). Odbiciem zwyczaju adopcji jest przytoczone wyżej przedstawianie relacji między Jahwe a Izraelem jako relacji między ojcem i synem (Wj 4,22; Pwt 32,6; Iz 63,6; 64,7; Jr 3,19; 31,9; Oz 11,1 itp.). O ile w Starym Testamencie przedstawianie Jahwe jako Ojca a Izraela jako syna ma sens metaforyczny, to w Nowym Testamencie metafory nabierają sensu głębszego i pełniejszego. Mimo tego adopcja w Izraelu nie miała większego wpływu na życie codzienne, a późniejsze prawo żydowskie jej nie uznaje²⁰.

W Starym Testamencie istnieje kilka przykładów adopcji:

a. poza Palestyną

- 1) Mojżesz zostaje przypuszczalnie adoptowany przez księżniczkę egipską (Wj 2,10).
- 2) Genubat został adoptowany przez faraona, gdyż wychowywał się wraz z jego dziećmi (1Krl 11,20).
- 3) Estera, jako sierota, została przyjęta i wychowana przez swego wuja Mardocheusza (Est 2,7.15).

Przykłady te jednak nie mówią wprost o adopcji, ale ją suponują.

b. w Palestynie

- 1) Abraham wobec braku potomka chciał przekazać swoje dobra w spadku jednemu ze swych sług (Rdz 15,3).
- 2) Rachela i Lea, żony Jakuba, dają w okresie swej bezpłodności Jakubowi niewolnice, a dzieci z nich zrodzone uznają za swoje (Rdz 30,3.9).

¹⁹ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I i II, Warszawa 2004, s. 60.

²⁰ S. Mędała, *Instytucje biblijne* (Materiały pomocnicze do wykładów dla studentów ATK), Warszawa 1996, s. 56.

- 3) Jakub uznaje dzieci swojego syna Józefa, Manassesę i Efraima, za własne potomstwo (Rdz 48,12).
- 4) Józef adoptuje dzieci swojego wnuka Makira (Rdz 50,23).
- 5) Noemi uznaje syna zrodzonego z Rut za swoje dziecko i podejmuje się jego wychowania (Rt 4,16).

4. NOWY TESTAMENT

Termin „adopcja” pojawia się w Nowym Testamencie w kontekście wyrażen dotyczących zbawiania, zwykle oddawany przez „przybrane synostwo”, „synostwo” ludzi. Oznacza przynależność do Boga, więź z Bogiem i otrzymanie dziedzictwa obiecanego ludziom przez Ojca. Polega na adopcji („wybraniu”), określającej relację między Bogiem i Izraelem (Oz 11,1; Wj 4,22)²¹. Są tylko dwa pewne odniesienia do sierot: Jk 1,27 podkreśla naukę Starego Testamentu, że istota prawdziwej religijności przejawia się w „opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach”, jak to było w Starym Testamencie. W drugim miejscu słowo „sierota” występuje metaforycznie. Chrystus wyjaśnił podczas Ostatniej Wieczerzy, że nie zostawi swoich uczniów, jak sieroty, ale przyjdzie do nich (J 14,18). W innych miejscach mówi się o „przybranym synostwie” i „dziedzictwie”. W Jezusie wszyscy ludzie otrzymali „przybrane synostwo”, stali się dziećmi i „dziedzicami Bożymi a współdziedzicami Chrystusa”. „Nie otrzymaliście ducha niewoli, aby na nowo pogrążyć się w strachu, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba, Ojcze!” (Rz 8,16; por. Mt 6,9; Mk 14,36; Łk 11,2). Bóg zesłał swego Syna, „aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4,6). W Liście do Efezjan czytamy, że Bóg z Miłości przeznaczył nas dla siebie, jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa (por. Ef 1,5). Ponadto podłożem nowotestamentalnej idei adopcji stał się kontekst wyzwalania i adopcji niewolników oraz grecko-rzymskie normy dotyczące własności i praw płynących z urodzenia (por. Flm oraz „tablice domowe”: Kol 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1P 2,18-3,7)²². Nie wykluczone, że w pierwotnym Kościele praktykowano adopcję sierot i dzieci z rodziców pogańskich, na co może wskazywać tekst: „I kto by przyjął jedno takie dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje” (Mt 18,5)²³.

*

²¹ „Adopcja” w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 14.

²² Tamże.

²³ J. Warzecha, *Problematyka życia ludzkiego w Biblii. Aspekty antropologiczne i etyczne*, „Ateneum Kapłańskie” (1994), t. 123 z. 1, s. 56.

Najubożsi, a wśród nich sieroty i wdowy, mają uprzywilejowane miejsce w sercu Boga. W Starym Testamencie ta grupa jest objęta szczególną troską Boga i przepisami prawa. Jezus Chrystus, który objawił prawdziwe Oblicze Boga jako „Abba”, przyjmując nasze człowieczeństwo stał się do nas podobny we wszystkim, oprócz grzechu. Stał się dla nas ubogi, aby nas swoim ubóstwem ubogacić. Przyniósł nam nowe życie, życie w obfitości (por. J 10,10; Flp 1,21), bo w Nim są wszystkie bogactwa Bożej łaski i mocy (por. Ef 1,3-14; J 16,23-24). Ze wszystkiego, nawet z najtrudniejszych doświadczeń życiowych i zranień może wyprowadzić dobro. Przyniósł *Novum*: „miłujcie się wzajemnie, jak Ja was umiłowałem” (por. J 15,12), to znaczy do końca, do oddania wszystkiego, nawet własnego życia.

Zadaniem chrześcijanina jest szczególna troska o najuboższych, w wymiarze politycznym, społecznym. Jednak musimy pamiętać i o tym, że pośród nas są sieroty, które dotyka nie tylko ubóstwo materialne, ale również duchowe. Te osoby są głęboko zranione przez brak ojca lub matki. Trudno też przyjąć im obraz Boga jako kochającego Ojca, który ochrania, daje poczucie bezpieczeństwa i jako kochającej Matki, która podnosi do swego policzka niemowlę, tuli je i karmi. Wyzwaniem więc dla uczniów Chrystusa jest nie tylko zabezpieczenie materialne, wykształcenie i pomoc w życiowym starcie dzieciom osieroconym, ale także, a może przede wszystkim, przyprowadzenie ich do Jezusa, który Jedyńy może pozwolić doświadczyć im osobistej i bezwarunkowej Miłości Boga oraz uzdrowić ich rany tak, że staną się źródłem życia i miłości dla innych.

Chrońmy także naszą osobistą więź z Bogiem, abyśmy przez własne złe wybory, grzech, nie odłączyli się od Niego i nie stali się sierotami w sensie duchowym, jak niegdyś Izrael, co jest o wiele gorsze niż życie bez ziemskich rodziców.

SUMMARY

The theme of orphans, both in the Bible, as well as in other writings of the ancient East, usually appears in connection with the widows and the poor. Protection of orphans exists in many societies of the ancient East. Care of orphans is a special prerogative of the ideal good shepherd and the king. Israel benefited from the metaphor of an orphan, was adopted by God and became his firstborn son. Care for widows, orphans and the poor is permanently woven into the covenant between God and His people.

The Old Testament indicates many compassionate attitudes and social measures aimed to mitigate the suffering of people in need. Help for the poor was secured by special religious and social life regulations. Oppression of orphans is often described as a typical act of cruelty and injustice. A deep sense of the value of human life caused the prophets' passion for justice and compassion for the helpless. The prophets reprimand Israel's sins, among which they often mention not only the attitude of neglecting the rights of orphans, but also abusing them. The word „adoption” is used in the NT in the term „adopted filiation”, „divine filiation”.

Key words

orphans, the poor, adoption, children, widows

JACEK HADRYŚ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Cnota posłuszeństwa w dążeniu do komunii z Bogiem bł. Matki Teresy z Kalkuty

The Virtue of Obedience in Striving after Communion with God of Bl. Mother Teresa of Calcutta

Chrystus był posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8). Celem niniejszego przedłożenia jest ukazanie roli cnoty posłuszeństwa w dążeniu do komunii z Bogiem w życiu i posłudze błogosławionej Matki Teresy z Kalkuty. Tekst źródłowy, poddany szczegółowej analizie, stanowią pisma Teresy zamieszczone w całości lub w części w publikacji *«Pójdź, bądź moim światłem». Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, opracowane i skomentowane przez postulatora procesu kanonizacyjnego bł. Teresy z Kalkuty i jednocześnie dyrektora Centrum Matki Teresy, o. Briana Kolodiejchuka¹. Całość refleksji została podzielona na kilka części. Pierwsza z nich przedstawia wyjątkowy ślub złożony Bogu w 1942 roku, który miał wielkie znaczenie dla przeżywania przez nią posłuszeństwa w sposób radykalny. Druga część podejmuje problematykę posłuszeństwa w kontekście mistycznych doświadczeń, w których to Teresa została wezwana do zajęcia się ubogimi na ulicach Kalkuty. Część trzecia ukazuje wierność Kościołowi wyrażającą się przede wszystkim w posłuszeństwie kierownikowi duchowemu i arcybiskupowi Kalkuty. Pokorne posłuszeństwo i dyspozycyjność wobec woli Bożej stanowią treść czwartej części niniejszego studium. Podsumowanie przeprowadzonych badań i stosowne wnioski zamieszczono w zakończeniu.

¹ Matka Teresa, *«Pójdź, bądź moim światłem». Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, opr. i komentarz B. Kolodiejchuk, tłum. M. Romanek, Kraków 2008, dalej skrót: PPSK.

PRYWATNY ŚLUB

Chcąc zrozumieć radykalne posłuszeństwo Bogu w życiu i posłudze Teresy należy przede wszystkim pamiętać o specjalnym ślubie złożonym przez nią Bogu samemu:

Złożyłam Bogu ślub – [pod karą grzechu śmiertelnego] – żeby dać Bogu wszystko, o co poprosi – ‘Niczego Mu nie odmawiać’²].

Ów ślub złożyła w kwietniu 1942 roku, gdyż, jak sama później przyznała, „chciała dać Bogu coś bardzo pięknego”³ i „bez zastrzeżeń”⁴. Ślub wynikał z wielkiej miłości Matki Teresy do Jezusa i stanowił owoc szukania przez nią sposobów wyrażenia tejże miłości, okazania jej Jezusowi. Można powiedzieć, że ukryła się w nim głębia jej miłości do Chrystusa, która inspirowała wszelkie jej poczynania, skłaniając do bezwarunkowego poddania się woli Bożej. Ślub stanowił odpowiedź na spotkanie z ogromem Bożej miłości:

Dlaczego musimy oddać się Bogu w pełni? Ponieważ Bóg oddał się nam. Skoro Bóg, który niczego nam nie zawdzięcza, gotów jest udzielić nam nie mniej niż samego siebie, to czy my odpowiemy Mu jedynie ułamkiem nas? Oddanie się Bogu w pełni jest sposobem, by przyjąć Boga samego. Ja dla Boga, a Bóg dla mnie. Żyję dla Boga i rezygnuję ze swojego ‘ja’, i w ten sposób sprawiam, że za mnie żyje Bóg. Zatem by osiąść Boga, musimy pozwolić Jemu osiąść nasze dusze⁵.

Można powiedzieć, że ów ślub wynikał z doświadczenia miłości Bożej, a jednocześnie sam w sobie stanowił wyraz miłości do Niego. Mobilizował Teresę do radykalnego podejmowania woli Bożej w takiej postaci, w jakiej ona do niej przychodziła, a przeżywany był w miłosnym chrystocentryzmie:

Za nic w świecie nie chciałabym nawet przez ułamek sekundy, zrobić czegoś, co Mu się mniej podoba⁶.

Ślub *pod karą grzechu śmiertelnego* oznaczał postawę *bez zastrzeżeń*⁷. Wpływał na jej posłuszeństwo Chrystusowi w zwykłych, codziennych sprawach⁸, ale

² List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 1 września 1959 roku, w: PPSK, s. 47.

³ List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ, 12 maja 1962 roku, w: PPSK, s. 48.

⁴ List Matki Teresy do ojca Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, 4 kwietnia 1960 roku, w: PPSK, s. 48.

⁵ Objaśnienie pierwotnych konstytucji Misjonarek Miłości spisane przez Matkę Teresę, bez daty. Matka Teresa cytuje książkę P. Johanna SJ, *The Little Way*, Calcutta (Light of the East, 15), s. 90, 91 i 92, w: PPSK, s. 48-49.

⁶ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 30 marca 1947 roku, w: PPSK, s. 96.

⁷ Por. PPSK, s. 53.

⁸ Pod wpływem swego ślubu Matka Teresa wyrobiła w sobie także zwyczaj natychmiastowego odpowiadania na wymagania chwili obecnej. Silny impuls do bezzwłocznego działania – kiedy

także w wielkich, wymagających potwierdzenia ze strony Kościoła⁹. Matka Teresa była świadoma, że do wytrwania w wierności złożonemu zobowiązaniu potrzebowała łaski Bożej:

[...] możemy odmówić Chrystusowi tak samo, jak odmawiamy innym: nie dam Ci moich rąk, żebyś mógł nimi pracować, moich oczu, żebyś mógł nimi patrzeć, moich stóp, żebyś mógł nimi iść, mojego umysłu, żebyś mógł się uczyć, mojego serca, żebyś mógł kochać. Pukasz do moich drzwi, ale ja Ci nie otworzę. Nie dam Ci klucza do mojego serca¹⁰.

MISTYCZNE WEZWANIE

Szczególnie ważnym wydarzeniem na drodze posłuszeństwa Chrystusowi stały się doświadczenia mistyczne związane z wezwaniem Teresy do zajęcia się najuboższymi z ubogich. 10 września 1946 roku Teresa, podczas podróży pociągiem, otrzymała *powołanie w powołaniu*, które zaowocowało powstaniem Misjonarek Miłości:

To było powołanie w powołaniu. To było powtórne wezwanie. Wezwanie, by opuścić nawet Loreto, gdzie byłam bardzo szczęśliwa, i udać się na ulice, aby służyć najbiedniejszym z biednych. [...] W 1946 roku udałam się do Dardżylingu na rekolekcje. To stało się w tym pociągu. Wtedy właśnie usłyszałam wezwanie, aby porzucić wszystko i pójść za Nim do slumsów [...]. Wiedziałam, że taka była Jego wola i że musiałam pójść za Nim¹¹.

Od tego dnia do połowy 1947 roku otrzymywała słowa i widzenia, będąc pewną, że mówi do niej Jezus¹². Bardzo wymowne były słowa Chrystusa wzywające Teresę do podjęcia misji wśród ubogich:

była pewna, że coś jest wolą Boga wobec niej – był wyróżniającą się cechą wszystkich jej przedsięwzięć, w: PPSK, s. 55.

⁹ „Do Waszej Eminencji należy powstrzymanie mnie – i kiedy Wasza Eminencja mówi: „Nie”, jestem pewna, że mój ślub jest zachowany – bo wtedy nie odmawiam Bogu swej uległości” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 1 września 1959 roku, w: PPSK, s. 55).

¹⁰ Objaśnienie pierwotnych konstytucji Misjonarek Miłości spisane przez matkę Teresę, bez daty, w: PPSK, s. 60.

¹¹ M. Muggeridge, *Matka Teresa z Kalkuty*, Warszawa 1975, s. 73-74, cyt. za PPSK, s. 61-62.

¹² Były to słowa wewnętrzne wyobrażeniowe, zob. PPSK, s. 67-68, 72-75, 111-112, 118, 137-141, a także widzenia wyobrażeniowe, s. 119-120 oraz 143-144. Znamienne, że Teresa zachowała względem nich należyty dystans, nie przywiązując do nich szczególnej wagi: „Przyszły [głosy i widzenia] same z siebie – i odeszły. Nie zmieniły mojego życia. Pomogły mi być bardziej ufną i przyciągnęły bliżej Boga. – Zwiększyły moje pragnienie bycia coraz bardziej Jego małym dzieckiem. Co do joty byłam w ich kwestii posłuszna Ojcu – więc się nie boję. Nie przywiązuję do nich żadnej wagi w odniesieniu do wezwania, ponieważ już zanim przyszły, odczuwałam tak samo silne pragnienie poświęcenia siebie. Dlaczego przyszły, nie wiem – ani nie próbuję się dowiedzieć. Moją radością jest pozwolić Mu robić ze mną to, co sprawia radość Jemu” (List Matki Teresy do ojca Céleste’a Van Exema SJ, 19 października 1947, w: PPSK, s. 125-126).

Czy odmówisz Mi? Kiedy chodziło o twoją duszę, nie myślałem o sobie, ale oddałem się dobrowolnie za ciebie na Krzyżu, a teraz ty co? Czy odmówisz Mi? Potrzebuję indyjskich zakonnic, ofiar mojej miłości, które będą Marią i Martą, które będą tak mocno zjednoczone ze Mną, że będą promieniować Moją miłością na dusze. Potrzebuję wolnych zakonnic, obleczonych w Moje ubóstwo Krzyża – potrzebuję posłusznych zakonnic, obleczonych w Moje posłuszeństwo na Krzyżu. Potrzebuję zakonnic pełnych miłości, obleczonych moją miłością Krzyża. – Czy odmówisz Mi tego?¹³

W mistycznych dialogach wewnętrznych Chrystus przekonywał ją do pełnego zdania się na Niego i okazania całkowitego posłuszeństwa:

Zawsze mówiłaś: „Zrób ze mną cokolwiek zechcesz”. – Teraz chcę działać, pozwól Mi to zrobić – moja mała Oblubienico, moja własna maleńka. – Nie bój się – będę zawsze z tobą. Będziesz cierpiała i cierpisz teraz – ale skoro jesteś moją własną małą Oblubienicą – Oblubienicą ukrzyżowanego Jezusa – będziesz musiała nieść tę udękę w sercu. – Pozwól Mi działać – Nie odmawiaj Mi. – Zaufaj Mi z miłością – zaufaj Mi ślepo¹⁴.

Jezus wskazywał w ten sposób, że chodzi o radosne i ohoce posłuszeństwo, w którym nie ma miejsca na ludzkie kalkulacje. Zapewniał, że jej posłuszeństwo pozwoli Jemu być z nią w każdej sytuacji:

Będziesz cierpiała – bardzo cierpiała – ale pamiętaj, że Ja jestem z tobą. – Nawet, gdyby cały świat cię odrzucił – pamiętaj, że jesteś moja – a Ja jestem tylko Twój. Nie bój się. To Ja. – Tylko bądź posłuszna – bądź posłuszna, bądź posłuszna bardzo radośnie i ohoce, i bez żadnych pytań – po prostu tylko bądź posłuszna. Ja nigdy cię nie opuszczę – jeśli będziesz posłuszna¹⁵.

Teresa przyznała się, że wobec tak wyraźnego wezwania oddawała siebie Chrystusowi do dyspozycji:

Powiedziałam mu, że chcę jedynie być posłuszna Świętej Woli Boga i ją wykonywać. Teraz się nie boję, całkowicie powierzam się Jego Rękom. On może rozporządzać mną, jak zechce¹⁶.

¹³ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 3 grudnia 1947 roku, w: PPSK, s. 137.

¹⁴ Tamże, w: PPSK, s. 138-139. „Zostałaś Moją Oblubienicą dla mojej miłości – przyjechałaś do Indii dla Mnie. Twoje pragnienie dusz przywiodło cię tak daleko. – Boisz się zrobić jeszcze jeden krok dla swego Oblubieńca – dla Mnie – dla dusz?. Czy twoja wielkoduszość oziębła? Czy Ja jestem mniej ważny niż ty?” (tamże, s. 137).

¹⁵ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 3 grudnia 1947 roku, w: PPSK, s. 141.

¹⁶ Tamże, w: PPSK, s. 142. „Im więcej się modliłam – tym wyraźniejszy stawał się ten głos w moim sercu, i dlatego modliłam się, by zrobił ze mną cokolwiek zechce” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 13 stycznia 1947 roku, w: PPSK, s. 74).

Chociaż jako loretanka nie chciała odejść ze swojego zgromadzenia, to jednak zdawała sobie sprawę, że zostając w nim rozminęłaby się z wolą Bożą:

Proszę pozwolić mi pójść, Droga Matko Generalna. Wiem, że jestem jednym z Matki najbardziej niegodnych dzieci, ale powierzam Matce dar, który Bóg zawierzył mnie i jestem pewna, że Matka pomoże mi pełnić Jego Wolę. Proszę, niech Matka nie zabrania mi oddania się Jemu i Jego ubogim¹⁷.

Okazała pełne posłuszeństwo wewnętrznemu *Głosowi* poddając swoje przekonanie osądowi Kościoła. O tym, jak Teresa pojmowała wówczas posłuszeństwo wiele można się dowiedzieć ze spisanych przez nią odręcznie reguł, które w 1947 roku dołączyła do listu do arcybiskupa Kalkuty. Można w nich wyczytać między innymi, że posłuszeństwo winno być radosne, ochocze, ślepe i przeżywane w prostocie i w ścisłym odniesieniu do Chrystusa:

Siostry będą okazywały posłuszeństwo radośnie, ochoczo, ślepo i w prostocie. Powinny pamiętać, że we wszystkim okazują posłuszeństwo nie jej [przełożonej], lecz Jemu, Jezusowi Chrystusowi, i to z Jego powodu są posłuszne¹⁸.

WIERNOŚĆ KOŚCIOŁOWI

Teresa, będąc przekonaną, że wolą Bożą jest, aby oddała siebie Chrystusowi w najuboższych z ubogich, okazała pełne posłuszeństwo Kościołowi. Wpierw przedstawiła całą sytuację swojemu kierownikowi duchowemu, któremu także wysłała do przejrzenia i akceptacji długi list dotyczący owego wezwania i zawierający pierwszy zestaw reguł przyszłego zgromadzenia, a zaadresowany do arcybiskupa Kalkuty. Od kierownika duchowego otrzymała nieoczekiwaną odpowiedź, o której powiadomił on arcybiskupa:

Ma zostawić całe to dzieło mnie i Waszej Eminencji i wybić sobie tę całą sprawę z głowy. Powinna „porzucić to na całą wieczność”, jeśli Wasza Eminencja ani ja więcej do tego nie wrócimy. Jeśli chodzi o to, co spisała, nie powiedziałem jej w ogóle, co z tym zrobić, czy to spale, podre, zatrzymam, czy wysłę do Waszej Eminencji. Powiedziałem jej, że powinna żyć wyłącznie chwilą obecną i w ogóle nie wybiegać

¹⁷ List Matki Teresy do matki Gertrude Kennedy IBVM, 10 stycznia 1948 roku, w: PPSK, s. 149. „Wie Ojciec, że nie chcę opuszczać Loreto, nie mam po temu żadnego osobistego powodu, absolutnie żadnego – ale powołanie, życie i dzieło, jakiego Bóg chce, bym dokonała, są tak różne od życia i pracy w Loreto, że gdybym została, nie pełniłabym Jego Woli” (List Matki Teresy do ojca Céleste’a Van Exema SJ, 28 października 1947 roku, w: PPSK, s. 131).

¹⁸ Reguły spisane odręcznie przez Matkę M. Teresę MC, dołączone do listu od Matki M. Teresy MC do arcybiskupa F. Périera SJ, datowane: Boże Ciało 1947 roku, w: PPSK, s. 460. „Doskonałe posłuszeństwo – potężny strażnik pokoju, przynosi radość sercu i ściśle jednoczy dusze z Bogiem – z Jego Świętą Wolą”, tamże.

w przyszłość, i być doskonałą zakonnica. Mogłaby zaangażować się jeszcze bardziej w swój obecny apostolat, ale musi wzrosnąć zwłaszcza w cnocie roztropności, której najbardziej jej potrzeba. Kładłem nacisk na posłuszeństwo, pogodne, radosne, proste i ślepe. Zapewniałem ją, że nigdy nie może się pomylić, jeśli jest posłuszna. Zezwoliłem jej na nieco więcej pokuty i na dużo więcej wyrzeczenia, ale wątpię, czy może praktykować więcej, niż już praktykuje. Nie odmówiła niczego naszemu Panu¹⁹.

Chociaż owa odpowiedź była całkowicie odmienną od jej oczekiwań i przekonania, to jednak wybrała drogę pełnego posłuszeństwa:

Kazał mi Ojciec nie myśleć o tym dziele. Ilekroć myśli rozpały się wraz z pragnieniem oddania wszystkiego – bycia Jego ofiarą w najgłębszym znaczeniu tego słowa – zmuszałam się siłą – i błagałam Go, by nie pozwalał tym myślom przychodzić, ponieważ chciałam być posłuszna – a jak Mały Baranek, On także był posłuszny. Jakże często, jak bardzo często skarżył mi się na zwłokę – bo, jak mówi, ilekroć On o coś prosi, ludzie stają się wyjątkowo ostrożni i zważają na mnóstwo rzeczy – ale kiedy to świat prosi, sprawy idą tak prędko²⁰.

Nie wiedziała, że taka odpowiedź była kolejnym sprawdzianem autentyczności Bożego wezwania. Kierownikowi duchowemu powierzyła słowa Jezusa, które usłyszała podczas wspomnianych już mistycznych doświadczeń:

Ludzie myślą, że zostałam tu przysłana, by uczyć, i robisz to dobrze, wkładając w pracę całe serce, ale to nie było celem mojego Serca. – Sprowadziłem cię tu, byś była pod bezpośrednią opieką swego kierownika duchowego, który będzie cię ćwiczył w drogach mojej miłości i w ten sposób przygotuje cię do spełniania mojej woli. Zaufaj mu całkowicie i niczego się nie lękaj. Bądź mu posłuszna w każdym szczególe, nie pomylisz się, jeśli będziesz posłuszna, bo on należy do Mnie całkowicie. – Dam ci poznać Moją wolę przez niego²¹.

Znamienne, że prosząc kierownika duchowego o zgodę na podejmowanie różnych praktyk pokutnych, prosiła także o pozwolenie na złożenie ślubu posłuszeństwa wobec niego²².

W licznej korespondencji z arcybiskupem Kalkuty Matka Teresa wielokrotnie zapewniała o swoim posłuszeństwie Kościołowi:

Zanim zacznę, chcę powiedzieć, że na jedno słowo wypowiedziane przez Waszą

¹⁹ List ojca Céleste'a Van Exema SJ do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 14 czerwca 1947 roku, w: PPSK, s. 114-115.

²⁰ Tamże, s. 117.

²¹ Tamże, s. 118.

²² Kilkrotnie kierowała do mnie swe prośby: jedna dotyczyła praktykowania większej pokuty, czego bardzo gorąco pragnie, inna – związania się ślubem posłuszeństwa wobec mnie, jeszcze inna – pozwolenia na modlitwę w nocy. (List ojca Céleste'a Van Exema SJ do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 8 sierpnia 1947 roku, w: PPSK, s. 120).

Eminencję, jestem gotowa nigdy więcej nie zajmować się tymi dziwnymi myślami, które przychodzą nieustannie²³.

Zastanawiała się nad wezwaniem do wyjścia na ulice Kalkuty, nie chcąc okazać nieposłuszeństwa Bogu, ale jednocześnie zdawała sobie sprawę z faktu, że okazując posłuszeństwo Kościołowi będzie uległa samemu Bogu:

Do Waszej Eminencji należy powstrzymanie mnie – i kiedy Wasza Eminencja mówi: ‘Nie’, jestem pewna, że mój ślub jest zachowany – bo wtedy nie odmawiam Bogu swej uległości²⁴.

Zapewniała o swojej pełnej dyspozycyjności i gotowości do ofiary, także do przyjęcia odpowiedzi innej, niż by się mogła spodziewać:

Jeśli zatem Wasza Eminencja tak uważa, jeśli tak sobie życzy – jestem gotowa pełnić Jego Wolę. Proszę nie liczyć się z moimi uczuciami – proszę nie liczyć się z ceną, jaką musiałabym zapłacić – jestem gotowa – bo oddałam Mu już całą siebie. A jeśli Wasza Eminencja uważa, że to wszystko jest podstępem – to również przyjmę – i złożę się całkowicie w ofierze. – Wysyłam ten list przez O. Van Exema. Udzieliłam mu całkowitej zgody, by wykorzystał wszystko, co mu powiedziałam, co wiąże się ze mną i z Nim w tym dziele. – Moje przeniesienie do Asansolu wydaje mi się częścią Jego planu – będę tam miała więcej czasu na modlitwę i na przygotowanie się na Jego przyjście. W tej sprawie powierzam się całkowicie Waszej Eminencji²⁵.

Podkreśliła, że z radością wypełni każdą decyzję księdza arcybiskupa:

Rzeczą Waszej Eminencji jest powiedzieć tak albo nie. Zostawiam całą tę sprawę w rękach Waszej Eminencji. – Cokolwiek Wasza Eminencja zechce, uczynię z największą radością²⁶.

Z korespondencji z arcybiskupem Kalkuty wynika, że Teresa zachowywała pełne posłuszeństwo, nie rezygnując przy tym z wyjaśnień dotyczących wezwania do podjęcia misji wśród ubogich oraz z przekonywania do niej:

²³ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 13 stycznia 1947 roku, w: PPSK, s. 71.

²⁴ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 1 września 1959 roku, w: PPSK, s. 55.

²⁵ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 13 stycznia 1947 roku, w: PPSK, s. 78. „Jeśli więc Wasza Eminencja powie, żebym porzuciła wszystkie [te] myśli, będę się starała być posłuszną. – My oboje zrobiliśmy, co do nas należy – teraz wszystko zależy od Waszej Eminencji” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 25 stycznia 1947 roku, w: PPSK, s. 84). „Gdybym została w [szkole imienia] Najświętszej Maryi Panny, zrobiłabym to samo – napiętałabym do Waszej Eminencji – jak tylko Ojciec dałby mi pozwolenie. – Oboje próbowaliśmy wszystkiego, zanim ta sprawa trafiła do Waszej Eminencji. Piszę do Waszej Eminencji – prosto – i bez niepokoju. – W tej sprawie powierzam się całkowicie Waszej Eminencji” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 25 stycznia 1947 roku, w: PPSK, s. 85-86).

²⁶ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 25 stycznia 1947 roku, w: PPSK, s. 84-85.

Błagam, Wasza Eminencjo, w Imię Jezusa i na miłość Jezusa: proszę pozwolić mi pójść. Proszę dłużej nie zwlekać. Proszę mnie nie powstrzymywać [...] Proszę pozwolić mi pójść [...] Proszę pozwolić mi pójść z błogosławieństwem Waszej Eminencji – z błogosławieństwem dla posłuszeństwa, z jakim pragnę wszystko zacząć. Wasza Eminencjo, o cokolwiek w imię Jezusa poprosimy Jego Ojca, mamy zapewnione [zob. J 14,13]. – W to samo imię ja poprosiłam Waszą Eminencję – proszę pozwolić mi pójść²⁷.

Będąc przekonaną, że wołą Bożą jest rozpoczęcie nowej misji, a z drugiej strony wiedząc, iż potrzebna jest na to zgoda księdza arcybiskupa, swoje listy do arcybiskupa Teresa pisała często z wielką wytrwałością, a nawet natarczywością:

Oto znowu przychodzę, jak kobieta z Ewangelii [zob. Łk 18,2–8] – by błagać Waszą Eminencję – proszę pozwolić mi pójść [...]. Wasza Eminencjo, Wasza Eminencja zastępuje tutaj Ojca Świętego. Zna Wasza Eminencja jego pragnienia, wie Wasza Eminencja, jak bardzo to dzieło byłoby po myśli jego serca. Bardziej jeszcze – zastępuje Wasza Eminencja naszego Pana. Proszę wspomnieć, jak On kocha cierpiących ubogich. – Proszę, Wasza Eminencjo. Proszę pozwolić mi pójść niebawem. Niech mi się to tylko stanie, co On zaplanował w swym wielkim miłosierdziu²⁸.

Używała różnej argumentacji, między innymi odwoływała się do swoich mistycznych doświadczeń oraz pragnienia dotrzymania słowa danego Bogu:

Dzień po dniu, godzina po godzinie On zadaje mi to samo pytanie: ‘Czy odmówisz Mi tego?’. Mówię Mu, że odpowiedź jest u Waszej Eminencji²⁹.

Była świadomą swojej natarczywości, ale z niej nie rezygnowała:

Mam nadzieję, że Waszej Eminencji nie zmęczą ja sama i moje długie listy, ale ponieważ Wasza Eminencja jest tym, od którego tak wiele zależy, muszę szczegółowo Waszej Eminencji opowiadać³⁰.

Zdawała sobie sprawę z konieczności zachowania procedur dotyczących jej odejścia ze zgromadzenia oraz założenia Misjonarek Miłości:

²⁷ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 24 października 1947 roku, w: PPSK, s. 130. „Jeszcze raz błagam Waszą Eminencję, proszę pozwolić mi zacząć nowe życie, do którego wzywa mnie nasz Pan. – Proszę pozwolić mi ofiarować się dziełu, które On dla mnie wybrał” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 7 listopada 1947 roku, w: PPSK, s. 135).

²⁸ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 7 listopada 1947 roku, w: PPSK, s. 132-133.

²⁹ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 30 marca 1947 roku, w: PPSK, s. 97. „Wciąż pragnę dotrzymać słowa danego Bogu. Chcę, żeby to się wkrótce spełniło. Aż dotąd w pewien sposób zwłoka była konieczna – ale teraz, skoro Wasza Eminencja przekonał się że dobry Bóg chce tego dzieła, że dusze czekają na Misjonarki Miłości, dlaczego miałabym czekać tak długo?” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 28 stycznia 1948 roku, w: PPSK, s. 153-154).

³⁰ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 7 marca 1947 roku, w: PPSK, s. 95.

Byłabym wdzięczna, gdyby Wasza Eminencja porozmawiał o tym z naszym Ojcem Świętym. On zrozumie. Od Waszej Eminencji będzie zależało, czy powie Ojcu Świętemu wszystko³¹.

Często zapewniała o swojej dyspozycyjności wobec woli Bożej przychodzącej poprzez decyzje Kościoła:

Będę czekać – czekać tak długo, jak długo Ojciec Święty będzie chciał, żebym czekała, ale jestem także gotowa zostawić wszystko – na jedno jego słowo – i iść, by zacząć życie w zupełnym ubóstwie, żeby móc oddać wszystko Jezusowi³².

Również w sprawach dotyczących szczegółowych rozwiązań zdawała się na decyzję władzy duchownej:

Z własnej i nieprzymuszonej woli pragnę nadal pracować dla ubogich w slumsach i prowadzić to życie. Dlatego błagam, by Wasza Eminencja zezwolił mi prosić Świętą Kongregację o przedłużenie Indultu Ekskluaturacji do czasu zatwierdzenia życia i Konstytucji Sióstr Misjonarek Miłości³³.

W analizowanych listach Matki Teresy niejednokrotnie pojawia się także wątek dyspozycyjności względem Ojca Świętego i pełnego posłuszeństwa jego wskazaniom:

Zawsze będę czynić to, co Kościół – przez Ojca Świętego i Ojca – chce, bym czyniła, ale pragnę być tylko cała dla Jezusa – przez Maryję, zwykłą MM³⁴. Uwidacznia się w nich zaufanie i miłość względem niego: Kiedy będzie się Ojciec widział z Ojcem Świętym – niech go Ojciec poprosi o modlitwę za mnie – bo tym razem posłuszeństwo jest Ofiarą³⁵.

³¹ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, jakiś czas przed 7 marca 1947 roku, w: PPSK, s. 89.

³² Tamże, w: PPSK, s. 91. „Na razie będę we wszystkim posłuszna Jego Eminencji – do czasu, gdy Rzym uzna, że ma być inaczej” (List Matki Teresy do ojca Céleste’a Van Exema SJ, 19 października 1947 roku, w: PPSK, s. 125).

³³ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 10 lutego 1949 roku, w: PPSK, s. 184. „Nasza Przew. [Przewielebna] Matka Generalna, udzielając mi pozwolenia, dodaje, że jej zdaniem roztropniej byłoby, gdyby o zwolnienie – „sekularyzację” – później. Byłam skłonna sądzić, że jeśli to natchnienie pochodzi od Boga, a jestem przekonana, że tak, to nie będzie mogło być mowy o porażce, i dlatego poprosiłam od razu o sekularyzację. Być może myłę się w swych poglądach, a ponieważ nie pragnę niczego więcej, jak tylko wypełniać Wolę Bożą, już teraz podporządkowuję się temu, co Wasza Eminencja zadecyduje w tej kwestii”, (List Matki Teresy do kardynała prefekta Świętej Kongregacji Zakonników, 7 lutego 1948 roku, w: PPSK, s. 161-162).

³⁴ List Matki Teresy do kardynała Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, 16 września 1985 roku, w: PPSK, s. 412. „Wiem, że taka jest wola Ojca Świętego, i zrobię cokolwiek mi Ojciec Święty powie, ale co Ojciec Święty chce, żebym zrobiła?”. Powiedział: ‘Niech Matka dalej robi to, co robi. Niech Matka nie odmawia Jezusowi. Nigdy wcześniej Mu Matka nie odmówiła, niech Matka Mu nie odmawia i teraz. Będę się za Matkę modlił i dam Matce odpowiedź następnym razem, kiedy się zobaczymy’. Po prostu tak, zupełnie jak dziecko. Słowa Ojca Świętego: ‘Niech Matka nie odmawia Jezusowi’” (Pouczenia Matki Teresy dla Sióstr Misjonarek Miłości (kontemplacyjnych), 18 czerwca 1981 roku, w: PPSK, s. 404).

³⁵ List Matki Teresy do kardynała Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, 28 września 1981 roku, w: PPSK, s. 405.

POKORNE POSŁUSZEŃSTWO I DYSPOZYCYJNOŚĆ

Podjęcie wezwania do opuszczenia zgromadzenia i oddania się na służbę Chrystusowi w najuboższych z ubogich ujawniło radykalizm matki Teresy w posłuszeństwie woli Bożej:

Dlaczego Bóg wzywa mnie teraz do tego nowego życia – tego nie wiem, ale chcę tylko pełnić Jego Świętą Wolę bez zastrzeżeń, bez względu na to jaką miałabym zapłacić cenę³⁶.

Przyszła błogosławiona 8 sierpnia 1948 roku otrzymała z Rzymu zgodę na opuszczenie loretanek i rozpoczęcie misji wśród ubogich. Samo odejście ze zgromadzenia wiązało się dla niej ze złożeniem heroicznej ofiary:

We wtorek wieczorem wyjeżdżam Pendzabską Poczta – Wszystko jest bardzo mroczne – pełne łez – ale idę z własnej nieprzymuszonej woli z błogosławieństwem płynącym z posłuszeństwa. – Bardzo proszę o modlitwę, bym miała odwagę dopełnić swej ofiary, skoro On dał mi natchnienie i łaskę, by rozpocząć [...]. Proszę o modlitwę. Mam bardzo mało odwagi – ale ufam Mu ślepo, pomimo tego, co czuję³⁷.

Posłuszeństwo Matki Teresy było związane nie tylko ze sprawami dotyczącymi powstania Misjonarek Miłości, ale rozciągało się na wszystkie dziedziny jej życia poświęconego Bogu³⁸. Szczególny trud stanowiły dla Teresy wyjazdy połączone z koniecznością publicznych wystąpień:

Mój wyjazd do USA – był najtrudniejszym aktem posłuszeństwa, jaki kiedykolwiek musiałam dać Bogu³⁹.

³⁶ List Matki Teresy do kardynała prefekta Świętej Kongregacji Zakonników, 7 lutego 1948 roku, w: PPSK, s. 161-162.

³⁷ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 15 sierpnia 1948 roku, w: PPSK, s. 169.

³⁸ „Proszę o odnowienie moich ogólnych pozwoleń – aby dawać – otrzymywać – wydawać – na potrzeby Sióstr i Zgromadzenia – na naszych ubogich i tych wszystkich, którzy potrzebują naszej pomocy i są od nas zależni. Czy mogę także otrzymać zezwolenie na udzielanie koniecznych zezwoleń Siostronom – i proszę o upomnienie mnie z powodu wszystkich moich błędów” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 15 grudnia 1955 roku, w: PPSK, s. 223-224). „W dniu ślubów, czułam się tak okropnie, będąc zmuszoną zostawić Księdza i innych. – To był naprawdę akt doskonałego posłuszeństwa: żeby iść z Kardynałem na spotkanie poświęcone rybakom [nielegalnym imigrantom]” (List Matki Teresy do księdza Michaela van der Peeta SCJ, 22 września 1979 roku, w: PPSK, s. 390).

³⁹ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 1 grudnia 1960 roku, w: PPSK, s. 279. „Pytałam Jego Eminencję – a on powiedział mi, że powinnam jechać – zatem [...] jadę na Kongres. Dzięki Bogu mam mnóstwo roboty – inaczej już teraz byłabym przerażona na myśl o tej ogromnej publiczności” (List Matki Teresy do Eileen Egan, 9 sierpnia 1960 roku, w: PPSK, s. 276). „Dni w USA, zwłaszcza w Filadelfii, były tak pełne ofiar. Rzeczywiście przeżywałam ‘Mszę Świętą’ – wszystko to był jeden akt ślepego posłuszeństwa” (List Matki Teresy do księdza Michaela van der Peeta SCJ, 26 listopada 1976 roku, w: PPSK, s. 379).

Podobnie było z wyjazdem na zebranie przełożonych:

Internuncjusz i nasz Arcybiskup chcą, żebym pojechała do Bombaju na zebranie Przełożonych. Z mojej strony to naprawdę akt ślepego posłuszeństwa, to bardzo wielka ofiara⁴⁰.

W różnych sprawach zdawała się na decyzję Kościoła⁴¹. Teresa niezwykle dbała o wypełnienie woli Bożej, modliła się, aby móc dokonać tego, co się będzie Chrystusowi podobało:

Ześlij mi własnego Ducha – który nauczy mnie Twojej Woli – która da mi moc do dokonania tego, co się Tobie podoba. Jezu, mój Jezu, nie daj, bym została zwiedziona. – Jeśli to Ty tego chcesz, daj mi jakiś dowód, jeśli nie, niech moja dusza się od tego uwolni. – Ufam Ci ślepo – pozwolisz mojej duszy pójść na zatracenie?⁴²

Na modlitwie rozeznawała wolę Bożą:

Modliłam się i modliłam, bardzo, w związku z tym, przyglądałam się temu ze wszystkich stron, a odpowiedź pozostała taka sama – opuścić wszystko i jeszcze głębiej Go naśladować, w tym życiu całkowitego poddania się Jemu, poświęcenia się Jemu i Jego ubogim. Wiem, że będzie się Matka o mnie martwić – ale proszę nie zwracać mnie z drogi, którą On chce, bym szła⁴³.

Swoją misję podejmowała ze świadomością czekających ją trudności, ale także z pełnym zaufaniem Chrystusowi⁴⁴. Pełniąc wolę Bożą, czuła się szczęśliwą:

⁴⁰ List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ, 16 października 1961 roku, w: PPSK, s. 302. „Z niecierpliwością czekam na wyjazd do Bombaju. Zebrania przygotowują mnie o straszne młodości. – To dla mnie prawdziwa ofiara i akt ślepego posłuszeństwa [...]. Napisał Ojciec, żebym nie mówiła NIE, zanim tego nie przemyślę. Już przemyślałam – zapytam Jego Eminencję, jaka jest jego wola. – Jeśli on powie Tak – zrobię to, co Ojciec chce, żebym zrobiła – przyjadę i będę do nich przemawiać, i opowiem im o pięknym, Bożym dziele” (List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ, 23 października 1961 roku, w: PPSK, s. 304-305). „Większość sióstr dziękowała mi za przemówienie – Naprawdę zrobiłam to dlatego, że Ojciec napisał mi, żebym to zrobiła” (List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ, który mógł zostać napisany 8 listopada 1961 roku. Matka Teresa robiła wszystko, żeby jak najlepiej wykorzystać czas. Wiele listów pisała podczas podróży, w: PPSK, s. 308).

⁴¹ „Powiedziałam O. Van Exemowi, żeby powiedział Waszej Eminencji wszystko, a ponieważ nic nie trzymam przed nim w tajemnicy, on będzie mógł powiedzieć Waszej Eminencji wszystko” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 1 października 1947 roku, w: PPSK, s. 122).

⁴² List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 3 grudnia 1947 roku, w: PPSK, s. 138. „Jezu, mój własny Jezu – jestem tylko Twoja – jestem taka głupia – nie wiem co powiedzieć, ale rób ze mną, co tylko zechcesz – jak długo zechcesz” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 3 grudnia 1947 roku, w: PPSK, s. 139).

⁴³ List Matki Teresy do matki Gertrude Kennedy IBVM, 10 stycznia 1948 roku, w: PPSK, s. 148-149.

⁴⁴ „Wiedziałam, że będzie mnóstwo komplikacji, ale moja ufność do Niego jest niewzruszona. Im więcej będzie kłopotów i cierpień dla tej sprawy, tym większy będzie dowód, że Jego Wola jest rozpocząć to dzieło w 50. roku wstąpienia Małego Kwiatka do nieba, a Waszej Eminencji do Towarzystwa Jezusowego” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 1 października 1947 roku, w: PPSK, s. 122).

Jestem teraz tak samo szczęśliwa, że pełnię Świętą Wolę Bożą. Cena nie ma znaczenia. [...] Ale dzieło jest Jego, nie moje, i nawet gdybym umarła, zanim miałoby szansę się zacząć, to wiem, że odpowiedziałam na wezwanie i postawiłam pierwsze kroki na drodze ku Jego zapomnianym ubogim i nędzaczom. – Powodzenie, czy porażka, jakkolwiek będzie Jego plan – pierwsze jest Jego – druga będzie moja – Wszystko będzie dla Niego⁴⁵.

O modlitwę w intencji wypełnienia we wszystkim woli Bożej prosiła innych:

Wasza Eminencjo, bardzo proszę o modlitwę, żebym we wszystkim pełniła Świętą Wolę Boga bez względu na cenę⁴⁶.

Pragnienie i troska o dyspozycyjność wobec Boga były charakterystycznymi cechami jej życiowej postawy:

Być do Jego dyspozycji. Niech On robi ze mną, cokolwiek chce, jak chce, jak długo chce⁴⁷.

Kiedy była dyspozycją, to mimo doświadczenia niejednokrotnie wielkiego cierpienia, czuła się z tego powodu szczęśliwą:

Dziś po południu lecę do Manili i będę tam u szarytek – osobiście wolałabym być ze swoimi ludźmi – ale Pan ma własne plany. A ponieważ chcę, żeby miał całkowitą wolność w posługiwaniu się mną, jak tylko Mu się podoba, jestem równie szczęśliwa tu jak tam [...]. Nie tylko chcę być do Jego dyspozycji, ale jestem z tego powodu szczęśliwa⁴⁸.

Nie będąc w stanie uczuciowo przyjmować woli Bożej, przyjmowała tę wolą ze świadomością zjednoczenia z nią:

⁴⁵ List Matki Teresy do matki m. Pauline Dunne IBVM, 9 listopada 1948 roku, w: PPSK, s. 180. „Im bardziej dzieło się rozrasta, tym jaśniejsze staje się, [że to] Jego Wola. Wkrótce upłynie już rok [odkąd opuściłam loretanki] – mimo, że było mnóstwo cierpienia i łez, nie było ani jednej chwili żalu. Jestem szczęśliwa, że wypełniam wolę Bożą” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 29 czerwca 1949 roku, w: PPSK, s. 187).

⁴⁶ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 23 lipca 1950 roku, w: PPSK, s. 189. „Wasza Eminencjo, bardzo proszę o modlitwę, żebym dawała naszemu Panu wszystko, o co prosi, i nie myślała o sobie” (List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 15 kwietnia 1951 roku, w: PPSK, s. 194). „Proszę o modlitwę – żebym nie „odmawiała Bogu” – przyjęła każdą rzecz i wszystko z całkowitym poddaniem się Świętej Woli Bożej – teraz – i w [całym] życiu” (List Matki Teresy do ojca Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, 26 kwietnia 1959 roku, w: PPSK, s. 254).

⁴⁷ List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ, bez daty, ale najprawdopodobniej z okresu rekolekcji odbytych w kwietniu 1961 roku, w: PPSK, s. 289. „Tak – bardziej, niż kiedykolwiek będę do Jego dyspozycji” (List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ, najprawdopodobniej 11 kwietnia 1961 roku, w: PPSK, s. 293). „To jedyna rzecz, jaką obecnie robię – ‘daję Mu wolną rękę’. Może robić, co chce i jak chce” (List Matki Teresy do ojca Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, 3 lutego 1963 roku, w: PPSK, s. 326).

⁴⁸ List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ, 10 września 1962 roku, w: PPSK, s. 322-323.

Musiał się Ojciec za mnie bardzo gorliwie modlić – ponieważ już od jakiegoś miesiąca jestem bardzo głęboko zjednoczona w swoim sercu z Wolań Bożą. Przyjmuję nie uczuciami – ale wolą Wolań Boga. – Przyjmuję Jego Wolań – nie tylko na [jakiś] czas, ale na wieczność. [...]. Przyjmuję Jego Świętą Wolań tak, jak do mnie przychodzi⁴⁹.

Podczas doświadczenia wewnętrznej ciemności, która stała się szczególnym udziałem Teresy od początków istnienia Misjonarek Miłości⁵⁰ pisała do o. Neunera:

A jednak, Ojczy – mimo tego wszystkiego – chcę być Mu wierna – zużywać się dla Niego, kochać Go nie za to, co daje, ale za to, co zabiera – być do Jego dyspozycji⁵¹.

Mimo ciągłego wewnętrznego bólu prosiła spowiednika o modlitwę, potwierdzając swoją pełną akceptację dla woli Chrystusa:

Proszę tylko o modlitwę – teraz chcę, żeby było tak, jak jest – ponieważ tak chce Jezus⁵².

W pełni poddana Chrystusowi pisała:

Chcę być Mu wierna, zużywać się dla Niego, kochać Go nie za to, co daje, ale za to, co zabiera – być do Jego dyspozycji. – Nie proszę, by zmienił swoje postępowanie wobec mnie czy swoje plany wobec mnie. – Proszę Go tylko, aby się mną posługiwał – by uczył moje Siostry i Braci, i naszych Ubogich, jak Go kochać, i by pomagał im w tym – skoro ja nie potrafiłam Go kochać⁵³.

*

Wydaje się, że przeprowadzone badania dotyczące cnoty posłuszeństwa w życiu i posłudze Matki Teresy upoważniają do następujących stwierdzeń:

1. Podstawowym punktem odniesienia dla zrozumienia sposobu podejmowania przez Teresę posłuszeństwa jest jej prywatny ślub z 1942 roku, w którym pod grzechem śmiertelnym zobowiązała się *dać Bogu wszystko, o co poprosi, niczego Mu nie odmawiać*. Jak wykazano, wynikał on z wielkiej miłości Teresy do Chrystusa i pragnienia sprawienia Jemu radości. Temu ślubowi pozostała wierna przez całe życie, a jednocześnie stanowił on inspirację i motywację do

⁴⁹ List Matki Teresy do biskupa Lawrence'a Trevora Picachy'ego SJ, 8 stycznia 1964 roku, w: PPSK, s. 333.

⁵⁰ Por. J. Neuner, Mutter Teresas Charisma, „Geist und Leben” 5 (2001), s. 339.

⁵¹ List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ, przed 8 stycznia 1965 roku, w: PPSK, s. 339. Por. J. Neuner, Mutter Teresas Charisma, „Geist und Leben” 5 (2001), s. 338-339.

⁵² List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ, 18 grudnia 1961 roku, w: PPSK, s. 309.

⁵³ List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ, 8 stycznia 1965 roku, w: PPSK, s. 339. „Mutter Teresa fühlte sich vielfach von Gott verlassen”, A. Batlogg, *Die unvollkommenen Heiligen*, „Stimmen der Zeit” 11 (2007), s. 721.

radykałnego przeżywania swojego oddania się Bogu w chwilach trudnych doświadczeń czy przeżyć.

2. Swoistym *kamieniem milowym* na drodze do pełnego zjednoczenia się z Chrystusem w posłuszeństwie Jego woli stało się *powołanie w powołaniu*, czyli wezwanie Teresy do opuszczenia zgromadzenia i zajęcia się *najuboższymi z ubogich* na ulicach Kalkuty. Podjęcie tegoż wezwania, przeżywanego w duchu wspomnianego wcześniej prywatnego ślubu, wymagało nie tylko ogromnego samozaparcia, ale także pokory, cierpliwości, zawierzenia i zdania się na wolę Bożą przychodzącą przez posługę kierownika duchowego, arcybiskupa Kalkuty i Stolicę Apostolską. Przeżywała posłuszeństwo *radośnie, ochoczo, ślepo i w prostocie*, chociaż, jak wykazano, kierownik duchowy poddał ją bolesnej próbie wierności w posłuszeństwie.

3. Teresa okazała pełne posłuszeństwo Kościołowi poprzez podejmowanie wszelkich poleceń kierownika duchowego oraz arcybiskupa Kalkuty. Taką postawę zachowała we wszystkich okolicznościach, także wtenczas, kiedy polecenia przekazywane jej przez przedstawicieli Kościoła były inne od tych, które otrzymywała podczas mistycznych doświadczeń, jak również wtedy, kiedy ich realizacja wymagała heroicznej ofiary. Posłuszeństwo Kościołowi przeżywała w sposób odpowiedzialny i dynamiczny, to znaczy – potrafiła z wielką szczerością, ale i z wytrwałością przedstawiać racje, co do których była przekonana.

4. Teresa posłuszeństwo przeżywała z troską o wypełnienie we wszystkim woli Bożej, zabiegając o zachowanie we wszystkim postawy dyspozycyjności. Jednocześnie świadoma ludzkiej słabości, z pokorą prosiła Boga o łaskę wierności Jemu, a ludzi o modlitewne wsparcie w tym zakresie. Jest rzeczą znamionną, że zdawała się na decyzje Kościoła nie tylko w sprawach wielkiej wagi, ale również w wielu sytuacjach codziennego życia i posługi ubogim.

5. Heroiczne posłuszeństwo Bogu i akceptację Jego woli okazała w przeżywaniu doświadczenia wewnętrznej ciemności, którą pomimo wieloletniego niezrozumienia przyjęła w końcu jako część swojej misji pełnionej wśród ubogich. Można powiedzieć, że posłuszeństwo w takich okolicznościach w szczególny sposób ugruntowało jej komunie z Chrystusem.

Zwieńczeniem niniejszych badań niech będą być słowa Matki Teresy, które już po powstaniu Misjonarek Miłości napisała do arcybiskupa Kalkuty:

Mogę szczerze powiedzieć Waszej Eminencji, że sumienie niczego mi nie wyrzuca – bo wiem z całą pewnością, że od 17 sierpnia 1948 staram się być posłuszna, nie tylko zwyczajnie posłuszna, ale posłuszna umysłem i sądem. Gdyby Wasza Eminencja napisał do mnie, tak jak mi to mówił pewnego dnia – nie zrobiłabym ani jednego kroku. Wasza Eminencja wszystko zatwierdził. Wszystko pobłogosławił. Był Wasza Eminencja zadowolony z każdego podjętego przeze mnie kroku. Mam listy Waszej Eminencji, które dodawały mi otuchy i pomagały mi, kiedy krzyż był taki ciężki. Nigdy nie

mówiłam Waszej Eminencji, jaka była przyczyna mojej chęci działania od razu. W roku 1942 – chciałam dać Jezusowi coś bez zastrzeżeń. Za zgodą swego spowiednika złożyłam Bogu ślub – pod grzechem śmiertelnym – żeby dać Bogu wszystko, o co poprosi – ‘Niczego Mu nie odmawiać’. Przez te 17 lata starałam się – i to jest powód, dla którego chcę działać od razu. Do Waszej Eminencji należy powstrzymanie mnie – i kiedy Wasza Eminencja mówi: „Nie”, jestem pewna, że mój ślub jest zachowany – bo wtedy nie odmawiam Bogu swej uległości. – Zdarzało mi się i nadal się zdarza przechodzić ciężkie duchowe doświadczenia – ale w tej kwestii nigdy w mojej duszy nie było wątpliwości – ponieważ zawsze przedstawiałam je Waszej Eminencji i O.C. Van Exemowi – i za każdym razem Wasze ‘Tak’, albo ‘Nie’ było dla mnie zadowalające – jako woła Boża. [...]. Przez te wszystkie lata chciałam tylko jednego – znać i wypełniać Wolę Boga. I nawet teraz w tych trudnych i głębokich ciemnościach – wciąż chcę tylko tego. Całą resztę On zabrał – i chyba zniszczył wszystko we mnie. – Jedyne, co trzyma mnie na powierzchni – to posłuszeństwo⁵⁴.

SUMMARY

The article shows the role of the virtue of obedience in striving after communion with God in the life and ministry of blessed Mother Teresa of Calcutta. The source texts are Teresa's writings featured in the publication *Come Be My Light. The Private Writings of the „Saint of Calcutta”*. The first part of the article discusses Teresa's exceptional vow taken to God in 1942 which was of great significance when it comes to her living out obedience in a radical way. The second part addresses obedience issues in the context of mystical experiences in which Teresa was called to take care of the poor on the streets of Calcutta. The third part shows her faithfulness to the Church expressed mainly in obedience to her spiritual director and the archbishop of Calcutta. Humble obedience and availability towards God's will are the content of part four. The summary of the conducted research and adequate conclusions have been put at the end.

Key words

God, Mother Teresa, Calcutta, obedience, virtue, communion, vow

⁵⁴ List Matki Teresy do arcybiskupa Ferdinanda Périera, 1 września 1959 roku, w: PPSK, s. 260-261.

SŁAWOMIR MAZUR

Wyższe Seminarium Duchowne w Drohiczynie

Posługa kapłańska według sługi Bożego biskupa Zygmunta Łozińskiego

Pastoral Ministry according to the Servant of God Bishop Zygmunt Łoziński

Ojciec św. Benedykt XVI w liście na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego tak pisał o posłudze kapłanów:

Mam na myśli tych wszystkich księży, którzy chrześcijanom i całemu światu przedstawiają z pokorą i każdego dnia słowa i gesty Chrystusa, starając się do Niego przyłączyć swymi myślami, wolą, uczuciami i stylem całego swego życia. Jakże nie podkreślić ich trudu apostołskiego, niestrudzonej i ukrytej służby, ich miłości, która pragnie ogarnąć wszystkich? Cóż powiedzieć o odważnej wierności tak wielu kapłanów, którzy także pośród trudności i nieporozumień pozostają wierni swemu powołaniu, by być 'przyjaciółmi Chrystusa', przez Niego w sposób szczególny powołanymi, wybranymi i posłanymi?¹

Takim kapłanem, który przyłączył się do Jezusa Chrystusa, i był wierny swemu powołaniu do końca, stał się niewątpliwie sługa Boży biskup Zygmunt Łoziński, biskup diecezji mińskiej (1917/18–1925)², a następnie pińskiej (1925–1932).

Urodził się w stronach nowogródzkich 5 czerwca 1870 jako najstarszy z siedmiorga rodzeństwa. Jego rodzicami byli Władysław i Ludwika Czeczott, oboje pochodzili z rodzin ziemiańskich. Od dzieciństwa Zygmunt był wychowywany w wielkiej miłości do umęczonej ojczyzny i do Kościoła katolickiego³. Rodzice wpajali dzieciom takie cnoty, jak posłuszeństwo, sprawiedliwość, poczucie od-

¹ Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy 'dies natalis' Świętego Proboszcza z Ars, „L'Osservatore Romano”* (pl) 30 (2009) n. 8-9, s. 3.

² Por. W. Czeczott, *Diecezja mińska i jej pasterz Biskup Zygmunt Łoziński*, Wilno 1925, s. 31.

³ Por. J. Janus, *Wielki Pasterz na wschodnich rubieżach śp. Zygmunt Łozin – Łoziński. Biskup Piński*, Warszawa 1936, s. 17.

powiedzialności, umiłowanie modlitwy i czynną miłość bliźniego⁴. Te wszystkie cnoty, zalety były bardzo bliskie Zygmuntowi Łozińskiemu jako studentowi, kapłanowi, a następnie od 1917 roku jako biskupowi.

Celem niniejszego przedłożenia jest ukazanie bogactwa posługi kapłańskiej na podstawie świadectwa życia i nauczania bpa Zygmunta Łozińskiego. U podstaw wszelkiej jego pracy i działalności kapłańskiej jest silna więź z Chrystusem, o czym będzie mowa w pierwszej części. Ta łączność z Bogiem wyraża się w autentycznej szczerzej modlitwie, adoracji Najświętszego Sakramentu, w sprawowaniu sakramentów św., głoszeniu słowa Bożego i kierownictwie duchowym. Konsekwencją budowania na silnej relacji z Jezusem jest – widoczna w nauczaniu Łozińskiego – miłość i troska o drugiego człowieka, oraz to wszystko, co się składa na szeroko rozumiane dobro wspólne. W ostatniej części przedstawiamy postawę kapłana wobec podstawowych potrzeb misyjnych Kościoła.

1. KAPŁAN CZŁOWIEKIEM MODLITWY – PODSTAWA WIĘZI Z CHRYSYUSEM

Biskup Z. Łoziński nieustannie odwoływał się do tego, co stanowi podstawę życia i działania kapłańskiego. Wszystko pozostałe miało bazować na tym trwałym fundamencie.

Najważniejszym obowiązkiem kapłana jest żyć w zjednoczeniu z Chrystusem i pilnie Chrystusa naśladować... Do trzymywania się tej drogi powinny nas zniewalać trzy pobudki: wdzięczność względem Boga, świadomość wysokości stanowiska kapłańskiego, poczucie odpowiedzialności za łaski odebrane, za powierzoną misję⁵.

To duchowe obcowanie z Bogiem umożliwia m.in. modlitwa, która ze wszystkich czynności na ziemi – jak mawiał Łoziński – jest najświętszą i najważniejszą. Chociaż jest ona treścią życia w niebie, to już w ziemskim pielgrzymowaniu odgrywa bardzo istotną rolę. Modlitwie – w ścisłym znaczeniu tego słowa – nie możemy w tym życiu wyłącznie się oddać, bo Pan Bóg żąda od nas też innych spraw, jak np. odpowiedzialnego wykonywania swoich obowiązków⁶. Ale autentyczna modlitwa wpływa na całe nasze życie. Codziennność chrześcijańska, kapłańska powinna być odzwierciedleniem spotkań z Chrystusem.

Celem właściwym i ostatecznym modlitwy powinna być chwała Boża. Dzięki niej człowiek lepiej uczy się rozumieć prawdy wieczne, bardziej kocha Boga i „pewniejszym krokiem idzie za Jego głosem”⁷. W sposób szczególny Biskup

⁴ Por. H. Augustynowicz-Ciecierska, *Pasterz*, „Przewodnik Katolicki” (1974) n. 14, s. 117.

⁵ *List do duchowieństwa*, 1931.

⁶ Por. J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup Zygmunt Łoziński – Biskup Piński*, Pińsk 1939, s. 425 (ADD sygn. XI/Mon mps).

⁷ Z. Łoziński, *Święty Różaniec*, Pińsk 1931, s. 13.

poddaje do rozważań dwa tematy: życie ewangeliczne i eucharystyczne Pana Jezusa oraz drogi, jakimi łaska Boża prowadzi człowieka. Obowiązkiem chrześcijanina jest prosić Pana, aby dał światło i siłę do poznania Jego łask oraz owocnego ich wykorzystania. Wówczas łatwiej będzie podążać drogą wyznaczoną przez Chrystusa⁸.

W swoich wypowiedziach sługa Boży zachęcał do modlitwy za rodziców i rodzeństwo, Ojca św., biskupów, za prześladowanych, więźniów, za naród i całą ludzkość, aby była posłuszna prawu Bożemu⁹. Na modlitwie kapłan powinien także pamiętać o tych, którzy zamknęli się na głos Pana. Jest to nie tylko czyn miłosierdzia względem zagubionych, ale akt uwielbienia dobroci Bożej przez zwycięstwo pokory nad zarozumiałością i pychą. Modlitwa ma być miejscem, gdzie człowiek siebie oraz drugich zbliża do źródła miłości przebaczenia, jakim jest Bóg¹⁰.

Wielką wagę przywiązywał Biskup do modlitwy za tych, którzy są w czyśćcu. Do gorliwości w tym względzie winna pobudzać nie tylko miłość bliźniego i obawa o siebie, lecz miłość do Chrystusa, którego „doskonalej kochać i sławić mogą dusze w niebie niż w czyśćcu”¹¹. Sam bardzo często ofiarowywał liczne modlitwy i cierpienia w intencji potrzebujących.

Mówiąc o warunkach skutecznej modlitwy, Biskup kładzie akcent na przygotowanie dalsze i bliższe kapłana. Do tego pierwszego zaliczył trwanie w łasce uświęcającej, w czystości serca i ciała oraz post. Czyż może być miła Bogu modlitwa, kiedy człowiek jest w stanie grzechu ciężkiego lub ogarnięty sprawami tego świata? Dlatego jest czymś niezbędnym przygotowanie się do tego niezwykłego spotkania. Ważną rolę odgrywa tutaj skupienie z prośbą o oddalenie od nas wszelkich roztargnień¹². Kiedy człowiek jest już skupiony, przechodzi do przygotowania bliższego. Ma tu miejsce wiara we wszechmoc Bożą, oddanie się do rozporządzenia Bożego i prośba w Imię Chrystusa. Do każdego spotkania modlitewnego powinien kapłan podchodzić z pełną wiarą, szczególnie wtedy, gdy będzie chodziło o sprawy – po ludzku sądząc – niemożliwe. Jeśli Chrystus żąda od nas wiary, to przede wszystkim w moc Bożą, która nie ma granic. Kiedy do modlitwy, pełnej wiary, będzie dołączona wytrwałość i ufność w dobroć Pańską, to wówczas można być pewnym skuteczności słów zanoszonych do Boga¹³.

Poza modlitwą liturgiczną, z góry obwarowaną określonymi przepisami, ka-

⁸ Por. Z. Łoziński, *Rozważania majowe dla duchowieństwa*, Poznań 1927, s. 175.

⁹ Por. J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup...*, dz. cyt., s. 507.

¹⁰ Por. Z. Łoziński, *Odezwa na 10-lecie 'cudu nad Wisłą'*, „Piński Przegląd Diecezjalny” 6 (1930) n. 11, s. 2.

¹¹ Z. Łoziński, *Rozważania*, dz. cyt., s. 240.

¹² Por. J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup...*, dz. cyt., s. 39.

¹³ Por. Z. Łoziński, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 188.

plan powinien znaleźć również czas na modlitwę prywatną. Im więcej będzie takich chwil w jego życiu, tym bardziej będzie to czas błogosławiony, na pewno nie zmarnowany. Przeróżne okoliczności życia winny być okazją do częstych „wzlotów miłosnych serca do Boga”¹⁴ i aktów strzelistych. Biskup nierzadko odmawiał, przypominając sobie dobrodziejstwa Boże i prawdy wieczne, następujące wezwania:

Panie, broń mię od fałszywego spokoju sumienia!; wszystko dla Ciebie, Boże!; Pan częstką dziedzictwa mego!; co to ma do wieczności!; Serce Jezusa, gwiazdo moja, miłości moja!; dobrze mi tak, Panie, żeś upokorzył mię!; jestem stworzony do wyższych rzeczy!¹⁵.

2. KAPŁAN ODDANY EUCHARYSTII

Przez całe swoje życie Biskup z wielką czcią odnosił się do Eucharystii. Z niezwykłą wiarą obchodził co roku – aż do śmierci – rocznicę swej Pierwszej Komunii Świętej¹⁶. O wszystkich najważniejszych swych sprawach decydował u stóp Jezusa obecnego w tabernakulum. Aby rozszerzyć kult Eucharystii – zwracając się do duchowieństwa – postulował: „przodowanie ludowi wiernemu modlitwą i przykładem, krzewienie bractwa N. Sakramentu i urządzenie nabożeństw eucharystycznych”¹⁷.

Sługa Boży, cześć oddawaną Jezusowi Chrystusowi obecnemu pod postaciami chleba eucharystycznego, określił jako ognisko kultu katolickiego i źródło łask nieskończonych, które spływają na całą ludzkość. Jednocześnie jest to szczególnie „akt sprawiedliwości względem Boskiego Mieszkańca naszych kościołów”¹⁸. Chrześcijanin powinien być bardzo wdzięczny, że Bóg jest tak bardzo blisko człowieka, że wsłuchuje się w jego potrzeby i zawsze jest gotów im zaradzić¹⁹. Aby kult eucharystyczny przynosił oczekiwane, zbawienne owoce, Łoziński apelował również o zwrócenie uwagi na takie sprawy jak: porządek

¹⁴ Z. Łoziński, *List pasterski o kapłaństwie*, „Miesięcznik Diecezji Mińskiej” (1925) n. 8-10, s. 29.

¹⁵ J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup...*, dz. cyt., s. 61.

¹⁶ Por. *Tezy i artykuły do Procesu Informacyjnego o cnotach, opinii świętości i cudach Sługi Bożego Zygmunta Łozińskiego Ordynariusza Pińskiego 1870-1932*, Drohiczyn 1952, s. 70 (ADD sygn. XI/Mon mps).

¹⁷ Z. Łoziński, *List pasterski do duchowieństwa w sprawie kultu eucharystycznego*, „Miesięcznik Diecezji Pińskiej” 2 (1926) n. 1-7, s. 28.

¹⁸ Z. Łoziński, *Chwała*, s. 3.

¹⁹ „Patrzę na Ciebie tylko przez tę grubą zasłonę śś. Postaci sakramentalnych, ale wiem, że jest tutaj, tak blisko mnie, że na mnie patrzysz, że mnie słuchasz uważnie, że z miłością uśmiechasz się, widząc słabość moją, że Ręka Twa trzyma mnie blisko twego serca, tak pełnego współczucia dla wszystkich potrzeb naszych”, Z. Łoziński, *Chwała*, s. 99.

w kościele, pobożne odprawianie nabożeństw, gorliwość w popieraniu i rozszerzaniu prywatnego nabożeństwa u parafian i wreszcie postawa duszpasterzy, którzy mają prowadzić innych²⁰.

W swych wypowiedziach Biskup uczył szukać w Komunii Świętej nie siebie, ale jedynie Boga. Powiadał, że

[...] kiedy przyjmujesz Najśw. Komunię, nie dyktuj Panu Jezusowi, co i jak ma ci dać, nie staraj własnym wysiłkiem zdobyć tę czy inną łaskę, bo te wysiłki nie doprowadzą do celu; nie wmawiaj w siebie ani rozczenia, ani rozumienia czegoś, ale z pokorą witaj Pana swego, a z radością i dziękczynieniem; nie myśl o sobie, ale o Nim, a o sobie tylko tyle, abyś Mu się oddał cały, bez zastrzeżeń, na własność zupełną i nieodwołalną, do rozporządzenia Jego wyłącznie²¹.

Biskup w swoim nauczaniu, podkreślał tę niezwykłą prawdę o ciągłej obecności Jezusa Chrystusa w Kościele, którego On jest „stałym Opiekunem i Kierownikiem, i pozostaje jako Bóg – Człowiek w Najświętszym Sakramencie Ołtarza”²². I nawet w takiej sytuacji, kiedy chrześcijanie niejednokrotnie okazują swą niewierność, brak należytą czci, Pan pozostanie do końca świata na ziemi w swoim Kościele. Tę niewierność ludzie najczęściej wyrażają poprzez opuszczanie niedzielnej Mszy świętej czy też niegodne w niej uczestniczenie, poprzez zaniebdywanie przystępowania do Stołu Pańskiego lub niepobożne przyjmowanie Ciała i Krwi Chrystusowej²³.

Sługa Boży zachęcając duchowieństwo do częstego odprawiania nabożeństw eucharystycznych napisał:

[...] chcę Wam, Bracia moi Najmilsi, niektóre wskazówki, które mam nadzieję w Panu, przysporzą Jemu chwały, a nam obrócą się na pożytek. Starajmy się usilnie wszyscy zachęcać lud do brania żywego udziału w nabożeństwach eucharystycznych. Aby słowa nasze były skuteczniejsze, urządzajmy te nabożeństwa dość często, do czego zresztą większości Was nie ma potrzeby zachęcać. Jednak dbajmy o to, aby przez pewne niewłaściwości w ich odprawianiu nie powszedniały lub nie traciły na swej doniosłości w rozumieniu wiernych albo na wewnętrznym znaczeniu²⁴.

Biskup Zygmunt dobrze zdawał sobie sprawę, że same zachęty ani przepisy prawa, ani nawet dobry jego przykład nie wystarczą, aby poziom życia duchowego kapłanów był odpowiedni do powołania – ze względu na charakter kapłański i godne reprezentowanie Chrystusa. Był świadom tego, że potrzebna jest nie

²⁰ Por. J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup...*, dz. cyt., s. 236.

²¹ Z. Łoziński, *Święty...*, dz. cyt., s. 171.

²² Tamże, s. 182.

²³ Tenże, *Chwała*, s. 111.

²⁴ Z. Łoziński, *List pasterski do duchowieństwa w sprawie kultu eucharystycznego*, „Miesięcznik Diecezji Pińskiej” 6 (1926) n. 1-7, s. 29

tylko dobra wola i ustawiczny wysiłek każdego kapłana, lecz przede wszystkim łaska Boża. Dlatego też o tę dobrą wolę i łaskę Bożą codziennie się modlił gorąco u stóp Najświętszego Sakramentu.

3. KAPŁAN ODPOWIEDZIALNY ZA GŁOSZENIE SŁOWA BOŻEGO

Biskup Zygmunt korzystał z każdej sposobności, aby głosić słowo Boże. Czynił to

[...] nie tylko z katedry profesorskiej lub nauczycielskiej, nie tylko z ambony lub podczas katechizacji dzieci, lecz także w konfesjonale, na różnorodnych zebraniach, w domach prywatnych w gościnie, a nawet podczas prywatnych rozmów, o ile się nawinęła stosowna chwila²⁵.

W naukach unikał moralizowania oraz tematów negatywnych. Wygłaszał kazania katechizmowe, liturgiczne, apologetyczne i okolicznościowe, ale w sposób szczególny angażował się w mówienie kazań pasyjnych i dogmatyczno-moralnych. Każdą prawdę objawioną starał się przedstawiać jasno i dokładnie, właściwie uzasadniał, a następnie szukał zastosowania w codziennym życiu. Podjmując tematykę związaną z cnotami, podawał jednocześnie wskazówki, jak należy się w nich ćwiczyć.

Na powagi ludzi nieświętych zwykle się nie powoływał. Chociaż do przepisów retorycznych ściśle się nie stosował, jednakże każde swoje kazanie dzielił na trzy części: na bardzo krótki wstęp, zapowiadający treść nauki, na krótkie zakończenie, w którym pobudzał wolę słuchaczy do działania, i na obszerny, a zarazem gruntowny i subtelny wykład obranego tematu²⁶.

W naukach swoich starał się oddziaływać na umysł i wolę słuchaczy, co nie oznacza, że lekcewał uczucia w życiu chrześcijańskim. Zawsze starał się szanować słuchacza lub przeciwnika, unikał słów szyderczych, ironicznych lub obelżywych, przedstawianą prawdę dowodził rzeczowo i z powagą, a zarzuty odpie-rał stanowczo i z przekonaniem, najczęściej ukazując pozytywne przykłady. Unikał wszelkiej sztuczności i nienaturalności. Z natury nie miał ładnego głosu ani pięknej wymowy; mówił jednak żywo, poprawnie, logicznie i z głębokiego przekonania, które nieświadomie udzielało się obecnym. W jego kazaniach czuć było powagę apostoła Chrystusowego, szacunek dla słowa Bożego i miłość do słuchacza. Jedyną pobudką jego nauk była chwała Boża i pożytek dusz, a celem ich albo wyrobienie głębokiego przekonania o pewnej prawdzie, albo wywołanie postanowienia praktykowania danej cnoty. Rozległa wiedza, zwłaszcza dokładna

²⁵ J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup...*, dz. cyt., s. 466.

²⁶ Tamże, s. 467.

znajomość Pisma św. oraz świętość życia znakomicie przyczyniały się do podniesienia zainteresowania i pobożnego nastroju²⁷.

Do kazań swoich, za wyjątkiem wypadków nieprzewidzianych, przygotowywał się bardzo starannie. Wprawdzie nie pisał ich w całości, ale zawsze opracowywał szkice. Przed wygłoszeniem nauki treść jej brał za temat swego rozmyślenia; wpieryw wykorzystał ją dla siebie, a dopiero potem głosił innym. Skuteczność swoich słów w kornej modlitwie polecał Bogu. Nic też dziwnego, że słowa jego, wygłaszane po prostu, ale z głębokiego przekonania, w stylu raczej konferencyjnej pogadanki, aniżeli patosu kaznodziejskiego, robiły na słuchaczach silne wrażenie, wywołując zbawienne refleksje²⁸.

4. KAPŁAN JAKO SPOWIEDNIK ORAZ KIEROWNIK DUCHOWY

Obok głoszenia słowa Bożego, ważnym obowiązkiem każdego kapłana jest praca w konfesjonale. Tę prawdę dobrze rozumiał Łoziński, który długie godziny spędzał na posłudze w konfesjonale, spowiadając z wielką uwagą i starannością²⁹. Niejednokrotnie w swoich pismach i wypowiedziach koncentrował się na podstawowych cechach, jakimi powinien się charakteryzować każdy spowiednik. Przede wszystkim został on powołany do słuchania spowiedzi „na każde żądanie wiernych i bez żadnego ociągania, chociażby to było połączone z wielką niewygodą”³⁰. Zalecał słuchanie bez niepotrzebnego pośpiechu, zwracając uwagę na materię grzechu oraz zastosowanie tych środków, które dla duszy penitenta okazać się jak najbardziej zbawienne. Spowiednik ma nie tylko dusze badać, sądzić, pouczać, karcić i rozgrzeszać, ale powinien spowiadającego się ukierunkować się na drogę doskonałości³¹.

Nie sposób, omawiając ten temat, nie wspomnieć o odpowiedniej postawie penitenta. Należy zauważyć, że każdy człowiek jest inny i w swoich przeżyciach stanowi odrębny świat. Roztropny spowiednik powinien wszystko zrobić, aby tę jedyną i właściwą drogę pomóc rozpoznać i zrealizować. Dlatego zanim kapłan odważy się „narzucać swe osobiste zdania lub upodobania”³², bada czy te rady odpowiadają drodze, którą Bóg prowadzi danego wierzącego. Niezbędna jest tutaj współpraca samego penitenta w rozpoznaniu jego świata duchowego. Przychodzący do spowiedzi winien być zupełnie szczery i otwarty względem spo-

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 468.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Tamże, s. 243.

³¹ Por. tamże, s. 469.

³² Tamże, s. 470.

wiednika. Powinien do tego spotkania starannie się przygotować, przypominając sobie nie tylko grzechy, ale także ich przyczynę, skutki, jak również najmniejsze niedoskonałości. Wielką rolę odgrywa tu pokora, która pozwala – bez żadnych oporów – przyznać się nierzadko do wielu wstydlivych rzeczy i przedstawić siebie w prawdziwym świetle. Biskup Łoziński zauważa, że

[...] człowiek pokorny wie o tym, że jako słabe stworzenie nic nie znaczy i dlatego nie pragnie wcale być od kogo bardzo ocenianym; natomiast wiedząc, że jest obrazem Stwórcy, obraz ten czci i w jak największej czystości pragnie i stara się go utrzymać³³.

Czymś bardzo niebezpiecznym jest ochota zrobienia wrażenia na spowiedniku. Penitent mówi o czymś niezwykle chętnie, nawet i prawdę, ale tylko po to, aby usłyszeć od kapłana słowa pociechy. Kiedy otrzymuje odpowiedź nie po swojej myśli, wówczas pojawia się niezadowolenie, a nawet niechęć do sakramentu pojednania. Nierzadko to zadowolenie z siebie wypływa tylko z czystej próżności, a w ogóle nie jest znakiem zgody z Panem, bo – jak podkreślał Łoziński – „byłe myśł, byłe łaska Pana, już sobie zasługi przyznaję, gdyż uważam te łaski za nagrodę, gdy tymczasem są one bodźcem mej nędzy i zawstydzieniem pychy”³⁴.

Biskup Zygmunt nie żałował czasu na kierownictwo duchowe, bo każdą duszę cenił za względu na cenę odkupienia. Do tego też zachęcał każdego kapłana:

Oto przychodzą do ciebie dusze i opowiadają o swych wewnętrznych przeżyciach, o otrzymanych łaskach i światłach, a także o myślach i pobudkach, nie z Bożego źródła płynących. Nie sądz lekko o tych wszystkich rzeczach; rozważaj pokornie słowa słyszane. Kapłan, urzędnik, dba o to, aby zewnątrznie posługi spełnić, i o to, aby się z nimi jak najprędzej uporać... Kapłan, teoretyk zarozumiały, chwali się kategorycznością swoich sądów i schematycznością swych wskazówek, rad i rozkazów. Jeden i drugi trzyma się metody lekceważenia tego, co dusza, szukająca ich pomocy, mówi o swym życiu wewnętrznym. Uważają to za przewidzenie lub za skłonność do gadulstwa i każą jej milczeć. Kapłan, brat i ojciec, nie żałuje czasu dla pracy nad oddzielną duszą i chętnie bada ją wszechstronnie, aby prawdziwą uzyskać podstawę do sądu o niej i światło dla kierowania nią³⁵.

Uważny kierownik duchowy – słuchając penitenta – stara się oddzielać rzeczy ważne od błahych, działanie łaski od innych wpływów. Kapłan ma obowiązek prowadzić każdego wiernego do poznawania głosu Bożego, do odkrywania wskazówek życiowych nawet tam, gdzie ich się nie domyśla.

Bóg używa najrozmaitszych sposobów udzielania nam swego światła, którego objawiona i przez Kościół nam wyjaśniona nauka jest sprawdzianem. Nie trzeba też uważać pracy, poświęconej oddzielnej duszy, za czas stracony, bo za każdą duszę zdamy

³³ Tamże, s. 52.

³⁴ Tamże.

³⁵ Z. Łoziński, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 122.

rachunek przed Bogiem podług ceny jej, a ceną jest Krew Chrystusowa, za nią wylana. Jeśli trzeba gadulstwo penitenta lub innego wiernego powściągnąć, to niech się to dzieje na mocy znajomości tego gadulstwa, nie na zasadzie uprzedzenia, że wszystko jest gadatliwym, co nie dotyczy grzechów śmiertelnych. Jeśli zaś masz tyle roboty, że nie podołasz troskliwej opiece nad każdą owieczką, to tak staraj się uporządkować swe zajęcia, aby przynajmniej, co można, dla każdej uczynić. Nie zrozumiesz jednak zwierzeń bliźnich swoich, jeżeli się nie nauczysz we własnej duszy czytać poruszeń łaski Bożej³⁶.

Biskup Zygmunt przestrzegał kapłanów, aby formując sumienie bliźnich, nie narzucali im swego zdania czy jakiegoś upodobania, ale pomagali walczyć z wszelkimi pokusami złego ducha i nigdy nie zatracili ostatecznego celu życia, jakim jest wieczność. Wielkie znaczenie ma fakt, aby sam kapłan był w stanie łaski uświęcającej i do tej relacji z Bogiem prowadził osoby jego opiece duchowej powierzone.

Każda bowiem dusza, w stanie łaski będąca, jest dla ziemi faktem ogromnego znaczenia, bo jest nowym węzłem między Bogiem a ludźmi³⁷.

5. KAPŁAŃSKA TROSKA O BLIŻNIEGO

Zygmunt Łoziński, wychowany w atmosferze chrześcijańskiej miłości rodzinnej, pouczony słowem i przykładem własnych rodziców, wcześniej zaczął rozumieć dwie sprawy, które są istotne dla właściwego rozumienia przykazania miłości. Po pierwsze to przekonanie, że życie z innymi – nawet w najmniejszym kręgu społecznym – powinno opierać się na miłości, a po drugie to przeświadczenie, że realizowanie jej zawsze wymaga ofiary. Sługa Boży, otoczony licznym młodszym rodzeństwem, najpierw w domu miał okazję dzielić się z najbliższymi autentyczną miłością. Zawsze dawał im przykład właściwego pełnego szacunku i chrześcijańskiej wrażliwości patrzenia na drugiego człowieka.

Kiedy jako młody kapłan i profesor stanął przy katedrze w seminarium duchownym, miał pragnienie przekazać młodym ludziom nie tylko potrzebną wiedzę teologiczną, ale przede wszystkim zamierzał nauczyć ich – i czynił to swoim przykładem – dostrzegania Chrystusa w drugim człowieku, szczególnie potrzebującym. To powinno być istotą kapłańskiego posługiwania i każdego chrześcijanina podążającego za swoim Mistrzem.

Na całej drodze kapłańskiego duszpasterzowania Łoziński w szczególności sposób otaczał swoją miłością dźwiatwę, którą uczył miłości Boga i Ojczyzny, wierszy polskich i pieśni kościelnych oraz przygotowywał do sakramentów świętych.

³⁶ Tamże, s. 122-123.

³⁷ Tamże, s. 51.

Czynił to z wielką cierpliwością i dobrocią, co budziło w dziecięcych sercach zaufanie. Dzięki takiej postawie dzieci garnęły się do niego i były otwarte na głoszoną naukę. Wielu chłopców wstępowało w szeregi ministranckie, aby móc lepiej służyć Chrystusowi i więcej czasu spędzać ze swoim opiekunem³⁸.

W życiu każdej osoby bywają sytuacje, które w jakimś stopniu są pewnym wyzwaniem dla człowieczeństwa i sprawdzianem chrześcijańskiej dojrzałości. Taką sytuacją dla sługi Bożego była pierwsza wojna światowa. Wówczas na ogromnych obszarach Rosji znalazły się setki tysięcy ludzi pokrzywdzonych przez działania wojenne i potrzebujących pomocy. Byli wśród nich katolicy i wyznawcy innych religii, ludzie świeccy i kapłani. Spotykano ludzi różnych narodowości i przekonań, ale łączyła ich jedna wspólna sprawa, a mianowicie to, że wszyscy potrzebowali wsparcia, zarówno materialnego, jak i duchowego. Kapłan nie może obojętnie przejść obok takiego faktu. 16 lipca 1915 roku arcybiskup J. Cieplak mianował ks. Zygmunta Łozińskiego opiekunem tych ludzi, aby niósł pomoc i pociechę tym, którzy jej tak bardzo potrzebowali³⁹.

Objazdowy kapelan więźniów odwiedzał obozy i miejsca internowania, które były rozrzucone po całej Rosji, zapoznawał się z warunkami obozowego życia, a następnie szukał sposobów niesienia ulgi cierpiącym. Jego wrażliwe kapłańskie serce bolało na widok ludzi obdartych, źle odżywianych, często okaleczonych, przemęczonych ciężką pracą i pozbawionych najelementarniejszych środków higienicznych. Wśród jeńców spotykał także księży, którzy żyli w tych samych warunkach, cierpiąc dodatkowo z tej racji, że nie mogli wykonywać swych kapłańskich funkcji⁴⁰.

W roku 1916, z inicjatywy ks. Łozińskiego, została utworzona specjalna Komisja Niesienia Pomocy Jeńcom, która rozpoczęła swą działalność wspólnie z Polskim Towarzystwem Pomocy dla Ofiar Wojny i Centralnym Komitetem Obywatelskim. Jego dziełem było również napisanie i wydanie książki *Manuale Capellanorum*, z której z pożytkiem mogli korzystać inni księża pracujący w Komisji. Zorganizował także rekolekcje w Rostowie dla jeńców kapłanów oraz zabiegał u władz obozowych i rządowych o zezwolenie na to, aby księża mogli w obozach sprawować swe funkcje, łącznie z duszpasterską opieką nad innymi więźniami⁴¹.

Sługa Boży – będąc więźniem w Moskwie – okazywał jako kapłan wielką troskę o innych współwięźniów. Postawą życzliwości i uczynności wprowadzał

³⁸ Por. T. Tararuj, *Życie i cnoty Sługi Bożego Zygmunta Łozińskiego*, Drohiczyn 1965, s. 138 (ADD sygn. XI/Mon mps).

³⁹ Por. T. Tararuj, *Życie i cnoty...*, dz. cyt., s. 140.

⁴⁰ Por. *Artykuły do procesu*, dz. cyt., s. 45.

⁴¹ Por. T. Tararuj, *Życie i cnoty...*, dz. cyt., s. 140.

w tę smutną rzeczywistość prawdziwe światło chrześcijańskiej miłości. Dzielił się z nimi paczkami, które otrzymywał od bliskich i znajomych, a przede wszystkim ukazywał wartość każdego ludzkiego życia. Wielu jego towarzyszy niedoli, dzięki takiej postawie mogło dożyć upragnionego dnia wolności. Jako biskup Mińska, Łoziński często interweniował u odpowiednich władz, by nie torturowano przy aresztowaniach i przesłuchaniach. Zwracał uwagę na godność człowieka, której nikt nie ma prawa deptać i w każdej sytuacji – nawet w więzieniu – powinno się ją uszanować⁴².

Szczególną troską i opieką kapłan powinien otoczyć chorych, słabych i starych. Biskup Łoziński miał piękny zwyczaj wstępowania do szpitala, gdzie godzinami przebywał z chorymi, dla których, bez względu na wyznanie, starał się być ojcem i przyjacielem. Przynosił im często drobne upominki, wypełniał – w miarę swoich możliwości – ich życzenia, ale nade wszystko troszczył się o ich potrzeby duchowe. Mówił im na temat sensu cierpienia, dobrego przygotowania się na śmierć i udzielał potrzebnych sakramentów. To powinno być największe pragnienie kapłana, aby cierpiącemu i będącemu w potrzebie bliźniemu przybliżyć Chrystusa i umożliwić spotkanie z Nim⁴³.

Wyjątkową troskę ojcowską o drugiego człowieka Łoziński wyrażał wobec swoich kapłanów i kleryków. W szczególnych sytuacjach był obecny przy operacjach księży, błogosławił lekarzom i personelowi medycznemu. Niejednokrotnie sam osobiście opiekował się chorym alumnem, dbał o to, aby w tych trudnych dniach nieść pociechę, pomoc materialną i duchową. Często przychodził do pokojów, by rozmawiać z klerykami, dowiadywał się o zdrowie, interesował się ich postępami w nauce, pytał, czy mają co jeść. Jeżeli były jakieś słuszne potrzeby, to starał się po ojcowsku im zaradzić⁴⁴.

Chcąc sprostać wielości i różnorodności trosk oraz problemów, aby móc dokładniej wnikać w ludzkie potrzeby i zainteresować się szczegółami czyjegoś życia oraz odpowiedzialnie wypełnić obowiązek czynnej miłości bliźniego, Biskup założył Towarzystwo Opiekuńcze „Caritas”⁴⁵ i Towarzystwo św. Wincentego a Paulo⁴⁶. Celem tych organizacji było włączenie wszystkich diecezjan do akcji miłosierdzia chrześcijańskiego, organizowanie i doskonalenie pracy charytatywnej we wszystkich parafiach rzymskokatolickich. W związku z tym Łoziński napisał:

⁴² Por. *Artykuły do procesu*, dz. cyt., s. 46.

⁴³ Por. J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup...*, dz. cyt., s. 331.

⁴⁴ Por. T. Tararuj, *Życie i cnoty...*, dz. cyt., s. 138.

⁴⁵ Por. Z. Łoziński, *Statut Katolickiego Towarzystwa Opiekuńczego „Caritas” diecezji pińskiej*, „Piński Przegląd Diecezjalny” 7 (1931) nr 14, s. 7.

⁴⁶ Por. tenże, *List do przewodniczącej Konferencji św. Wincentego a Paulo w Nowogródku*, „Piński Przegląd Diecezjalny” 3 (1927) n. 8, s. 6.

Nie należy zapominać o rzeczy bardzo ważnej: ręka nasza powinna być szczodra dla każdego, któremu trzeba udzielić jałmużny; ale pomoc, choćby tylko materialnie, to nie znaczy tylko dać grosz, strawę, odzienie albo inny przedmiot użytkowy. Tam, gdzie nie chodzi o chorych, słabych, o dzieci, pomoc materialna najważniejsza – to dać ubogiemu możliwość zapracowania na rzeczy niezbędne. Wszystkie więc organizacje charytatywne powinny się zająć gorliwie wyszukiwaniem pracy dla tych, co jej nie mają⁴⁷.

W relacjach do innych był zawsze pogodny i miły. Każdego ujmował swoją prostotą i dobrocią. W towarzystwie nie można było w nim zauważyć żadnej sztuczności, jakiegoś wyrachowania lub nieszczerości. Nikomu nie pochlebiał, z obowiązku niekiedy mówił gorzką prawdę, nawet najwyższym dygnitarzom w państwie⁴⁸.

Z wielką serdecznością i troskliwością opiekował się swoim wujem ks. Witoldem Czeczottem, który umarł na jego rękach w parę tygodni po śmierci ojca (24.01.1929). Były to straty dlań bardzo bolesne. Dał temu wyraz w liście pasterskim do duchowieństwa:

Łaski swe przywiązuje Bóg do wszystkiego, co nam posyła. Dla mnie nie minął rok ubiegły bez chwil bardzo bolesnych, kiedy po zgonie ojca mego tak szybko zmarł mi wuj, któregoście przeważnie znali, a któremuż tyle, a pod niejednym względem więcej zawdzięczam niż rodzicom; bo od dzieciennych lat był moim przewodnikiem i najczulszym opiekunem. Ale dzięki składam Bogu za ten smutek i za inne, równie jak za wszelkie radości, a wspominam tu o nim jedynie dla polecenia jeszcze raz pobożnej pamięci waszej, Synowie Ukochani, tych moich najbliższych, względem których mam tyle długów i tyle obowiązków niespełnionych, iż bez pomocy serc dobrych nie zdołam za nie wypłacić⁴⁹.

Miłość bliźniego nie kończyła się u Łozińskiego na pamięci o potrzebach doczesnych człowieka ani na pomaganiu innym w rozwiązywaniu trudności życia codziennego. Obok wspomnianej modlitwy za osoby grzeszne w intencji ich nawrócenia, Biskup w swoich pacierzach pamiętał o zmarłych, których dusze powierzał Bożemu miłosierdziu. Często odwiedzał groby swych diecezjan, patrzył czy są one należycie uporządkowane i czy nad każdą znajduje się krzyż. Wówczas klękał przy niektórych mogiłach i gorliwie się modlił, szczególnie za tych, o których być może najbliżsi zapomnieli⁵⁰.

⁴⁷ Z. Łoziński, *List pasterski o akcji charytatywnej*, „Piński Przegląd Diecezjalny” 7 (1931) n. 14, s. 4.

⁴⁸ Por. J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup...*, dz. cyt., s. 328.

⁴⁹ Z. Łoziński, *List pasterski do duchowieństwa*, „Piński Przegląd Diecezjalny” 6 (1930) n. 6, s. 1.

⁵⁰ Por. T. Tararuj, *Życie i cnoty...*, dz. cyt., s. 145.

Troskę o zmarłych biskup Łoziński wyrażał w zarządzeniach dotyczących proboszczów, którym przypominał o chrześcijańskiej potrzebie dbania o wygląd cmentarzy i uwrażliwiania parafian na zachowanie na nich należytego porządku. W jednym ze swoich listów pisał:

Na cmentarzach nieogrodzonych nie wolno grzebać. Na cmentarzach znajdujących się przy większych osiedlach, winny być kaplice i stróżówki. Wewnątrz cmentarze winny być utrzymane czysto i porządkie, poprzdzielane na części drogami i ścieżkami w prostych liniach. Na każdym cmentarzu należy zarezerwować jedną część dla grzebania dzieci ochrzczonych, zmarłych przed dojściem do używania rozumu. Oprócz tego z brzegu trzeba zostawić miejsce dla dzieci zmarłych bez chrztu, a także dla osób dorosłych, którym Kościół odmawia pogrzebu chrześcijańskiego. Wyłącznym gospodarzem na terenie cmentarza jest miejscowy ksiądz proboszcz, bez którego wskazówek i decyzji nie może się odbyć żadne pochowanie zmarłego na danym cmentarzu⁵¹.

Biskup do tego stopnia przepojony był nadprzyrodzoną miłością do człowieka – zarówno żyjącego, jak i umarłego – że w trosce o dusze czyścicowe uczynił akt heroicznej miłości, wyrzekając się dla nich wszystkich zasług płynących z uczynków za życia oraz rezygnując z wszelkich duchowych pomocy, a więc z modlitw i ofiar, składanych za niego po śmierci. Zaś w swoim testamencie, który był jego ostatnim listem pasterskim, prostymi słowami tak wyraził swoją troskę o bliźniego:

Jakżebych chciał, aby nikt z was nie zginął... Bardzo was kochałem i bardzo pragnąłem oddać za was życie swe całe... Byłem wam przyjacielem szczerym i oddanym, tym bardziej będę nim w życiu poza grobem⁵².

6. KAPŁAŃSKA TROSKA O OJCZYZNĘ

Lata duszpasterzowania biskupa Łozińskiego w diecezji mińskiej i pińskiej przypadły na czas odbudowy struktur państwowych po wielu latach niewoli. Był to okres między innymi wyborów do Sejmu i Senatu. Słudze Bożemu zależało na tym, aby w państwie katolickim, jakim była Polska, do obu izb ustawodawczych zostali wybrani ludzie, którym nauka chrześcijańska nie była obojętna i którzy budowaliby przyszłość narodu na fundamencie prawa Bożego.

Biskup, odpowiedzialny za Kościół i Ojczyznę, najpierw zwracał uwagę na obowiązek pójścia do wyborów dla tych wszystkich, którzy są przez prawo do tego uprawnieni. Kto się wstrzymuje od głosowania, ten nie przyczynia się do

⁵¹ Z. Łoziński, *List pasterski o pracy kapłańskiej*, s. 7.

⁵² Tenże, *Pośmiertny list odczytany na pogrzebie*, „Piński Przegląd Diecezjalny” 8 (1932) n. 4, s. 11-13.

wybrania dobrych posłów, a jednocześnie daje szansę powołania na ten ważny urząd osób niepożądanych. Każdy chrześcijanin, w tym także każdy kapłan, powinien być odpowiedzialny za to, kto będzie reprezentował jego sprawy i jak będzie się wywiązywał ze swoich obowiązków⁵³.

Posłowie wybrani przez katolików powinni być chrześcijanami, nie tylko z imienia, ale na każdym kroku swego życia. Będą oni zgodnie z prawem Bożym uchylać ustawy sprawiedliwe dla całego społeczeństwa, nie będą korzystali ze swej władzy, aby popierać tylko bliskich i znajomych, ale będą reprezentantami całego narodu⁵⁴. Kandydat na posła powinien być człowiekiem mocnego

[...] ducha i naturalnie rozumny, dostatecznie oświecony, bo inny jakże będzie w Izbie rozważał i mówił. Jeśli nie potrafi nawet dobrze słuchać i rozumieć, co mówią inni. Człowiek za mało rozgarnięty, a także człowiek słabego charakteru nie pójdzie za rozumnym słowem, ale pierwszemu lepszemu krzykaczowi da się obalamucić⁵⁵.

Chcąc usprawnić wybór najlepszych obywateli do parlamentu, Łoziński zachęcał do tworzenia w każdym okręgu katolickiego komitetu wyborczego, który przygotowałby listę kandydatów do Sejmu i Senatu oraz udzielił im niezbędnej pomocy. W sytuacji, kiedy będzie tworzona tzw. lista rządowa, katolicy powinni wszystko uczynić w tym kierunku, aby znaleźli się na niej osoby godne pełnego zaufania.

Biskup dopuszczał również i taką możliwość, że na liście katolickiej umieszcza się nazwisko osoby innego wyznania, o ile jest to kandydat o nieposzlakowanej opinii i przyniesie to korzyść całemu narodowi. Zachęcał w tym momencie, aby wszyscy byli otwarci na każde dobro i szlachetne zamierzenia, co jest wyrazem właściwie ukształtowanej postawy chrześcijańskiej⁵⁶.

W związku ze zbliżającymi się wyborami w roku 1930, sługa Boży – nie będąc obojętny na losy Ojczyzny – wystosował do wiernych odezwę, w której zdecydowanie zabrania katolikom głosować na listy stronnictw antykościelnych, na nazwiska apostatów i ludzi powszechnie znanych z niemoralnego prowadzenia się. W ten sposób chciał, aby społeczeństwo, w większości wyznania katolickiego, uniknęło niebezpieczeństwa, jakie mogłoby zagrażać ze strony osób pozabawionych właściwego patrzenia na świat i człowieka⁵⁷.

⁵³ Por. tenże, *Odezwa w sprawie wyborów*, „Piński Przegląd Diecezjalny” 6 (1930) n. 13, s. 1.

⁵⁴ „Nie będą myśleli, żeby jednych trzeba było kochać, a drugich nienawidzić lub uciskać, ale pamiętać będą, że wszyscy bliźni w prawach człowieka są równi. Dobrzy katolicy nie będą uważali, żeby pobyt w sejmie i senacie był tylko posadą, dającą dobre dochody, ale poczuwać się będą do pracy sumiennej i wyteżonej, która ma dać pożytek całemu państwu” (Z. Łoziński, *List pasterski w sprawie wyborów do Sejmu i Senatu*, „Piński Przegląd Diecezjalny” 4 (1928) n. 2, s. 2.)

⁵⁵ Z. Łoziński, *Odezwa w sprawie wyborów*, dz. cyt., s. 2.

⁵⁶ Por. Tenże, *List pasterski w sprawie wyborów do Sejmu*, dz. cyt., s. 5.

⁵⁷ Por. Tenże, *Pismo do duchowieństwa w sprawie wyborów*, „Piński Przegląd Diecezjalny” 6 (1930) n. 14, s. 1.

Kiedy parlament został wybrany, a w jego skład weszły różnej orientacji stronnictwa, Łoziński zwrócił uwagę na konieczność współpracy między nimi. Oczywiście, partia katolicka stojąca na gruncie nauki chrześcijańskiej nie mogła zgodzić się na żadną uchwałę, która byłaby w sprzeczności z jej programem. W sprawach zaś drugorzędnych, nie naruszających istotnych postulatów nauki katolickiej, zachęcał do kompromisów, aby uniknąć zbędnych nieporozumień i konfliktów⁵⁸.

We właściwym patrzeniu na odpowiedzialność obywatela, kapłana za Ojczyznę, zdaniem Biskupa, niepoślednią rolę odgrywa dążenie do zgody. Dla narodu stanowi to pewne wezwanie, z tej racji, że Polacy powszechnie postrzegani są jako ci, którzy skłonni są do niezgody i waśni. Najwyższym dobrem, które mogłoby postawić tamę wszelkim zatargom i poderwać do współpracy wszystkie warstwy społeczne oraz przedstawiciele różnych partii politycznych, jak twierdził Łoziński, jest dobrze pojęta miłość Ojczyzny⁵⁹.

Sługa Boży przypominał, aby nie mylić zamiłowania do zgody z kompromisem wobec zła i ludzkiej przewrotności. Nie każda głoszona opinia, nie każde postępowanie może być przyjęte w imię tolerancji, gdyż w ten sposób taką postawą prowadzi się do zrelatywizowania podstawowych wartości moralnych. Łoziński, wypowiadając się na ten temat, podkreślał, że

[...] metody posługujące się środkami niemoralnymi, teorie głoszące uprawnienie zbrodni, muszą być tak samo stanowczo i głośno potępione, jak każdy zły czyn, a nawet jeszcze stanowczej i głośniejsze, bo czyn konkretny jest zjawiskiem wypadkowym i muszą być w nim z reguły uwzględniane okoliczności łagodzące sąd o jego sprawcy, zaś w teorii i metodzie, rozważanej zasadniczo nic złego łagodzi⁶⁰.

Biskup bardzo często wypowiadał się na temat Ojczyzny, jej trosk i problemów, interesował się tym, co w danej chwili nurtowało polskie społeczeństwo. Uważał, że każdy duchowny ma prawo, na równi z innymi obywatelami, mieć swoje przekonania polityczne i wypowiadać je głośno. Twierdził również, że wykształcenie księży pozwala na szersze spojrzenie na rzeczywistość niż to jest w przypadku przeciętnych ludzi świeckich. Nikt z hierarchów Kościoła nie zamierza w swoich orędziach pasterskich wchodzić w kompetencje władz państwo-

⁵⁸ „[...] bardzo szkodliwą jest rzeczą, kiedy w sejmie lub senacie wadzą się partje i z nieprzełamanem zacietrzewieniem upierają się każda przy własnych wymaganiach, bynajmniej nie w obronie zasad nienaruszalnych, ale w rzeczach drugorzędnych, które mniejsza mają wagę niż zgoda. Jeszcze gorzej jest gdy ten upór rodzi się z prywaty: kłócącym nie chodzi o dobro publiczne, ale o powagę lub wygodą własnej partii” (Z. Łoziński, *List pasterski w sprawie wyborów do Sejmu*, s. 3).

⁵⁹ Por. Z. Łoziński, *Chrześcijańska miłość Ojczyzny i praca narodowa*, Gniezno 1919, s. 97.

⁶⁰ Tamże, s. 101; por. także Z. Domański, *Biskup Z. Łoziński. Wspólna Sprawa*, Nieśwież 1932, n. 7, s. 1.

wych i przykładowo zmieniać ordynację wyborczą, wyznaczać, ilu ma być w Polsce ministrów, czy jaki traktat handlowy rząd powinien podpisać z Niemcami. Do tego Kościół nie jest powołany.

Inaczej sprawa wygląda – jak zauważa Łoziński – gdy chodzi o ustalenie czy przykładowo dana uchwała jest zgodna z prawem Bożym, czy metoda postępowania władz państwowych nie stoi w sprzeczności z moralnością chrześcijańską. Odpowiedzi na powyższe zagadnienia należy szukać w nauce Kościoła, którego obowiązkiem jest ukazywać otaczającą rzeczywistość w świetle orędzia ewangelicznego⁶¹.

7. KAPŁAN ZATROSKANY O DZIEŁO MISYJNE KOŚCIOŁA

Biskup Łoziński, myśląc o rozwoju Kościoła, nie mógł obojętnie przejść obok kwestii zaangażowania kapłanów i wiernych świeckich w dzieło misyjne Kościoła. Poza własnym uświęceniem pragnął stale, aby wszyscy ludzie poznali w Jezusie Chrystusie prawdziwego Boga. Nie zapominał on o nakazie Zbawiciela: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu* (Mk 16,15).

Biskup, akcentując potrzebę otwarcia się na sprawy misji, zwrócił uwagę na czystość intencji. Przestaje ona być klarowna,

[...] skoro nie kierujemy swego czynu do celu właściwego. Celem właściwym ostatecznym jest zawsze chwała Boża. W pracy zaś misyjnej bliższym celem może być tylko dobro dusz, a pobudką miłość Kościoła⁶².

Sługa Boży, kształtując swoją i innych postawę misyjną, kładł nacisk na miłość do Boga. W jednym ze swoich pism zaznaczył:

Przecie najpierw miłość Boga powinna obudzać w duszach waszych pragnienie, aby Pan i Ojciec nasz Przedwieczny był przez wszystkich znany, czczony i kochany, i aby wszyscy spełniali Jego wolę⁶³.

Człowiek, który pozna i pokocha Chrystusa, uczyni wszystko, aby tym wspałym Darem podzielić się z innymi, tym bardziej, iż Bóg sam tego pragnie.

Sługa Boży akcentował potrzebę kontaktu kapłana z ludźmi niewierzącymi lub wyznającymi inną wiarę. Łoziński bardzo chętnie prowadził rozmowy na tematy wiary z ludźmi inaczej myślącymi, wypożyczał im teologiczne książki, aby w ten sposób przybliżać Prawdę. Nigdy nie narzucał się z tym, ale na wzór Chry-

⁶¹ Por. Z. Łoziński, *List pasterski w sprawie wyborów do Sejmu*, dz. cyt., s. 4.

⁶² Tenże, *Metoda pracy misyjnej wśród prawosławnych*, w: *Pamiętnik II Konferencji Kapłańskiej w sprawie unji kościelnej w Pińsku (1,2 i 3/IX 1931)*, Pińsk 1931, s. 93.

⁶³ Tenże, *Orędzie pasterskie*, dz. cyt., s. 5.

stusa starał się zawsze proponować i taką drogę zalecał wszystkim chrześcijanom, którym na sercu leżała sprawa misji⁶⁴.

Osoba wierząca, angażując się w dzieło misji, musi dostrzec, jak wielka różnorodność religii istnieje na całym świecie. Łoziński zwrócił uwagę na ciekawą rzecz, a mianowicie, że

[...] różnorodność religii dzieli ludzi, nie łączy; bluźnierstwem jest twierdzić, że wszystkie religie trzeba jednakowo szanować. Kto tak mówi, ten żadnej religii nie ma i nie szanuje. Religja jest związkiem człowieka z Bogiem; religię prawdziwą możemy mieć tylko od Boga; a Bóg dał i mógł dać tylko jedną religię⁶⁵.

W związku z tym widząc, że ktoś błędzi, nie należy urażać jego uczuć religijnych, ale z wielką delikatnością i dobrocią trzeba ukazywać prawdy wiary, które wyznaczają wieczny cel, nadają sens codziennemu życiu oraz kształtują właściwą postawę moralną⁶⁶.

Słowa apelu o autentyczne świadectwo, Łoziński w szczególności kierował pod adresem tych, którzy bezpośrednio pracują na misjach. Mówił, że

[...] misjonarze nawracają pogan więcej swą cnotą niż słowem. My tu żyjemy wśród większości niekatolickiej; patrzą na nas miliony prawosławnych i b. wielu żydów, trochę też mahometan. Czy w nas zawsze widzą tę świętość, która przystoi uczniom Chrystusa Pana, wykarmionym i wychowanym przez Kościół Boży? Ile razy spostrzegają, że nie lepiej, ale może gorzej nieraz żyjemy niż innowiercy, niż żydzi i poganie, tyle razy gorszymy ich, zniechęcamy ich do naszej wiary; zamiast nawracać, odpychamy od Kościoła i Chrystusa⁶⁷.

Biskup Łoziński zdawał sobie sprawę z tego, że nie każdy chrześcijanin jest powołany do pracy na misjach, natomiast wszyscy w różnym stopniu powinni być za to dzieło odpowiedzialni. W pierwszym rzędzie ta troska wyraża się w modlitwie, która niejako przynagla Boga do działania. W tej intencji Biskup, przepełniony troską o jedność i rozwój Kościoła, ułożył następującą modlitwę:

Abyś wszystkich błędzących do jedności Kościoła przywołać i niewiernych wszelkich do światła ewangelji doprowadzić raczył, prosimy Cię, Panie⁶⁸.

⁶⁴ Por. J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup...*, dz. cyt., s. 436; por. także L. Łomacki, *Zeznanie o cnotach, opinii świętości, łaskach i wstawiennictwie ś.p. Księdza Biskupa Zygmunta Łozińskiego*, s. 1 (ADD sygn. IV/ Ps mps).

⁶⁵ Z. Łoziński, *Orędzie pasterskie*, dz. cyt., s. 6.

⁶⁶ „Ale właśnie dobroć twoja dla bliźniego ma cię pobudzać, abyś pragnął go oświecić, wprowadzić go z ciemności, wyzwolić z błędu, uwolnić od niebezpieczeństw, pokazać mu drogę łaski Bożej, spokoju ducha i wiecznego zbawienia”, (tamże; por. także Jan Paweł II, *Ut unum sint*, n. 36).

⁶⁷ Z. Łoziński, *Orędzie pasterskie*, dz. cyt., s. 7.

⁶⁸ Tamże.

Biskup podkreślał, że obok modlitwy potrzebne są środki materialne, aby praca misyjna przynosiła oczekiwane rezultaty. Misjonarze muszą nie tylko budować Kościoły i kaplice, ale także szkoły, szpitale, przytułki i sierocińce. Powinni mieć pieniądze, aby kupić potrzebne ubrania i lekarstwa dla najbardziej potrzebujących. Znaczna część tych wydatków

[...] musi być pokryta z jałmużn, zbieranych w krajach chrześcijańskich. Nikomu więc z nas nie wolno uważać siebie za wolnego od ofiarności dla misyj⁶⁹.

Wielkie dzieła wymagają dużej ofiary, nie tyle może pieniędzy, co przede wszystkim duchowej. Wierny uczeń Chrystusa z radością podejmuje wezwania, jakie Pan przed nim stawia. Problemy związane z prowadzeniem pracy misyjnej wymagają od chrześcijanina postawy głębokiego zaufania Bogu oraz dostrzegania potrzeby cierpienia w budowaniu świata na zasadach ewangelicznych⁷⁰. Pracując na misjach, chrześcijanin głosi Chrystusa razem z Jego krzyżem. Ta ofiara wpisana jest w tożsamość każdego ucznia Jezusowego. Nie ma prawdziwego chrześcijaństwa, nie ma autentycznego propagowania nauki Chrystusa Pana bez krzyża, który prowadzi do zwycięstwa nad grzechem i otwiera drogę ku zmartwychwstaniu⁷¹.

Na terenie diecezji pińskiej, której biskupem był Łoziński, mieszkał duży procent ludności żydowskiej. Sługa Boży cieszył się ich wielkim szacunkiem⁷². Ile razy przyjeżdżał do jakiegoś miasteczka na wizytację kanoniczną, prawie zawsze witała go również delegacja żydowska, która w Biskupie widziała męża Bożego. Nie szukał on jednak popularności za cenę przemilczenia prawdy. Mówił ją z całą otwartością wskazując na zło, któremu żydzi ulegli, mówił o Jezusie Chrystusie przez nich odrzuconym, chociaż wielokrotnie był On zapowiadany w Starym Testamencie Mesjaszem, oczekiwanym przez naród żydowski⁷³.

Troska o zdobycie żydów dla Chrystusa zaprzętała umysł Biskupa nieustannie⁷⁴. W związku z tym – w czasie kazania wygłoszonego podczas procesji ku

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Z. Łoziński, *List pasterski o pracy kapłańskiej*, dz. cyt., s. 7.

⁷¹ Por. tenże, *List pasterski w sprawie poświęcenia się Najświętszemu sercu Jezusowemu*, „Piński Przegląd Diecezjalny” 3 (1927) n. 11, s. 4.

⁷² Por. K. Niemira, *Zeżnanie o cnotach, opinii świętości i cudach*, w: *Zeżnania o życiu, cnotach i opinii świętości*, w: *Zeżnania świadków z życia Księdza Zygmunta Łozińskiego biskupa pińskiego zebrane przez ks. K. Dobrzyckiego. Zeżnania najważniejsze*, s. 2 (ADD sygn. XI/Mon mps).

⁷³ „Oto nazywamy was właśnie także ludem wybranym; wiemy, jak szczególną i czułą opieką otoczy was Bóg od kolebki waszej, tj. od dnia wezwania ojca waszego Abrahama poprzez czasy patriarchów, Mojżesza, sędziów i królów waszych... Wiemy do jakich rzeczy was powołał, jakie dał wam obietnice... Czyż nie wyciągał Bóg rąk swoich do was, jak dobry ojciec, by was ratować, aby was przyciągnął do siebie, przygarnął do serca. Aleście byli głusi na jego głos, zajęci własnymi myślami i wyrachowaniem, oddani grzechom, a więc buntowi, urągający Panu” (Z. Łoziński, *Oto nazywamy Was...*, dz. cyt., „Dzwony Poleskie” (1926) n. 3, s. 3).

⁷⁴ Por. M. Machejek, P. Naruszewicz, *Compendium disquisitionis de vita et virtutibus*, w: *Con-*

czci Najświętszego Serca Jezusowego, 13 czerwca 1926 roku, zwrócił się do nich:

Usłyszcie głos miłości Bożej, miłości tego Boga, którego przecie uznajecie i czcicie, waszego i naszego Jehowy, jedyne Boga ojców naszych i waszych, który wszystko stworzył i wszystkich przyjdzie sądzić. Dzisiaj nie staniecie się chrześcijanami, ale wołajcie do Pana, aby wam ukazał Oblicze swe najświętsze i Prawdę swoją⁷⁵.

Biskup Łoziński zdawał sobie sprawę z trudności, na jakie napotka każda praca w kierunku nawracania ludności żydowskiej. To nie tylko brak ludzi odpowiednio przygotowanych do takiej pracy, ale także powszechnie znany upór żydów, przywiązanych bardziej do Talmudu niż do Pisma Świętego. Mimo to starał się, aby pracy misyjnej na tym polu nie zaniedbywać. W tym celu między innymi sprowadził konwertytę żydowskiego Pistola, który w seminarium pińskim wygłosił kilka odczytów o Talmudzie i o jego stosunku do nauki chrześcijańskiej. Korzystając z tych konferencji, księża profesorowie prowadzili naukowe dyskusje z inteligencją żydowską⁷⁶.

Biskup uruchomił przy kurii diecezjalnej referat dla spraw misyjnych. Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary zorganizowane w diecezji w roku 1931 w krótkim czasie funkcjonowało w 60 parafiach, skupiając w swych szeregach ponad 5, 5 tysiąca członków i prowadząc uświadamiającą pracę o misjach. Księża pracujący w szkołach gromadzili licznie dzieci w Papieskim Dziele Dzieciństwa Pana Jezusa, propagując przy ich pomocy potrzebę codziennej modlitwy za dzieło misji, a szczególnie w intencji powołań misyjnych. W diecezji funkcjonowały również: Związek Misyjny Duchownych, Towarzystwo Misyjne, Koło Unijne oraz Papieskie Dzieło św. Piotra Apostoła. Ruch misyjny prowadzony w wielu parafiach rozszerzał w sercach ludzkich miłość chrześcijańską, przyzwyczajał lud do bezinteresownej ofiarności i do zajmowania się sprawami Kościoła⁷⁷.

*

Łoziński jako kapłan i biskup nie ukrywał, że życie chrześcijańskie jest nieustannym wspinaniem się na wyżyny. W tym procesie niezastąpioną rolę odgrywa spotkanie z Chrystusem Eucharystycznym, który wspiera szlachetne dążenia swoją łaską. Biskup, akcentując potrzebę częstej adoracji Boga, wskazuje na prawdziwe źródło miłości, dzięki któremu człowiek we właściwym świetle będzie nawiązywał relacje z otoczeniem. Biskup Łoziński zdawał sobie sprawę

gregatio de Causis Sanctorum. Romana seu Pinsken. Canonozationis Servi Dei Sigismondi Lozinski ep. Minscen et pinsken (1870-1932). Positio super virtutibus, Roma 1990, s. 25.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Por. J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup...*, dz. cyt., s. 444.

⁷⁷ Por. T. Tararuj, *Życie i cnoty...*, dz. cyt., s. 183; por. także J. Wasilewski, *Ksiądz Biskup...*, dz. cyt., s. 440.

z tego, że każdy człowiek narażony jest na różne niebezpieczeństwa duchowe, z których nie zawsze potrafi wyjść obronną ręką. Dlatego jak najgoręcej zachęcał do uczestnictwa w sakramencie pojednania, przy którym mocno akcentował postawę szczerości wobec własnego postępowania.

Obowiązkiem każdego kapłana jest troska o drugiego człowieka, szczególnie tego, który znajduje się w jakiegokolwiek potrzebie. Stosunek do innych jest najlepszym sprawdzianem naszej wiary. W odniesieniu do bliźniego – bp Łoziński zawsze podkreślał wielką godność człowieka, odkupionego przez Syna Bożego.

Posługa kapłańska powinna także uwzględniać dojrzałą odpowiedzialność za Ojczyznę, w której życie rodzinne, społeczne i polityczne będzie bazowało na wartościach ewangelicznych. Odpowiednia relacja między Kościołem i państwem nie może uniemożliwiać duszpasterskiej działalności Kościoła, czyli troski o zbawienie wiernych.

Łoziński, mając na uwadze ówczesną sytuację chrześcijan i słowa Chrystusa o jedności, wiele energii poświęcił zbliżeniu katolików do prawosławia i uregulowaniu spraw wyznawców obrządków wschodnich, a także działalności misyjnej Kościoła, która ma nieść naukę o zbawieniu wszystkim narodom.

Na zakończenie niech słowa wyjęte z testamentu Łozińskiego będą świadectwem jego wielkiej troski o zbawienie bliźniego na drodze kapłańskiego posługiwania:

Jakżebych chciał, aby nikt z was nie zginął... Bardzo was kochałem i bardzo pragnąłem oddać za was życie swe całe... Byłem wam przyjacielem szczerym i oddanym, tym bardziej będę nim w życiu poza grobem⁷⁸.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel ist über die priestliche Arbeit unter der Anleitung von Bischof Zygmunt Łoziński (1870–1932). Die Basis aller Aktivitäten des Priesters ist eine enge Beziehung mit Jesus Christus. Typische Aufgaben eines Priesters das: Gebet, Anbetung des Allerheiligsten Sakraments, Feier der Sakramente, predigen. Begegnung mit Gott lehrt uns die richtige Einstellung zu anderen Menschen (Nächstenliebe). Eine wichtige Aufgabe des Priesters ist auch ein Anliegen für das Vaterland und die Einheit der Kirche.

Schlüsselworte

Bischof Łoziński, Gebet, Verkündigung Wort Gottes, Nächstenliebe, Heimatliebe, Einheit Kirche

⁷⁸ Z. Łoziński, *Pośmiertny list odczytany na pogrzebie*, s. 11-13.

ANDRZEJ SZAFULSKI

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Moralne zagadnienia pracy trenera sportowego

The Moral Issues of the Work of a Sport Coach

Trenerzy sportu wyczynowego zwykle otaczani są wielką społeczną estymą, a ich zawód należy do najlepiej opłacanych. Jako autorzy sukcesów sportowych są bardzo popularni i lubiani, jednak w chwili, kiedy ich podopieczni przegrywają, biorą na siebie niemal pełną odpowiedzialność za ich wyniki¹. Pod adresem ich pracy, stosowanych metod i środków kierowane są liczne zarzuty. Często stają się bohaterami afer i zasiadają na ławie oskarżonych. Warto zatem dokonać próby przedstawienia istoty tego zawodu i wynikających z niego zadań. Na tle nakreślonego ideału zrozumiała będzie niegodziwość stosowanych metod i środków trenerskich. Na zakończenie podamy wnioski i postulaty.

1. TRENER I JEGO ZADANIA

Od najdawniejszych czasów dorośli z pokolenia na pokolenie przekazywali dzieciom nabyte umiejętności. Gdy ich ogólna sprawność została opanowana, nagrodą był udział w polowaniu z dojrzałymi mężczyznami². Edukację ateńską charakteryzowała idea kalokagathii. Ćwiczone różne umiejętności, jednak na pierwszym planie stawiano doskonalenie sprawności fizycznej³. Rzym i jego system wychowawczy różnił się znacznie od greckiego. W szkole rzymskiej wycho-

¹ Park Edukacja, *Trener*, <http://gazetapraca.pl/gazetapraca/1,74896,2973698.html> [dostęp: 07-01-2011].

² M. Ordyłowski, *Historia kultury fizycznej*, Wrocław 2000, s. 9; por. W.K. Osterloff, *Historia sportu*, Warszawa 1976, s. 15.

³ J. Lipiec, *Kalokogathia*, Wrocław – Kraków 1988, s. 7.

wanie fizyczne miało znaczenie pragmatyczne i polegało na przygotowaniu młodzieńca do służby wojskowej⁴.

Z zawodem trenera mamy zatem już do czynienia w czasach antycznych. Wówczas to, w czasie szerzenia się igrzysk sportowych i walk gladiatorów pojawiła się osoba, którą zwykliśmy określać mianem trenera⁵. W średniowieczu, podczas nabywania *kindersztuby*, synów szlacheckich przygotowywano nie tylko do czynnego udziału w życiu towarzyskim dworu, ale także do pojedynkowania się na turniejach rycerskich⁶. Z czasem, na dworach królewskich i książęcych zaczęli funkcjonować trenerzy fechtunku albo tenisa. W obecnej dobie odnośne przepisy stanowią, że zorganizowane zajęcia w zakresie sportu mogą prowadzić wyłącznie osoby posiadające kwalifikacje trenera lub instruktora sportu.

Coraz częściej mianem trenera określa się nie tylko trenerów sportowych, ale i specjalistów od wszelkich szkoleń. Cechą charakterystyczną ich profesji jest umiejętność motywowania zespołu lub pojedynczych osób oraz zdolności dydaktyczne. Stąd też coraz częściej można się spotkać z takimi pojęciami jak: trener biznesu⁷, trener osiedlowy, trener sprzedaży, trener szkolenia zawodowego, trener pracy, trener moderator, trener grupowy czy trener osobisty⁸.

Ograniczając się jednak do tematyki moralnej zagadnień pracy trenera sportu wyczynowego trzeba stwierdzić, że pojęcie to odnosi się do „specjalisty”, który oprócz wiedzy zawodowej posiada wiarę w wartość swej działalności pedagogicznej. Kieruje bowiem całokształtem przygotowań zawodnika lub drużyny do zawodów. Opracowuje plan i metodę treningu, założenia taktyczne i kalendarium startów, a w sportach zespołowych prowadzi także drużynę podczas meczu⁹. Wpływając na poczynania sportowca, odwołuje się do jego sfery uczuciowej w celu pozyskania przychylności dla uprawianej dyscypliny sportu i pozytywnego stosunku do wysiłku, który jest niezbędny do uzyskania sukcesów społecznie aprobowanych. Jest on

[...] pedagogiem, który opierając się na humanistycznych treściach wychowania, kształcenia i etyki swego zawodu przygotowuje sportowca do życia w społeczeństwie oraz do osiągania sukcesów na miarę jego możliwości¹⁰.

⁴ Sposób kształtowania ówczesnego społeczeństwa określała dewiza rzymskiego poety Juwenalisa (II wiek p.n.e.) „Mens sana in corpore sano” – w zdrowym ciele zdrowy duch. Por. M. Ordylowski, *Historia kultury fizycznej*, dz. cyt., s. 52.

⁵ Por. M. Michalik, *Kronika sportu*, Warszawa 1993, s. 47.

⁶ Tamże, s. 63.

⁷ P. Koziejewska, *Trener biznesu*: <http://biznes.interia.pl/praca/aktualnosci/news/trener-biznesu,1211057,4204> [dostęp: 07-01-2011].

⁸ <http://www.mojtrener.pl/> [dostęp: 07-01-2011].

⁹ *Mała encyklopedia sportu*, red. A. Kościelniak, Warszawa 1986, cz. 2, s. 573.

¹⁰ Z. Naglak, *Metodyka trenowania sportowca*, Wrocław 1999, s. 23. Por. M. Wojtakajtis, R. Wojtakajtis, M. Ryszkowski, *Wychowawcze aspekty pracy trenera w opinii zawodników szkół*

Trener jest tą osobą, która na podstawie swej wiedzy fachowej oraz zdobytego doświadczenia odpowiada za

[...] udoskonalenie sportowej sprawności powierzonych mu zawodników, przygotowanie ich do zawodów i doradzanie im podczas trwania konkurencji¹¹.

Jest on utożsamiany z

[...] fachowcem umiejącym skutecznie prowadzić sportowca do przyszłych sukcesów,

oczywiście przy jego czynnej współpracy. Trener zatem to ten, który przy

[...] współpracy ze sportowcem programuje i organizuje proces jego odnowy biologicznej i psychicznej, kieruje teoretycznym przygotowaniem sportowca, dba o jego rozwój kultury osobistej, nadzoruje postęp w edukacji szkolnej sportowca oraz dba o higieniczny tryb jego życia¹².

Odkąd sport stał się zawodem, trener jest osobą niezbędną w przygotowaniach i występach wszystkich sportowców. Kontroluje i obiektywnie ocenia postępy zawodnika w treningach oraz na zawodach. Opracowuje i stosuje jak najskuteczniejsze metody treningowe. Niewątpliwie powinien być świadom możliwości organizmu zawodnika oraz technik treningowych. Jest też osobą dyscyplinującą zawodnika, na bieżąco korygującą jego błędy i planującą jego karierę. Jest również jego partnerem – pomaga w koncentracji i wspiera go¹³. Trener winien być osobą bliską zawodnikowi, a zarazem stanowić dla niego autorytet, kimś, komu zawodnik zawsze może zaufać, mimo stawianych mu dużych wymagań, mobilizując go często do największego wysiłku. Ma też stanowić silne oparcie i pomoc dla swojego zawodnika w momentach zwątpienia. Stąd też, oprócz wszechstronnej wiedzy fachowej, dobry trener musi cechować się zdolnościami organizacji, komunikacji z otoczeniem społecznym, wysokim poziomem etycznym i umiejętnościami pedagogicznymi, które w znacznej mierze zaliczyć trzeba do jego cech osobowościowych¹⁴.

Głównym celem pracy trenera jest przygotowanie zawodnika lub drużyny do tego, aby uzyskać jak najlepszy wynik. Stąd też do jego zadań należy m.in. opracowanie i stosowanie najskuteczniejszych metod treningowych, szkolenie taktycz-

mistrzostwa sportowego: <http://www.profesor.pl/publikacja,2840,Artykuly,Wychowawcze-aspekty-pracy-trenera-w-opinii-zawodnikow-szkol-mistrzostwa-sportowego> [dostęp: 28-12-2010].

¹¹ K. Heinemann, *Wprowadzenie do socjologii sportu*, Warszawa 1989, s. 118.

¹² K. Kurzawski, *Współpraca między trenerem a sportowcem*: http://www.pzss.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=120%3Akurzawski-k-wspopraca-midzy-trenerem-a-sportowcem&catid=14%3Abiblioteka-trenera&Itemid=91 [dostęp: 02-11-2010].

¹³ Tamże; por. R. Żukowski, *Zawód i praca trenera*, Warszawa 1989.

¹⁴ J. Zieliński, *Trener sportowy we współczesnym świecie*, „Gimnazjon. Czasopismo Wyższej Szkoły Trenerów Sportu” 1 (2009) n. 1, s. 12.

ne, kontrola i ocena postępów zawodnika zarówno podczas treningów, jak i na zawodach, korygowanie błędów, planowanie kariery, planowanie szczytów formy z uwzględnieniem kalendarza startów, planowanie odnowy biologicznej itd.

Aby trener mógł sprostać stawianym mu zadaniom, z konieczności musi wejść we współpracę z osobami wspomagającymi go. Chodzi tu o korzystanie z pomocy innych trenerów i wysoko wyspecjalizowanych fachowców z innych dziedzin, tj. lekarzy, fizjologów, psychologów, fizjoterapeutów i menedżerów¹⁵.

2. NIEGODZIWOŚĆ ŚRODKÓW I METOD TRENERSKICH

Znane są powszechnie negatywne zjawiska występujące w sporcie, szczególnie wyczynowym, ale nie tylko. Chodzi o kaperownictwo, rekordomanie, nadmierne obciążenia treningowe i brutalizację zachowań zawodników i wiele innych. Przy kaperownictwie mamy do czynienia z przekupstwem sportowca innego klubu. Trener, widząc młodego, dobrze zapowiadającego się sportowca, namawiania go do ucieczki z macierzystego klubu lub związku sportowego do drużyny, którą on się opiekuje, w zamian obiecując lepsze warunki do treningu i inne apanaże.

Często ten proceder kończy się źle dla sportowca. Trener w składzie swej drużyny pragnie mieć zawodnika już ukształtowanego i przygotowanego do „bicia rekordów”. Gdy zaś nie spełnia tych oczekiwań, jest marginalizowany i w hierarchii ważności zawodników schodzi na drugi plan. Zatem przejście sportowca do innego klubu winno się dokonać na drodze transferu, który jest cywilizowaną formą pozyskiwania zawodników, i za obopólną zgodą wszystkich zainteresowanych osób. Jest też gwarancją dotrzymania warunków transferu.

Pamiętać trzeba, że trener jest pedagogiem, który opierając się na humanistycznych treściach wychowania, kształcenia i etyki zawodu, przygotowuje sportowca do życia w społeczeństwie oraz osiągania sukcesów na miarę jego możliwości. Kierowanie treningiem sportowca jest działaniem polegającym zarówno na wywołaniu korzystnych zmian jego cech osobowych, jak i na przeciwstawianiu się występowaniu zmian niepożądanych¹⁶. Stąd też trener nie powinien ulegać przesadnej rekordomanii. Ta bowiem nie liczy się z możliwościami sportowca, z jego bezpieczeństwem i zdrowiem. Wręcz przeciwnie, żąda nadmiernego obciążenia treningowego, często wspomaganego niedozwolonymi środkami farmakologicznymi¹⁷.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Z. Naglak, *Metodyka trenowania sportowca*, Wrocław 1999, s. 50.

¹⁷ W latach 1960-67 w świecie zanotowano około 40 śmiertelnych wypadków będących wynikiem stosowania środków dopingujących. Por. R. Dzierżanowski, *Historia dopingu farmakologicznego*, w: *Doping*, red. S. Kozłowski, Warszawa 1980, s. 44.

Doświadczony trener nie może powiedzieć, że stosowanie dopingu farmakologicznego przez konkretnego sportowca odbywa się bez jego wiedzy. Tym samym bierze on na siebie, jeśli nie prawną, to moralną odpowiedzialność za dalsze losy sportowca pozostawionego jego opiece. Po zakończeniu kariery sportowej podopieczni trenerów zdradzają tajemnicę, że byli wprost zmuszani do stosowania dopingu farmakologicznego. Nie byli przy tym informowani o ich działaniu i skutkach ubocznych, natychmiastowych czy też ujawniających się w latach późniejszych¹⁸. Trenerzy lub ich asystenci bywają także oskarżani o stosowanie „anty-dopingu”. Odbywa się to potajemnie wobec drużyny przeciwnej czy innego zawodnika w celu wywołania problemów żołądkowo–zdrowotnych, osłabienia jego kondycji lub całkowitego wyeliminowania z zawodów¹⁹.

Trenerzy ponoszą także odpowiedzialność, jeśli nie wprost, to pośrednio, za agresywne zachowanie zawodników, przejawy braku kultury, brutalność i różne ekscesy, które często przenoszą się na obserwujących zawody widzów, czyli tzw. kibiców sportowych. Ogólnie rzecz biorąc, agresja ta jest wywołana złym przygotowaniem sportowców do zawodów²⁰. Może ona być i często jest także wynikiem stosowanego dopingu farmakologicznego²¹. Niekiedy również za wiedzą i pozwoleniem trenera, w celach dopingu stosowany bywa „doping ciężowy”. Kobiety na 2–3 miesiące przed zawodami pozwalają się zapłodnić po to, aby na czas zawodów uzyskać szczyt formy fizycznej zdeterminowany zmianami fizjologicznymi okresu ciąży, aby po zawodach, najczęściej pozbyć się jej²².

Nie bez wpływu na wychowanków pozostaje osobiste życie trenera i jego prywatny stosunek do zawodnika²³. Trener, oddziałując na sportowca, odwołuje się do sfery uczuciowej w celu pozyskania przychylności dla uprawianej dyscypliny sportu i pozytywnego stosunku do wysiłku. Właściwie ułożona współpraca pomiędzy sportowcem i trenerem powinna mieć wpływ na rozwiązanie sytuacji decyzyjnych powstających podczas dokonywania świadomych wyborów celów i realizowania zadań wychowawczych i szkoleniowych. W trakcie procesu tre-

¹⁸ Po 1989 Niemcy przejęli trenerów z byłej NRD z ich „zdolnościami dopingującymi”. Pięciu z nich w kwietniu 2009 r. przyznało się, że partycypowali w narodowym planie dopingu kierowanym przez policję polityczną STASI. Por. *Quand Andreas Krieger s'appelait Heidi, sur les podiums de la RDA*, w: *Dépêche de l'Agence Française de Presse (AFP)*, 27 octobre 2009; *Les sportifs américains utilisaient des stéroïdes anabolisants en 1988*, w: *Dépêche de l'Agence Française de Presse (AFP)*, 16 avril 2003.

¹⁹ „Pérou: 44 joueurs s'évanouissent après avoir bu de l'eau donnée par l'adversaire”, w: *Dépêche de l'Agence Française de Presse (AFP)*, Lima, 18 octobre 2010.

²⁰ S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 377.

²¹ Por. B. Karolak-Biernacka, *Agresja w sporcie*, „Kultura Fizyczna” (1994) nr 5-6, s. 12.

²² W. Skarbek, *Dylematy współczesnego sportu*, „Kultura Fizyczna” (1989) nr 7-8, s. 2. W tym miejscu można pytać: czy nie są to „nowe plagi przybierające nieznaną dotąd formę i niepokojące rozmiary”? Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 3.

²³ W. Rutkowski, *Rola zawodowa i styl życia trenera*, „Sport Wyczynowy” (2001) nr 11, s. 67-71.

ningowego powstają różnorodne interakcje pomiędzy trenerem i sportowcem, bowiem do osiągnięcia wysokich wyników potrzebna jest wzajemna współpraca. Nie może ona jednak przekroczyć pewnych moralnych granic. Trener etycznie poprawny potrafi zbliżyć się do powierzonych sobie sportowców, ale również zachować właściwy dystans. Coraz częściej bowiem pod adresem trenerów kierowane są oskarżenia o zbytnią poufałość lub nawet o wykorzystywanie seksualne²⁴.

Trzeba zauważyć bezwzględną komercjalizację sportu, traktowanie go coraz częściej jako źródło wielkich dochodów i pole do niegodnych manipulacji, przez które odbywa się pogoń za wynikami za wszelką cenę, nawet za cenę zdrowia i życia. W związku z szukaniem sponsorów, w sporcie toczy się walka o media oraz walka mediów o sławy sportu. Biorą w niej udział trenerzy, którym zależy na popularności i życzliwości kibiców²⁵. Przesadna profesjonalizacja i dążenie do technicznej perfekcji, jako środki prowadzące do uzyskania ze sportu maksymalnych korzyści finansowych, prestiżowych, a nierzadko politycznych, przekreślają samą istotę sportu²⁶, który stał się środowiskiem korupcyjnym. Środki masowego przekazu raz po raz informują opinię publiczną o wykrytej kolejnej aferze, o aresztowaniach, o postawieniu w stan oskarżenia także trenerów²⁷. Wobec tych zagrożeń i niegodziwości trener nie tylko nie może pozostawać obojętny, ale winien nie ulegać ich wpływom²⁸. Tym bardziej jest to ważne, że współczesny trening sportowy przebiega na granicy biologicznego bezpieczeństwa, w związku z czym niewłaściwa decyzja lub błąd trenera w jednym z elementów programu może spowodować zagrożenie zdrowia, mieć skutki, za które

²⁴ „Dziesiątki byłych pływaczek, ofiar molestowania seksualnego przez trenerów, wystąpiło z pozwem zbiorowym wobec federacji pływackiej USA. W programie śledczym telewizji ABC o molestowaniu przez trenera opowiedziała m.in. mistrzyni olimpijska z Monachium. Inne zawodniczki były podglądane przez kamery pod prysznicami i w szatniach. Sieć telewizyjna ABC wyemitowała w programie „20/20” reportaż znanego dziennikarza śledczego Briana Rossa o molestowaniu nieletnich pływaczek przez amerykańskich trenerów. Przed kamerą zgodziła się stanąć m.in. Deena Deardurff, która na igrzyskach w Monachium w 1972 roku zdobyła w wieku 15 lat złoto w sztafecie. Przyznała, że sama była molestowana przez trenera przez cztery lata”. <http://www.kar.koszka.pl/molestowanie-seksualne-ma%C5%82oletnich.html> [dostęp: 02-01-2011]. „Amerykańska federacja pływania zdyskwalifikowała dożywotnio przynajmniej 36 trenerów, którzy molestowali lub wykorzystywali trenowane przez siebie zawodniczki”. http://www.sport.pl/inne/1,102520,7801911,ABC_i_mistrzynie_olimpijska_oskarzaja_Molestowanie.html?fb_xd_fragment#?=&cb=f3c79d42bdbe56&relation=parent.parent&transport=fragment&type=resize&height=20&width=120 [dostęp: 02-01-2011].

²⁵ J. Zieliński, *Trener sportowy...*, dz. cyt., s. 13.

²⁶ List Pastorski Episkopatu Polski, *O zagrożeniach zdrowia i sportu (30.11.1990)*: http://www.sport.episkopat.pl/dokumenty/?type=listy_kep&id=99 [dostęp: 10-01-2011].

²⁷ Por. R. Żurowska, *Przestępstwo korupcji w sporcie*, Poznań 2010; *Korupcja w sporcie*, red. A.I. Szwarc, (Seria: Sport i Prawo), Poznań 2008, t. 12.

²⁸ Por. R. Żukowski, *Trener wobec zagrożeń współczesnego sportu*, w: *Chrześcijańska etyka sportu*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1993, s. 135.

placi zawsze sportowiec²⁹. Wreszcie ważnym zadaniem trenera jest uczenie podopiecznych właściwego podchodzenia do współzawodnictwa. Ono bowiem często rodzi chęć „pokazania się”. Przegrana z kolei może budzić zazdrość i nienawiść, niezadowolenie, kłótnie, kłamliwe obniżanie wartości strony przeciwnej, akty zemsty i wzajemne niesłuszne oskarżenia³⁰.

3. WNIOSKI I POSTULATY

W etosie współczesnego sportu, w tym pracy zawodowej trenera, ujawniają się pewne zjawiska i zachowania, które budzą niepokój środowiska sportowego, kibiców i Kościoła nauczającego³¹. Osoby, które podejmują się trenowania innych, zwłaszcza młodego pokolenia, powinny być do tego nie tylko odpowiednio przygotowane pod względem wykształcenia, ale także w dziedzinie zachowywania zasad moralnych. Sobór Watykański w *Dekrecie o apostołstwie świeckich* uczy, że osoby świeckie winny na wszystko patrzeć, oceniać i działać w świetle wiary.

W realizowaniu wszystkich wymogów formacji należy mieć zawsze na oku jedność i całość osoby ludzkiej, aby zachować i rozwinąć jej harmonijność i równowagę (DA 29).

„Aktywność sportowa należy do środków, które prowadzą do harmonijnego rozwoju osoby i jej doskonalenia moralnego” – powiedział Benedykt XVI spotykając się z instruktorami narciarskimi. Papież przypomniał, że sport uprawiany z pasją i poczuciem etycznym nie tylko

[...] przyczynia się do nauki zdrowego współzawodnictwa, lecz także staje się szkołą pogłębienia wartości humanistycznych i chrześcijańskich.

Zaznaczył, że rolą instruktorów, trenerów, jest

[...] uczenie wytrwałości w dążeniu do obranych celów, poszanowania dla istniejących reguł, uporu w pokonywaniu przeszkód. Poprzez aktywność sportową osoba lepiej pojmuje, że jej ciało nie może być traktowane jedynie jako przedmiot, ale że poprzez cielesność wyraża samą siebie i nawiązuje relacje z innymi.

Celem zaś tak rozumianej aktywności sportowej zawodnika jest „równowaga między wymiarem fizycznym a duchowym”. Ona bowiem „prowadzi do unik-

²⁹ Z. Naglak, *Spoleczne i metodyczne aspekty sportu kwalifikowanego*, Wrocław 1987, s. 417.

³⁰ S. Olejnik, *Teologia moralne życia osobistego*, dz. cyt., s. 377.

³¹ Jan Paweł II, *Oblicze i dusza sportu, Przemówienie do sportowców (28. 10. 2000)*, „L'Ossevatore Romano” 22 (2001) nr 1, s. 19; por. J. Pajewski, *Etyczne aspekty współczesnego sportu*, Warszawa 1989, s. 45.

nięcia idolatrii ciała”, a wręcz przeciwnie „do jego poszanowania”. Ponadto pomaga „uniknąć pokusy zwiększania jego możliwości za wszelką cenę, także przy wykorzystaniu środków niegodziwych³². Stąd też trener w swej pracy winien uwzględniać podmiotowość powierzonego mu sportowca. Stanowi ją zaś aktywne, świadome i twórcze uczestnictwo w procesie treningowym³³.

Cechą charakterystyczną współczesnego sportu jest wzrost poziomu wyników, włączenie się w krwiobieg sportu interesów wielkich korporacji finansowych, naukową organizację procesu szkoleniowego (dieta, odnowa, trening mentalny, badania biomechaniczne i fizjologiczne), profesjonalizm i komercjalizację. Sport wyczynowy przestał być funkcją czasu wolnego, a stał się ściśle określonym produktem. W jego skład wchodzi wynik sportowy, systemowość rozwiązań – kluby, organizacje sportowe, związki, przepisy i regulaminy, w ramach których porusza się osoba trenera. Kolejnym składnikiem jest innowacyjność. Chodzi o stosowanie nowych technologii w produkcji sprzętu, badania i eksperymenty na najnowszych aparatach, upowszechnienie wiedzy i wzorów, ale zawsze z poszanowaniem godności sportowca.

Na tle charakterystycznych cech współczesnego sportu w literaturze przedmiotu można spotkać krytyczne podejście do systemu szkolenia trenerów i instruktorów sportu w Polsce. Głównym problemem w tym zakresie jest niski poziom kształcenia w znacznej części kursów instruktorskich i trenerskich, ich komercyjny charakter, przypadkowo dobrani organizatorzy i wykładowcy, brak skutecznej pomocy i kontroli związków sportowych. Stąd też jedną z rzeczy, na którą trzeba zwrócić szczególną uwagę, jest stworzenie systemu kształcenia, zatrudnienia, kontroli i wynagradzania trenerów, który pozwoli na rozwiązanie problemów dotyczących poziomu ich wiedzy, umiejętności, aspiracji i zaangażowania³⁴ oraz przestrzegania *Kodeksu Etyki Trenera*³⁵.

³² Serwis eKAI, *Benedykt XVI o wychowawczej roli sportu* (15.11.2010); por. S. Olejnik, *Podstawowe założenia i główne przesłanki chrześcijańskiej etyki sportu*, w: *Kościół a sport*, Warszawa 1995, s. 62-73; P. Doleżych, *Moralne aspekty sportu wyczynowego*, Lublin 1986.

³³ K. Kurzawski, *Współpraca między trenerem a sportowcem*: http://www.pzss.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=120%3Akurzawski-k-wspopracamidzy-trenerem-a-sportowcem&catid=14%3Abiblioteka-trenera&Itemid=91 [dostęp: 10-01-2011].

³⁴ J. Zieliński, *Trener sportowy*, art. cyt., s. 13.

³⁵ Czternastopunktowa treść Kodeksu Etycznego Sportowca i Trenera:

1. Dobrze zna przepisy i zasady rozgrywania zawodów w dyscyplinie, którą trenuje.
2. Ambitnie walczy o zwycięstwo, ale potrafi obiektywnie ocenić i nagrodzić brawami dobrą grę przeciwnika.
3. Bezwzględnie zwalcza wszelkie formy i próby uzyskania lepszego wyniku lub wygranej metodą nieuczciwej lub niezgodnej z regulaminem walki.
4. Podczas walki (meczu) nigdy nie kwestionuje i nie podważa decyzji sędziego.
5. Umie przegrać z honorem oraz pogratulować zwycięzcy.
6. Wygrywając, potrafi się cieszyć z tego, by wygrana dopingowała do dalszej pracy.
7. Swój indywidualizm i postawę podporządkowuje ogólnemu dobru zespołu.

Praca trenera w swej istocie jest pracą z ludźmi, dlatego kontakty z nimi są w niej szczególnie ważne. Ponieważ trener jest bezpośrednio odpowiedzialny za wynik sportowy, winien być szczególnie odporny na stres i na ryzyko konfliktów z szeregiem osób związanych ze sportem. Chodzi tu nie tylko o zawodników. Jego praca jest oceniana i kontrolowana przez jego pracodawcę, czyli kierownika klubu, menedżera czy zarząd. Inną grupą nacisku na pracę trenera i oceniającą jej rezultaty są kibice i środki społecznego przekazu.

Trener winien także pamiętać o wychowawczej roli sportu³⁶. Jest on bowiem czynnikiem wychowania moralnego. Zrzeszenia sportowe mają również być środkiem wychowania chrześcijańskiego (DWCH 4; por. KDK 61). Każdy bowiem nauczyciel, tak samo jak instruktor lub trener, dysponuje tymi samymi środkami i sposobami treningu. Wyrabianie pozytywnych nawyków i przyzwyczajeń, zachęcanie własnym przykładem, dobrą organizacją pracy i konsekwencja w wymaganiach, wytwarzanie właściwego klimatu – to wszystko są metody, którymi powinien posługiwać się trener klasy sportowej³⁷.

Jak w każdej innej dziedzinie ludzkiej działalności, istnieje zasada, że jeśli „prowadzący” stwierdzi, iż nie jest w stanie nadal wykonywać podjętych zadań lub dotychczasowe zajęcie przerasta jego siły, albo nie ma już nic do powiedzenia, to powinien ustąpić miejsca innej osobie, która lepiej sprosta istniejącym wymaganiom. W przypadku zawodu trenera krąg przyczyn podania się do dymisji lub przekazania zawodnika pod inną trenerską opiekę jest o wiele większy. Niekiedy jest on doskonałym fachowcem, lecz sumienie nie pozwala mu tkwić w pewnych „układach” lub godzić się na podejmowanie decyzji ze szkodą dla zawodnika lub danej dziedziny sportu. Wówczas, przy braku innych rozwiązań, ustąpienie z zajmowanego stanowiska jest najwłaściwszym rozwiązaniem. Moż-

8. Dochodzi do mistrzostwa w sposób uczciwy, nie stosuje środków dopingujących.

9. Przekazuje swoją wiedzę i zdobyte już umiejętności młodszym i mniej zaawansowanym kolegom sportowcom (trenerom).

10. Uprawiając sport wyczynowo, potrafi zmanifestować innym radość z uprawianej dyscypliny.

11. Rozbudza wśród młodzieży potrzebę uprawiania sportu (ćwiczeń ruchowych), prezentując tym samym pewną filozofię życia.

12. Jest idolem wśród swoich kolegów oraz wzorem do naśladowania.

13. Współuczestniczy aktywnie w życiu szkoły, klubu i środowiska.

14. Swoją postawą moralną wytwarza wokół siebie przychylny klimat do uprawiania sportu: <http://www.sp2bochnia.aplus.pl/pliki/kodeks.pdf> [dostęp: 10-01-2011].

³⁶ Por. J. Nowacki, *Sport jako czynnik wychowania moralnego w świetle dokumentów Kościoła (1905-1980)*, Lublin 1981; Z. Ciupak, *O niektórych aspektach socjologii moralności sportowej w świetle dyskusji publicystycznej*, „Kultura Fizyczna” 19 (1965) n. 7-8, s. 415-420.

³⁷ M. Wojtakajtis, R. Wojtakajti, M. Ryszkowski, *Wychowawcze aspekty pracy trenera w opinii zawodników szkół mistrzostwa sportowego*: <http://www.profesor.pl/publikacja,2840,Artykuly,Wychowawcze-aspekty-pracy-trenera-w-opinii-zawodnikow-szkol-mistrzostwa-sportowego> [dostęp: 28-12-2010]; por. S. Wołoszyn, *O wychowaniu w sporcie dyskusyjnie*, Warszawa 1988.

na zatem stwierdzić, że zagadnienie sportu kwalifikowanego, w tym także praca trenera sportowego, wymaga ciągłej refleksji nie tylko merytorycznej, ale także filozoficzno-moralnej³⁸.

ZUSAMMENFASSUNG

Moralische Probleme eines Leistungssport Trainers

Der Leistungssport ist eine wohlbesoldete aber anfällige Tätigkeit. Mal wird sie umjubelt, ein andermal führt sie auf die Anklagebank. Auch in diesem Bereich sind moralische Grenzen abzustecken und einzuhalten. Im vorliegenden Beitrag werden nacheinander behandelt: die Person des Trainers und seine weitreichenden Aufgaben, einschließlich seines Hilfspersonals (1). Leider sind auch negative Phänomene bekannt, die den Leistungssport auf viele Weisen entstellen und den Trainer mit großer Verantwortung belasten. Ein ethisch korrekter Trainer kennt seine Grenzen (2). Als Fazit hebt der Verfasser hervor, dass im heutigen Sportgeschehen beträchtliche Mängel an ethischer Substanz zu beklagen sind (3).

Schlüsselworte

Leistungssport, Doping, Transfer, Wettbewerb, Belästigung

³⁸ Por. T. Kania, *Wychowawcze zadania sportu jako problem duszpasterski*, „Ateneum Kapłańskie” 50 (1958), t. 57, s. 101-109.

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ
TOM 8, 2010

DIONIGI TETTAMANZI

Arcybiskup Mediolanu

A Ty widzisz trud i boleść (Ps 10,14). List do Rodzin w sytuacjach próby¹

„You note trouble and grief” (Ps 10:14). A Letter to Families in Situations of Trial

W TWOIM DOMU, ZE SŁOWEM

Najdroższa Rodzino, przy wielu okazjach doświadczałem Twojego zaufania, wyczuwałem Twoje łzy, wsłuchiwałem się w Twoje stale powtarzane «dlaczego?», otrzymywałem Twoje wiadomości, w których prosisz o pomoc. Teraz nie mam nic innego, jak tylko te słowa, poprzez które pozwalam sobie wejść do Twojego domu. Człowiek cierpiący budzi we mnie wielkie emocje, dlatego pragnę być blisko Ciebie, aby pomóc w odnalezieniu odpowiedzi na Twoje trudne pytania i szukać nowych form pomocy.

Na pewno trzeba uznać, że i w Kościele, i w społeczeństwie czyni się wiele dla ludzi chorych, angażując wiele osób i środków; niech będą błogosławieni wszyscy – i osoby, i instytucje – którzy podejmują się leczenia chorych, pomocy ich najbliższym w niesieniu trudów, którymi się zamartwiają i przerażają w obliczu teraźniejszości oraz które odbierają im pewność w patrzeniu w przyszłość. Niech będą błogosławieni.

Mnie nie pozostało nic więcej, jak tylko słowa, z którymi wchodzę do Twojego domu, aby pozdrowić każdego, aby wsłuchać się w Wasz głos, w którym powierzacie mi Wasz smutek, Wasz niepokój i Wasze lęki. Chciałbym doświad-

¹ „Eppure tu vedi l'affanno e il dolore” (Salmo 9,35). *Lettera alle famiglie nella prova*, Centro Ambrosiano, Milano 2009; tekst oryginalny dostępny jest także na stronie internetowej: <http://liturgia.diocesifrosinone.com/notizie/ultime/tettamanzi.html> Kard. Tettamanzi próbuje w swoim Liście zmierzyć się z sytuacją cierpienia i choroby, które często dotykają wiele rodzin. Arcybiskup Mediolanu przedstawia trzy sytuacje: chorej mamy, starej babci i rodziny z niepełnosprawnym dzieckiem. Lektura tekstu jest szczególnie zalecana dla kapelanów szpitalnych i kapłanów odwiedzających chorych, dla nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii, ale także dla rodzin dotkniętych różnego rodzaju chorobami i cierpieniem.

czyć tego, co leży na Twoim sercu, a co stanowi Twoją nadzieją i Twoje pragnienie bycia szczęśliwym. Nie pozostało mi także nic więcej oprócz słów, aby wyrazić to, że *chciałbym być znakiem miłości Boga*, który Ci towarzyszy, który Ci błogosławi, który posyła Ci Pocieszyciela.

Nie mam nic więcej poza słowami, ale właśnie przez nie chciałbym stać się obecnym pośród Was, w Waszej rodzinie naznaczonej bólem i utrapieniem. W ścieżce pastoralnej, którą zaproponowałem naszemu Kościołowi w tym roku, zachęciłem rodziny, aby stały się *duszą świata*: „miłość Boga jest pośród nas”, a rodzina pozwala tej miłości rozbłysnąć w codziennych gestach i zwyczajnych miejscach jej życia i powierzonych jej zadaniach. Zaprosiłem rodzinę, aby była duszą świata także w obliczu różnorodnych doświadczeń: prób, choroby i cierpienia.

Poprzez ten list chcę stać się Wam bliższy, wejść bardziej bezpośrednio w sytuację Waszej próby, którą przechodzicie, chcę podzielić się z Wami pewnymi wartościowymi i umacniającymi świadectwami, które tutaj przytoczę.

Rodzino, pragnę przede wszystkim, wsłuchać się w Twój głos, a następnie przekazać kilka słów pochodzących od Boga i z Jego Ewangelii. Rzeczywistość wiary upewnia nas, że nie ma innej drogi do zbawienia, a nadzieja przekonuje, że nie ma innej drogi do szczęśliwego życia, jak życie w komunii z Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa.

Mój list narodził się w czasie ostatnich tygodni, w których zorganizowane zostały w naszym Kościele święte dni refleksji i modlitwy: *Święto Rodziny, Dzień Życia, Dzień Solidarności i Dzień Chorych*. Sugerowałem, aby te dni ukazywały najbardziej ich *oblicze jednoczące*, gdyż każdy dzień staje się klarownym przez *celebrację jedyne go misterium miłości* objawionego i ogłoszonego przez dar, który Bóg chce ofiarować każdemu człowiekowi².

Jestem przekonany, że właśnie w rodzinie, te różne aspekty miłości Boga znajdują swoje naprawdę piękne, szczególnie interesujące i owocne wcielenie i realizację. Będę naprawdę szczęśliwy, jeśli do Twojej Rodziny i do wszystkich innych, które żyją w sytuacji próby i utrapienia, będę mógł wejść z moim listem. Tak, to są tylko słowa, ale niech one będą uściskiem, modlitwą i błogosławieństwem.

1. WIZYTA U CHOREJ MAMY

Rodzina gromadzi się wokół jej cierpienia

Mamo, jak się czujesz? Twoje dzieci są już wystarczająco duże, aby wyczuć powagę sytuacji, ale jeszcze zbyt małe, by odczuwać stratę. Kto wie, gdzie na-

² Dionigi Kard. Tettamanzi, *Famiglia diventa anima del mondo, L'amore di Dio è in mezzo in noi. La missione della famiglia a servizio del Vangelo, Anno Pastorale 2008-2009*, nr 35 [tekst dostępny na stronie internetowej www.chiesadimilano.it].

uczyły się tej tysiąckrotnej serdeczności, którą Cię otaczają! Daniela, mając już te swoje piętnaście lat, zamieniła się w gospodynię domową, dokładną i skuteczną. Mówiąc prawdę, efekty jej zaangażowania się w prasowanie powodują Twój lekki uśmiech, ale z każdym dniem jest lepiej; z drugiej strony, Ty nie możesz przecież ustać na nogach przez dłuższy czas.

Nawet Twój starszy syn Stefan zajmuje się teraz domem, choć uświadamiasz sobie, że stał się jeszcze bardziej zamknięty i ponury. Któż z nas potrafi sobie teraz wyobrazić, co dzieje się we wnętrzu chłopca, i tak wcześniej zawsze trochę zmieszanego. Przypuszczasz nawet, że wszystko pojmuje i mimo że jest już taki duży i postawny, zdarza mu się gdzieś w ukryciu popłakać. Być może pojawia się w nim nawet gniew, jakieś poczucie winy czy bezradności, kto wie? A ty, nie potrafisz odnaleźć odpowiednich słów, aby móc opatrzyć te rany.

Mamo, jak się czujesz? Także Twój mąż od pewnego czasu wydaje się być traktowany jak Twoja córka. Ponownie odnalazł w sobie dawną opiekuńczość i delikatność, którą posiadał, kiedy kilkanaście lat temu go poznałaś. Rozmowy nigdy nie były jego silną stroną, ale obecnie także i chwile ciszy oraz spojrzenia, uśmiechy i czułości są bardziej intensywne. Kto wie, dlaczego naturalnym stało się mówienie cichszym głosem, a także znacznie prostszym i częstszym jest przyznawanie Ci racji.

Wizyta, która otwiera zaufanie; przeciwność, która otwiera współdzielenie

Mamo, jak się czujesz? Także ja chciałbym przybyć, aby móc Cię odwiedzić i pozdrowić. Jest to pytanie, które w ciągu naszego życia powtarzane jest tysiące razy, jak pewnego rodzaju pozdrowienie, pytanie, na które nie oczekuje się odpowiedzi, gdyż powoduje Twój niepokój, a nawet wprowadza Cię w pewnego rodzaju zażenowanie, gdyż oznaki choroby są przecież widoczne na Twojej twarzy, a postawiona diagnoza kończy się jednoznacznym alarmem, choć poprzedzonym listą niezrozumiałych terminów.

Jak się czujesz? Pytam Cię. Rozmawiając ze mną, spróbuj znaleźć w sobie na tyle pokory, aby móc podzielić się swoimi niepokojami, nadziejami, a może także radościami, czy chęcią płaczu. Zostają one czasem zamknięte w potrzebie zachowania pewnej rezerwy, czy strachu wobec Twojego męża, dzieci, czy innych osób, które przybywają, aby Cię odwiedzić. Staje się to dla Ciebie coraz większym ciężarem.

Powiedz mi o Twojej nadziei lub, co więcej, o najmniejszych nawet przejawach nadziei, które w Tobie pozostały po tych wszystkich miesiącach zakłóconych przez podejrzliwe analizy medyczne oraz głuche i złe samopoczucie, które niestety nie chce odejść. Nawet najmniejsze nadzieje: „Tak, może nowa medycyna... W końcu czuję się po niej trochę lepiej... Nie oczekuję wiele, ale jeśli

mogłabym zobaczyć moje dzieci choć trochę starsze... Stefan zdaje maturę... Jeśli nie całkowite uleczenie, to chociaż parę lat...”.

Pojawia się chęć płaczu oraz smutek, którego w żaden sposób nie można wyrazić. Pojawia się samotność, którą – szczególnie w godzinach porannych, gdy już wszyscy wyszli do pracy czy szkoły – zamieszkuje strach. Zostałaś w łóżku z Twoim znieczulonym przez lekarstwa bólem i myślami, przeplatającymi się z drzemką wspomnień, fantazji i bolesnych przebudzeń. Nie wystarczy niestety nie przywoływać myśli zakazanych: o śmierci, o kazaniu na pogrzebie, o kwiatach i o Stefanie, który być może nie pozwoli sobie, aby ktokolwiek objął go w tym momencie... Powiedz mi także o zaskakujących Cię momentach radości. Jakże wszyscy stali się teraz uczuciowi! Także dzieci zostają często w domu. Mama, bracia, nawet teściowa znajdują zawsze motyw, aby zatelefonować: „Jak leci? W czym mogę pomóc...?”

Co więcej, można poczuć się szczęśliwym. Tylko czy można poczuć się szczęśliwym w podobnej sytuacji? Jak to! Kiedy widzi się tych, którzy czują się jeszcze gorzej, którzy nie mają nikogo, kto by im towarzyszył przy długotrwałych badaniach, którzy nie mają nikogo, kto stałby obok i dzielił ich oczekiwanie w trakcie leczenia, którzy przybywają i krążą od drzwi do drzwi pytając, kto wie, gdzie można się leczyć i szukając łóżka do terapii. W poczekalniach spotykają się tak często zaufanie i porównania.

A ty czujesz się tak uprzywilejowana przez to, że znalazłaś tak troskliwego lekarza, kiedy słyszysz opowiadania o straszliwych faktach, o koniecznych znajomościach, o biurokracji, o zaniedbanych i źle zarządzanych zakładach opiekuńczych. Czujesz się uprzywilejowana, że masz możliwość doświadczania tak wielu gestów solidarności. Mimo że sama potrzebujesz słów umocnienia, to właśnie Ty wypowiedasz te słowa wobec innych, właśnie Ty, która sama oczekujesz od innych przejawów solidarności: najmniejszych gestów i ukrytych słów, których sztuki nauczył się także Twój mąż. Mogą te gesty i słowa zamienić oczekiwanie w wiatr nadziei, mogą samotności ofiarować towarzyszenie, mogą otworzyć nowe życie przed ucieczką w ślepy zaułek. Przejazdzka samochodem, adres, łóżko na noc: rodzina w sytuacji próby znajduje umocnienie wtedy, gdy ofiaruje umocnienie. Jest to tajemniczy cud, jako niestrudzony dar Boga: „Niebiosą głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. Dzień dniowi głosi wiadomość, a noc nocy przekazuje wiadomość” (Ps 19,2–3).

Słowo pochodzące od Boga

Oczekujesz, abym i ja powiedział coś od siebie, podczas gdy biskup powinien mieć nade wszystko słowa pochodzące od Boga. Tak, *Pan jest blisko*, Pan jest z Tobą. Choć czasem zdaje Ci się, że nie jest konieczne, abym to mówił, gdyż słowa te istotnie mogą zabrzmieć trochę przewrotnie. Nie ma potrzeby, abym to mówił, gdyż czasem Bóg jawi Ci się jako zdrajca Twoich modlitw, jako Ten, któ-

ry sprawił Twe łzy i szlochanie dniami i nocą; dlaczego niby nazywać Go przyjacielską obecnością na modlitwie zawierzenia, skoro przez Niego nie czujesz się bezpiecznie, skoro rozbił Twoje myślenie o przyszłości i przeszył serce wątpliwościami, co do możliwości zobaczenia dzieci dorosłymi i pozostawionymi w samotności.

Pan jest z Tobą. Wiesz, że Jego obecność nie jest obecnością magiczną, która rozwiąże problemy za pomocą zaklęcia. Zjednocz się bardziej z Jego ziemskim życiem. Jezus kontynuuje swoje przechadzanie się po domach i życiu ludzi. Niesie to życie wraz ze swoim Krzyżem na Kalwarię: upada i podnosi się, jęczy i modli się, płacze i przebacza. Jego obecność jest obecnością bardzo trudną i tajemniczą: oby pewność bycia przy Nim otworzyła Twój ból i Twój żal na wspólnotę, która jest źródłem pocieszenia. W ten sposób Twój krzyż podniesie Cię, ponieważ zjednoczy Cię z Krzyżem Chrystusa: to niewypowiedziane zło, karmione przez *omen* konieczności śmierci, staje się wezwaniem do większej nadziei.

Te powtarzane niemal beztrudno przez lata słowa staną się objawieniem, zagłębią się w Twoim myśleniu i cielesności, zadziałają w Twoim doświadczeniu i dokonają jego przemiany. Jak wtedy, gdy anioł mówił do Maryi: «Pan z Tobą», a Maryja zmieszana się na te słowa. Tak teraz, gdy słyszysz: „Umarł... zmartwychwstał... zmartwychwstanie i życie...”, ogrania Cię pewien rodzaj strachu i dreszcz emocji, który zbliżając Cię do ostatniego odcinka ziemskiej trasy, nakazuje stawić czoło przepaści śmierci. A zatem módl się z nową mocą: „Zdrowaś Maryjo. Módl się za nami. Teraz i w godzinę śmierci naszej”.

Rodzina uczy się modlitwy

Pan jest blisko, „Pan z wami”. Pozdrowienie liturgiczne powinno stać się pozdrowieniem domowym. Nie sposób, aby choroba młodej matki przeszła przez jakikolwiek dom bez stawiania sobie trudnych pytań. *Wiara zostaje wystawiona na próbę.* Próba ta może być jak ucieczka w ciemną rozpacz, jak bunt, który już dłużej nie chce nikogo słuchać. Ale próba ta może także zjednoczyć całą rodzinę, ponieważ może na nowo nauczyć wspólnej modlitwy.

Modlitwa w rodzinie jest często zaniedbywana przez jej niezrozumienie i pewne niepokonalne zakłopotanie spowodowane zapomnieniem słów modlitwy, klimatem nakazującym zamknięcie modlitwy w kręgu osobistych emocji, czy też trybem życia rodziny zniewolonej „wielkogabarytowymi gośćmi” takimi jak telewizja lub wielością rzeczy do zrobienia i spotkań do odbycia. Ale trzeba stwierdzić, że modlitwa rodzinna staje się prostsza, gdy uczestniczą w niej małe dzieci lub osoby ciężko chore. Tak więc rodzina gromadzi się w naturalny sposób – szczególnie zaś, jeśli jest to zaproszenie złożone przez kapłana przy okazji jego wizyty lub przez samego chorego – i poprzez proste słowa modlitwy poleca się Bogu. Słowa te stają się wspólnym wołaniem i ożywianiem nadziei.

Modli się także Stefan i – kto wie? – być może ta wspólna modlitwa rozluźni choć trochę pętający go węzeł zmieszania i buntu. Modli się także Daniela, dla której ta modlitwa wydaje się być czymś większym i bardziej oddanym niż zwykle, tak jakby wyczuwało się w niej szczególne wezwanie do uczynienia czegoś ważnego dla innych. Modli się także Twój mąż i tak, jakby wrócił do czasów narzeczeństwa, do czasu głębokiego uniesienia, w którym miłość pozwalała na to, aby nie bać się niczego. Módl się także Ty, Mamo, jakby bardziej z troskana o dobro i przyszłość Twoich bliskich, niż o swoją chorobę.

Dyskretne pukanie solidarności do drzwi Twojego domu

Nie jest łatwo zaakceptować w swym życiu fakt choroby. Byłoby lepiej narodzić się z nową prawdą o swoim życiu, pokazywać się zawsze w znakomitej formie, zadbanym, dobrze ubranym, dając innym do zrozumienia, że każda ludzka ciekawość nie jest w tym momencie miła. Tylko, jak oddalić spojrzenia bliskich, którzy ciągle dopytują się, dlaczego od pewnego czasu nie wychodzisz do pracy o tej samej porze, jak zawsze.

Kiedy w dalszej kolejności bliscy w intuicyjny sposób kończą już zadawanie pytań, zaczynają otaczać Twój dom z jednej strony zawołowanymi serdecznościami i niespodziewanymi wiadomościami, ale z drugiej strony także oddaleniem się z powodu niewłaściwego zażenowania.

Właściwie doświadczyłaś – nie bez zaskoczenia – że jeśli się szuka, to się znajduje, jeśli się prosi, to się otrzymuje. Solidarność mieszka także w Twoim domu: jak świeca gotowa do uczynienia światła, jeśli tylko napotka na swej drodze płomień. Mieszka w Twoim domu Pani – specjalistka od chorób – która odwiedza Cię, gdy jesteś sama i podnosi Cię na duchu, opowiadając o tylu znanych jej osobach, które zostały uzdrowione właśnie z Twojego bólu. Mieszka tam także – i ją preferujesz – Pani, która robi w swoim domu pyszne spaghetti (bez warzenia czegokolwiek). W niedzielę z nieskrępowaną radością pomaga ona niedoświadczonej w kuchni Danieli. Mieszkają tam także rówieśnicy Twoich dzieci, którzy w pozornie przypadkowych spotkaniach stają się Twoimi powiernikami.

Inne zażyłości powstałe w wyniku choroby i pokorne prośby o pomoc objawiają następnie, że cała społeczność tworzy się poprzez sieć drobnych, dobrych relacji, które potrzebują wyzwolenia i uczynienia z nich prawdziwego braterstwa. Spotkałaś lekarzy i pielęgniarki, którzy wydają się być bardzo pochłonięci Twoją chorobą, jak osobistym przypadkiem. Spotkałaś wolontariuszy chętnych do każdej pomocy klinicznej, kapłanów znających sekret pocieszenia i w końcu towarzyszy w chorobie zdolnych do nadzwyczajnej i niezwykłej bliskości.

Także i Tobie nie brakuje niekoniecznych zmartwień podczas stania w długich kolejkach, spowodowanych niedomówieniami i komplikacjami biurowymi, po prostu: wszystkie – nawet najłżejsze – sprawy w sytuacji choroby

i swoistej znieczulicy innych stają się szczególnie irytujące. Ale trzeba także umieć rozpoznać cały potencjał doświadczanej troski i opieki. Być może powinnaś być szczególnie szczęśliwą, gdyż doświadczasz wiele dobra ofiarowanego Ci w potrzebie, gdyż stale odczuwasz dyskretne pukanie solidarności do drzwi Twojego domu!

Pamiętam o Tobie

Mamo jak się czujesz? Jestem szczęśliwy po tej wizycie. Nauczyłem się wielu rzeczy. Są chwile, w których chciałbym wejść z mocą Pana do domów wszystkich osób chorych, chciałbym wejść i nakazać złu, aby wyszło na zewnątrz, aby nie dokuczało już więcej dzieciom Boga. Mam jednak świadomość, że moc, którą otrzymali od Pana jego apostołowie i ci, którzy podążają za nimi – bez rozgłosu i wśród prześladowań – tą samą drogą życia poprzez ubogie znaki współczucia, z uporem ukazują wartość bezwarunkowego zaufania Ojcu i nieprzezwyrodną moc nadziei na życie wieczne.

Tę moc otrzymałem od Pana, a moja niemożność staje się – przyrzekam to – modlitwą i błogosławieństwem dla Ciebie, dla Twoich bliskich i dla wszystkich – jak Ty – doświadczonych chorobą.

2. DLA BABCI MARI

Kobieta, która była

Dedykuję tę refleksję Sylwii i jej braciom. Przy okazji wizyty w jednej z parafii poczyniono przygotowania, aby odwiedzić Sylwię i jej mamę – babcię Marię – jak ją nazywano. Zrozumiałe, że szukano sposobności do dłuższej wymiany zdań. Miała tę potrzebę Sylwia, która prowadzi babcię Marię pod rękę, prowadzi jak małe dziecko. Babcia Maria wodzi wzrokiem, śmieje się, wygląda nieświadoma wszystkiego, zbliża się do mnie i chce mnie uścisnąć. Co powinienem zobaczyć w jej spojrzeniu? Co chce mi powiedzieć swoim pomieszonym słowem i rozbrajającym uśmiechem?

Sylwia mówi do mnie: „Moja mama była nadzwyczajną kobietą! Pobożną, pracowitą, inteligentną. Widziałam ją jak przez długie lata swego wdowieństwa ciągle szła do przodu i to z ogromną determinacją i nadzwyczajną mądrością. O nic nie prosiła dla siebie, wszystko robiła dla nas – swoich dzieci. Zawsze dodawała nam odwagi czy to w czasie studiów, czy w pracy, czy gdy zakładaliśmy własne rodziny. Nie mówiąc już później o wnukach: stała się uwielbianą babcią – babcią Marią – zawsze szczęśliwą z tego, że ma ich w domu, przekazując dobre rady, ucząc sekretów kuchni i szycia. Biedna babcia Maria: teraz trudno mi nawet dostrzec, czy mnie rozpoznaje”.

Zmienione życie

Życie babci Marii zmieniło się nazbyt szybko. Aby nie dramatyzować sytuacji – mówi się – że utraciła pamięć. Ale symptomy pojawiły się od razu bardzo ciężkie: te same pytania powtarzane stale jakby z obsesją, nagłe zatrzymywanie się w drodze, jak u kogoś, kto zapomniał dokąd idzie i czego szuka, ciągle przerzucanie gazet, strona po stronie bez przeczytania choćby jednego słowa. Dlaczego właśnie ona zawsze tak zainteresowana i troszcząca się o wszystko? Klucze zgubiła już trzy razy. I do tego, to ciągle liczenie i ponowne przeliczane pieniędzy i tak od nowa, a potem znowu nie wie, ile ich może być. Dlaczego właśnie ona, zawsze taka precyzyjna?

Odmienione życie babci Marii zmieniło także życie Sylwii. „I kto by pomyślał? Jestem jej jedyną córką, jestem tą, która mieszka najbliżej! Ale jestem też tą, której mama pomagała najwięcej spośród jej dzieci!” Jaka szkoda! Każde moje wyjście z domu łączy się zawsze z pośpiesznym powrotem i z myśleniem: Czy czegoś nie wykombinuje? Tyle przyjaźni, tyle spraw, tyle obowiązków musi zostać odłożonych. Także życie rodziny jest wystawione na ciągłe napięcia. Choć dla babci Marii wszyscy pragną dobra, to nie tylko mąż, ale i dzieci coraz bardziej nie potrafią tego wszystkiego zrozumieć. W miarę upływu czasu wszyscy czują się obciążeni: chłopcy zaczynają się denerwować i odpowiadają babci w niewłaściwy sposób, mąż stopniowo traci współczucie: „W takiej sytuacji nie można się posuwać naprzód, w końcu i ty się rozchorujesz!”

Słucham zwierzeń Sylwii i nawet trudno czynić sobie fatygę, by wyobrazić sobie cały ogrom jej aktualnych trudności, jej obaw o przyszłość, jej poczucia bezradności w obliczu problemu, jej dyskusji z braćmi, co do możliwych rozwiązań. A biedna babcia Maria krąży po domu z paroma przebłyskami zachowanej świadomości i z długimi chwilami całkowitego zagubienia i obłąkania.

„Doświadczenie uczy nas, że rodzina, gdy napotyka na bolesną rzeczywistość choroby, zostaje wystawiona na twardą próbę. Musi zmienić rytm życia i podjąć nową i wielką odpowiedzialność. Zmienia się jakość relacji, przede wszystkim tych wewnętrznych, ale i zewnętrznych”³.

Ucisk zamieszkiwany przez łaskę dobra

Wielu ludzi – jak Sylwia – bierze ten ciężar na ramiona i niesie go wytrwale: nie szukają dróg wyjścia, nie wyrażają swoich protestów. Są jedynie zmęczeni. Czy chciałabyś poznać sekret błogosławieństwa, które Cię podniesie?

Sylwia i jej rodzina podejmują troskę o babcię Marię: czynią to chętnie, mimo że łączy się to ze zmęczeniem, ponieważ czują rozpoznany obowiązek.

³ *Famiglia diventa anima del mondo*, nr 16.

Mówią także parę rzeczy więcej o pewnej koniecznej zmianie współczesnej mentalności, a mianowicie, co ważniejsze *być* czy *mieć*: mówią o nieodwołalnej wartości życia osoby. „Życie powinno być kochane, strzeżone i szanowne w ciągu całego łuku jego egzystencji, od poczęcia do naturalnego końca”. Ochrona życia człowieka jest obowiązkiem od jego początku w momencie poczęcia aż do jego epilogu, kochanie tego życia jest obowiązkiem także wtedy, gdy jest „niewygodne” i bolesne⁴.

Kiedy dodają odwagi rodzinie, aby żyła swoim obowiązkiem stawania się duszą świata, patrzę ze szczególnym podziwem na ten sposób bycia rodziną, który w swoim codziennym pragnieniu praktykowania dobra w rzeczywistości ofiaruje gościnność samemu Bogu.

Co oznacza w rzeczywistości bycie *duszą świata*? Dusza jest postawą osoby żyjącej w relacji z Bogiem i z innymi. Rodzina staje się duszą świata w dzieleniu tej darmowej miłości, która jest znakiem obecności Boga. W tym praktykowaniu miłości rodzina Sylwii, jak nieskończenie wiele innych rodzin, jest jak światło, jak gwiazda, która wskazuje możliwą drogę, dobry kierunek. Umacnia w ten sposób odwagę na tej drodze tak wielu potrzebującym tego światła.

Trochę ulgi – kiedy darmowa i konieczna pomoc przybywa do rodziny Sylwii ze strony domów starców i hospicjów, w których postęp nauki zostaje przełożony w specyficzny sposób dla tych, którzy są starzy i chorzy. Są także jedyną ulgą dla tych, o których już nikt się nie troszczy. Personel, który tam pracuje jest często godny podziwu w swej cierpliwości, delikatności, wytrwałości: tyle ofiarowanej energii, aby pomóc zawsze zbyt szybkiemu rozpadowi życia. Jest to ten rodzaj pracy, który nie przynosi uderzających rezultatów i który najprawdopodobniej nic nie produkuje. Kto żyje w zdrowiu, a tym bardziej jest młody, temu często wydaje się dalece frustrujące branie pod uwagę możliwości poświęcenia się dla tych osób. Ale czy można żyć bez chęci zobaczenia jakiegokolwiek dobra w ich postawie i poświęceniu? Jestem przekonany, że takie patrzyenie jest wielką stratą dla całej ludzkości. Czyż ignorując ucisk tak wielu osób, nie wchodzi się w nierozumny, żaloszny i biedny świat?

Sylwia towarzyszy babci Marii w centrum miasta co najmniej kilka godzin dziennie. Nie jest to zawsze proste, a co więcej, babcia Maria staje się coraz bardziej nerwowa, zamyka się w domu, często potyka się na drodze. Do tego wszelkie próby pomocy i stymulacji wywołują w niej jeszcze większą agresję. Ale ostatecznie to tylko kilka godzin... Choć trzeba pamiętać o tym, co stanowi konieczne dobro dla tych, którzy podejmują się troski o innych, aby strzegli czasu swego odpoczynku i swego życia. Jest to dobro, które może następnie rozkwitać także w zdrowieniu pacjenta.

⁴ Tamże, nr 15.

Pocieszenie w modlitwie

Babcia Maria, dla pewnej tajemniczej racji, choć wydaje się, że zapomniała już wszystko, jednak przypomina sobie słowa modlitwy. Dlatego, kiedy rodzina jednoczy się na modlitwie w chwili wieczery, a Sylwia prowadzi różaniec lub kiedy razem siadają w kościele na Mszy świętej, Babcia Maria uspokaja się, zdaje się jakby wewnętrznie zbierała się w sobie i przynajmniej czasami podążała ustami i myślą za wspólną modlitwą.

Bardzo często porusza mnie modlitwa najbardziej ubogich, nierozszyfrowane słowa chorych, ich przebłycki świadomości, którymi tak często rozjaśniają ciemności ludzkiej nieobecności. Są one zaproszeniem do trwania w obliczu tajemnicy, gdyż niestety tak mało wiemy o ich szczęściu życia w Bogu!

Tak jak w obliczu chorych, jak babcia Maria, jak i w obliczu wielu innych form choroby, istnieje ryzyko, że wszystkie działania skoncentrują się na trosce o usunięcie bólu i zabezpieczeniu dobrostanu fizycznego: czy są dobrze odżywieni, czy nie cierpią zimna, czy nie sprawia się im bólu, czy są dobrze leczeni. Jakże jest to cenna troska! Ale wraz z nią – jestem o tym przekonany – także dla babci Marii, jeszcze bardziej prawdziwe są słowa Jezusa: „przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). Jest to pocieszenie serca i duszy, które przychodzi przez rodzące się i zawsze skuteczne drogi modlitwy. Jest to pewna wspólnota miłości z Bogiem, która wykracza poza ludzkie pojmowanie rzeczywistości. Tajemnicza Boża radość jest dającą miłość sposobnością, w której wszyscy odnajdujemy odpoczynek, także babcia Maria, razem z Sylwią i jej rodziną.

3. NAUCZYĆ SIĘ MIŁOWAĆ TEGO, KTO NIE MOŻE ZROBIĆ NIC INNEGO

Dwadzieścia lat temu Joanna i Robert byli młodymi małżonkami. Mieli życie proste i piękne, aż do tego momentu właśnie sprzed dwudziestu laty. Byli piękni i obiecujący – dwadzieścia lat temu. Byli szczęśliwi, ich wzajemna miłość, tak jak tytuły po studiach oraz miejsca pracy, znalazły się bardzo szybko. Potem urodził się Henryk.

Zaufanie

Mama Henryka, Joanna, napisała do mnie parę tygodni temu poruszający list, którego treścią pozwoliła mi podzielić się z Wami. Pisze w nim:

Henryk urodził się w piątek w samo południe. Bez większego krzyku, bez wielkiego bólu. Miał zamknięte oczy, a jego język wychodził mu z ust. Patrzyłam na niego i myślałam: jaki on jest brzydki, ale nie miałabym odwagi, aby to wypowiedzieć, więc mówiłam tylko: jaki on jest mały! Sprawy nie polepszały się wraz z upły-

wem czasu, jak oprócz Roberta i mnie myśleli wszyscy, którzy nas odwiedzali. Przesłano nam najlepszemu lekarza. Kiedy wróciliśmy do domu i położyliśmy Henryka w łóżeczku, patrzyłam na niego i modliłam się: „Bóg dał i Bóg zabrał: Panie zabierz go już teraz. Komu będzie służyć jego beзуżyteczne życie?”. Nigdy nie mogłam zrozumieć reakcji Roberta na moją modlitwę, w jaki sposób odnajdywał wtedy w sobie siłę na uścisk pocieszenia. Wiem dokładnie, że także on płakał, ale dla Henryka miał jedynie uśmiechy i pieszczoty. Ja zaś modliłam się właśnie tak: „Panie, zabierz teraz to beзуżyteczne życie!”. Dotąd staram się prosić Boga o przebaczenie tej mojej strasznej, zdesperowanej modlitwy. Przebac mi Henryku, przebac mi Boże!

Robert i ja nauczyliśmy się, że Henryk był dzieckiem jak każde inne, miał jedynie inne problemy. Kiedy wypowiedział po raz pierwszy słowo: mama, płakaliśmy ze szczęścia, choć miał już wtedy trzy lata. Kiedy zaczął niepewnie i niezgrabnie chodzić, otwieraliśmy nasze ramiona i byliśmy pełni szczęścia, nawet jeśli osiągnął już wtedy czwarty rok życia. Uczył nas cierpliwości. Kiedy w tym okresie nikt nie chciał zaakceptować Henryka ani w szkole, ani w społeczeństwie, Robert i ja nauczyliśmy się być pokornymi, uśmiechniętymi, uprzejmymi, gdy ktokolwiek go uściskał. Uczył nas pokory.

Kiedy w końcu ludzie podjęli się pomocy dzieciom naznaczonym nieprzewidywalnymi ograniczeniami, takimi jak Henryk i wielu innych, rozpoczęliśmy z Robertem prowadzenie walki, która nie jest jeszcze zakończona, ponieważ Henryk – choć wiele już zaakceptował – będzie musiał zburzyć jeszcze wiele barier, które wydają się być zbyt trudne w jego i tak niełatwym życiu. Uczył nas walki.

Kiedy inni rodzice marzyli dla swoich dzieci o pierwszych miejscach w szkole, w karierze w społeczeństwie, my byliśmy usatysfakcjonowani nawet najmniejszymi postępami Henryka, oboje tylko nie nastąpił regres. I tak Henryk nauczył Roberta i mnie pragnąć prawdziwego szczęścia dla dzieci, a nie bogactwa czy sukcesu.

Czy takie życie jest beзуżyteczne?

W latach naszego dojrzewania Robert i ja zrozumieliśmy nową jakość czułości, pojmowanej głębiej niż pierwiej; wszyscy – we trójkę – spędziliśmy ostatnie szczęśliwe wakacje na Elbie, najpiękniejsze w całym naszym życiu. Potem nastąpiła choroba i śmierć Roberta...

Kiedy wróciłam z cmentarza do domu spojrzałam na Henryka: nie rozumiał wiele z tego, co się wydarzyło, ale przeczuwał, że stało się coś strasznego. Dla Henryka zaczęło się wszystko od nowa: po pierwsze przeżyć, a potem już w mniejszym stopniu żyć; rozpoczęła się jego ciężka praca i dalsza walka.

Henryk jest cały czas pod moją opieką: czy znajdę jeszcze w sobie czułość dla niego i czy ktokolwiek mnie jeszcze przytuli, czy ktokolwiek jeszcze przypomni sobie, że potrzeba czułości nie zna wieku, potrzebuję jej dla Henryka. Jeśli mogę w moim życiu jeszcze komuś przynieść szczęście, to jest nim Henryk, mój syn, który będąc dwudziestolatkiem pozostał dzieckiem: jemu wystarczy tak niewiele, aby być szczęśliwym. Czy jego życie jest nieużyteczne?

Joanna, mama Henryka

Nikt nie jest sam

Wybrałem z ogromną wdzięcznością to świadectwo Joanny i chciałbym uczynić z niego głęboki skarb dla wszystkich, dlatego dzielę się nim z Wami, którzy przyjęliście do swego domu syna czy córkę z ciężką niepełnosprawnością. Włączcie także mnie w Waszą sieć solidarności, która jednoczy rodziny z niepełnosprawnymi dziećmi.

Spotkałem matki i ojców, którzy przyjęli diagnozę dotyczącą ich dziecka jako głęboką ranę, która nie tylko nie może zostać uzdrowiona, ale przerodziła się w straszną rozpacz. Niejeden po takiej diagnozie popadł w nałogi, aby zapomnieć; ktoś inny pozostaje w strasznym nastroju ducha, tworząc osamotniony dom bez jakiegokolwiek świętowania, bez uśmiechu, bez nadziei; niektórzy wprost uciekli z dotychczasowego życia, nie oglądając się wstecz, być może uciekając już na zawsze od myśli wspominających wzrok albo uścisk swego dziecka.

Ale są matki i ojcowie, którzy jak Joanna i Robert, poświęcili się wytrwałemu prowadzeniu dziecka, które nawet nie umiało chodzić, a zdołali zaprowadzić je tak daleko. Poucza ich nieustannie wyższa mądrość od mądrości syna, który jest zdolny nauczyć się tak niewiele i czyni to tak powoli. Przewyciężyli swój wstyd, który wywołał ich izolację i nieumiejętność komunikacji, a nauczył ich tego syn, który prawie nie wie, jak komunikować się z innymi.

Cierpliwość, pokora, siła i pragnienie szczęścia tworzą relacje: żadna rodzina i nikt nie może czuć się opuszczony i uwięziony w swej samotności. Wspólnoty chrześcijańskie z ich tradycyjną kreatywnością i poświęceniem, z instytucjami i stowarzyszeniami wolontariatu, z zadaniami i profesjonalizmem w działaniu, na wiele sposobów przychodzą z pomocą tym, którzy mają niepełnosprawne dziecko. Pomoc nie oznacza całkowitej eliminacji trudów, ale czyni te trudy możliwymi do pokonania, nie pozwala rozpraszać się w obawach o terażniejszość lub przyszłość, oddala niepokój.

Jesteśmy zaproszeni do tego, by odpowiadać na potrzeby tych najbardziej słabych i na apel do tworzenia głębokich relacji: nie wystarczą już tylko instytucje, którym powierza się sprawy towarzyszenia rodzinom, ale potrzeba, aby wszyscy podzielili się częstką swego serca i życia, aby stali się uważnymi i dyspozycyjnymi, jako że „problemy towarzyszenia” sumują się w konkretnym obliczu sąsiada, któremu poświęciło się popołudnie, w chorym chłopcu, którego zaprosiło się na urodziny, w telefonie do przyjaciela z racji przypadającej w kalendarzu znaczącej dla niego daty.

Dziwne drogi szczęścia

Współczucie, nawet jeśli jest spontaniczne i połączone z dobrą intencją, może w wielu przypadkach zmienić się w zachowanie, które tylko pogarsza sy-

tuację. Rodzi się wtedy pewna naiwność, przychodzi naturalne wyobrażenie o innym ciele, o innej historii. I konkluduje się: jakże on, który nie może zrobić tego czy tamtego, który nie może pójść tu czy tam, który nigdy nie będzie mógł doświadczyć tego czy tamtego..., będzie nieszczęśliwy?

Szczęście natomiast przemierza dziwne drogi i zdarzyło mi się już nie raz znaleźć więcej radości właśnie tam, gdzie zachowanie czystego współczucia byłoby wykluczone. Wierzę, że istnieje pewna głęboka, zasługująca na naszą uwagę prawda, której imię często się dzisiaj przedstawia za pomocą terminu: „sprawny inaczej”. Są to sprawności, które niestety są trochę zaniedbywane. Boję się, że świat może zostać skazany na nieszczęście, jeśli nie nauczy się tych sprawności i nie staniemy się w nich mistrzami. Właśnie my – mężczyźni i kobiety – którzy nie mamy w sobie zdolności do niepodążania za gorączkowym rytmem wydajności i szybką wygodą.

Sztuka bycia szczęśliwym wymaga zwyczajnych radości i dobrych relacji, aby dzielić najmniejsze postępy w komunikacji z niepełnosprawnymi, aby stanąć bliżej niż wymagają tego bardziej sztuczne, aniżeli dobre maniere. Nie wszyscy mamy okazję doświadczyć tego rodzaju szczęścia, a być może wielu z nas wcale jeszcze go nie doświadczyło. Jako pewną drogę do osiągnięcia szczęścia mogę zalecić tę, która nakazuje poświęcić się na rzecz szczęścia innych. Jest to doświadczenie, o którym opowiada mi każdy, kto spróbował poświęcić choć trochę czasu osobom potrzebującym pomocy: „Poszedłem, aby dać, a tymczasem sam otrzymałem”.

Tyłu spraw powinniśmy się jeszcze nauczyć: „Trzeba promować *ścieżki edukacyjne*, szczególnie z młodymi; chodzi nie tylko o to, aby przeciwstawić się kulturze, która prezentuje prawo do życia tylko tym, którzy wyróżniają się pełnym zdrowiem i dobrostanem fizycznym i psychicznym, trzeba ofiarować światu chrześcijańską i całościową wizję ludzkiego życia”⁵.

Pytanie: dlaczego?

Narodzenie Henryka sprowokowało jego mamę i tatę do stawiania – kto wie ilu pytań. Być może były zadawane z pewnym poczuciem winy, w trudnych momentach buntu i niepokoju. Przywykliśmy do łączenia tego splotu myśli i uczuć w pytaniu, które brzmi jak protest i wydaje się pozostawać zawsze bez odpowiedzi: «Dlaczego? Dlaczego właśnie nam? Dlaczego Bóg nam to uczynił?» Czy jest to forma modlitwy, bluźnierstwa czy prowokacji? – tego nie wiem. I pewnie nie poznam odpowiedzi. Być może są to pytania, dla wielu spontaniczne i może trochę rozświetlające drogę. Jestem jednak bardziej przyzwyczajony do myślenia, że to „dlaczego?” nie zaprowadzi do żadnego światła, jeśli chcemy

⁵ Tamże, nr 17.

przez nie wyjaśnić łańcuch przyczyn, projektów i motywacji, prowadzących do wskazania odpowiedzialnego za to, co się stało. Częściej odnajduję pomoc w myśleniu, że to pytanie przyniesie mi pomoc w odnalezieniu głębszego sensu i celu tego wydarzenia, niż we wskazaniu jego przyczyn albo winnego: „Jaki jest sens i cel urodzenia się Henryka? Do czego jesteśmy wezwani? Dokąd mamy z nim dotrzeć?”

Tajemnicze i pełne światła wobec naszego „dlaczego?” jest słowo Boże: „Aby w nim objawiły się dzieła” znaki Boga (J 9,3). Nie od Boga pochodzą zło, niesprawiedliwość i ból. Choć znaki Bożej obecności, który jest miłością, zamieszkują także w trudnych dniach naszej próby, często nieoczekiwanie rozbłyskują w rodzinie, która po ludzku miałaby powody do zniechęcenia i przeklinania swego losu. Wręcz przeciwnie zaczyna ona akceptować chodzenie drogami prostoty serca i daru z siebie. Gdzie objawiają się Boże dary, tam prawdziwie objawia się rodzina, która staje się duszą świata i światłem dla niego.

Można sobie zatem wyobrazić, że właściwa odpowiedź na pytanie „dlaczego?”, będzie taką, jaką odnalazła mama Henryka i zapisała w swoim liście. To dziecko, jak i każde inne, urodziło się po to, aby być szczęśliwym i aby móc uszczęśliwić tych, którzy je kochają; to dziecko, jak każde inne, ma potrzebę wielkiej pomocy, pomaga mu tata i mama i wszyscy, którzy się o niego troszczą, ale i ono same odmienia ich, aby stali się bardziej zdolni do pomocy, do ofiarowania siebie, do zrozumienia, w końcu do bycia lepszymi ludźmi, do zapewniania lepszego życia dla każdego człowieka.

I nie jest to zdanie tylko dla nielicznych.

ZAKOŃCZENIE

Poślij Twego Ducha Pocieszyciela

Kończą się słowa, które chciałem Wam napisać, ale nie kończy się moja głęboka solidarność z Wami; solidarność, którą odnowiłem w moim wnętrzu i którą chciałbym, abyście odczuli.

W słowach, ale także i bez słów, trwa moje głębokie uczucie w obliczu Waszego niewinnego bólu. Widzę Wasze przerażenie, które za każdym razem może rodzić potęgę choroby, kiedy się z nią spotykamy. Widzę Wasze pilne zabieganie, które w sytuacji próby nie daje wytchnienia tym, którzy już tak wiele wycierpieli. Widzę Waszą spontaniczną modlitwę, która zawsze przepływa przez serce człowieka i która wstaje z Tobą każdego dnia: „Dlaczego, Panie? Dlaczego zdajesz się ukrywać? Dlaczego, podczas gdy oczekujemy od Ciebie świetlistego oblicza dobra, odnajdujemy wręcz przeciwnie tygiel cierpienia i bojaźni?”

Kończą się słowa, które mogą być wypowiedziane, ale nie kończy się uwielbienie i wdzięczność za tak liczne świadectwa dobra i nadziei; nie kończy się światło, które mi objawiły oczy i odwaga tylu braci i siostr; nie kończy się miłość, która wypełnia i przepelnia tyle doświadczonych i uciskanych rodzin. Tak, jest na świecie wiele bólu, ale ta sama ziemia jest także pełna i przepelniona *miłością Boga, który jest pośrodku nas!*

Nie kończy się więc, ale trwa moja modlitwa za każdą rodzinę, która cierpi i znajduje się w sytuacji próby. Kładąc moje serce obok Twojego, czuję, jak rodzi się we mnie stare słowo psalmu: „Obyś [Panie] zobaczył ból i cierpienie, patrzysz, by wziąć je w swe ręce” (Ps 10,14).

Tak liczne rodziny, Panie,
żyją każdego dnia, od początku do końca,
w ciągłej walce i utrapieniu
z powodu bólu, który wszedł do ich domu;
wiele rodzin żyje w tej walce w osamotnieniu
i ciszy;
a liczne, być może, przywołują Twoje imię
zdesperowane, aby otrzymać odpowiedź.

A Ty, Panie, przecież nie zamknąłeś swoich oczu,
nie zamknąłeś swoich ust,
choć zdaje się,
że jeszcze nie przybliżyłeś swoich rąk
i że ukryłeś swą twarz!
A Ty, Panie, widzisz trud wielu,
Ty pochylasz się nad bólem każdego.
Przecież nie jesteś nieobecny, Panie,
nie wódz ich na pokuszenie,
dyskretnie, ale pewnie daj im odczuć
Twą miłość, która rozkwita
i Twą radosną nadzieję,
która i tak nie gaśnie w życiu wielu rodzin.

Prosimy Cię: poślij Twojego Ducha
Pocieszyciela!
Wchodząc do naszych domów,
Duch Pocieszyciel niech będzie Twoim słodkim głosem,
który da odczuć Twoje towarzyszenie;
niech będzie Twoim dobroczynnym okiem,
które przełamuje burzę naszego zastraszenia;
niech będzie Twoim silnym ramieniem,
w którym możemy odpocząć
wolni od naszego zakłopotania.
Poślij Twego Świętego Ducha Pocieszyciela,
aby kontynuował w naszych rodzinach

cuda współczucia i uzdrowienia,
które czynił Jezus
poprzez swoje łzy, swoją modlitwę
i swoje gesty pełne mocy.

Ty widzisz także ból i cierpienie,
które rodzą się na naszych oczach:
poślij Twojego Ducha Pocieszyciela
do wszystkich domów i serc doświadczanych próbą,
ponieważ nikt nie powinien czuć się
opuszczonym lub zapomnianym.
A światło Twojego oblicza
niech będzie naszym błogosławieństwem
i siłą dla naszych kroków. Amen.

Mediolan, 10 lutego 2009

z języka włoskiego przetłumaczył i opracował Wojciech Surmiak
Uniwersytet Śląski

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ
TOM 8, 2010

Sprawozdania

W BIEGU HISTORII – OD TRYDENTU DO PRZYSZŁOŚCI.
ŚWIATOWY KONGRES KATOLICKICH TEOLOGÓW MORALISTÓW
Trydent, 24-27 lipca 2010

Odkąd katolicka teologia moralna jest dość rozproszona i obecna w wielu kulturach oraz na wszystkich kontynentach, pilną potrzebą staje się możliwość spotkania etyków teologicznych w jak najszerszym, międzynarodowym gronie. Dobrą okazję ku temu stanowi organizowany od niedawna Światowy Kongres Katolickich Teologów Moralistów, który po raz pierwszy odbył się w 2006 roku w Padwie. W tym roku zaś miejscem obrad tego kongresu stało się malowniczo położone oraz historycznie ważne dla każdego teologa katolickiego miasto Trydent w północnych Włoszech.

Kiedy Ojcowie Soboru Trydenckiego decydowali o tworzeniu miejsca dla teologii moralnej w formacji seminaryjnej, nie byli w stanie sobie wyobrazić, kto będzie nauczał etyki teologicznej pięć wieków później. Ale my jesteśmy tutaj dziś z ponad 70 krajów świata – świeccy mężczyźni i kobiety, zakonnice i zakonnicy oraz księża. Mamy wiele do zrobienia. Ucząc się z przeszłości, musimy mieć oczy otwarte na przyszłość.

Tymi słowami, streszczającymi przesłanie konferencji, James F. Keenan SJ rozpoczął obrady drugiego Światowego Kongresu Katolickich Teologów Moralistów, który w dniach 24-27 lipca 2010 roku odbywał się w Trydencie, gromadząc blisko 600 teologów moralistów ze wszystkich kontynentów. Nad przebiegiem tego niezwykłego pod wieloma względami przedsięwzięcia czuwał 13-osobowy międzynarodowy komitet organizacyjny, któremu przewodniczył James Keenan SJ, znany amerykański teolog moralista z Bostonu. Współorganizatorem była włoska Fundacja Bruno Kessler (FBK), którą reprezentował Antonio Autiero, profesor teologii moralnej z Münster.

W celu zaangażowania jak największej liczby uczestników komitet organizacyjny zdecydował, aby kongres objął możliwie szeroki obszar tematyczny. W związku z tym przez cztery dni konferencji każdy z uczestników miał do wyboru bardzo bogaty program, na który składało się kilkadziesiąt sesji roboczych. Kilka z nich miało charakter

globalny, stanowiąc spotkania plenarne dla wszystkich zgromadzonych w głównej auli Uniwersytetu Trydenckiego. Inne panele miały charakter narodowy, kontynentalny czy tematyczny, podejmując wybrane zagadnienia szczegółowe z teologii moralnej.

Wyjątkowo podniosłym charakterem wyróżniała się sesja inauguracyjna, w czasie której obok zwyczajowych przemówień powitalnych organizatorów konferencji, rektora uniwersytetu, burmistrza Trydentu czy lokalnego arcybiskupa Luigi Bressan'a, zaprezentowano również trzy wykłady tematyczne. Abp Bruno Forte z Chieti-Vasto we Włoszech oraz profesorowie Mercy A. Oduyoye z Ghany i Ahmad S. Ma'arif z Indonezji skupili się w swych referatach wokół głównego tematu sesji inauguracyjnej „Religie, etyka i dialog”. Po pierwszej konferencji plenarnej uczestnicy sympozjum wzięli udział w uroczystej kolacji w Castello del Buonconsiglio – zamku, dawnej rezydencji biskupów Trydentu.

Kolejny dzień Światowego Kongresu Katolickich Teologów Moralistów w Trydencie (25.07) poświęcony był problematyce historycznej. W czasie drugiej sesji plenarnej, zatytułowanej „Trydent – treść, kontekst, recepcja” referaty przedstawili profesorowie: Paolo Prodi z Włoch, Laurenti Magesa z Kenii oraz Regina Ammicht-Quinn z Niemiec. Następujące potem dwie paralelne konferencje plenarne poświęcono problematyce pewnych zagubionych głosów z historii oraz interakcji pomiędzy historią a etyką teologiczną. Po południu zaś w różnych salach uniwersytetu oraz seminarium odbyło się 20 rozmaitych sesji na temat wybranych, szczegółowych zagadnień z zakresu etyki teologicznej. Każdy z uczestników konferencji mógł więc wybrać odpowiadający mu temat oraz język prowadzonej debaty (włoski, hiszpański, francuski oraz angielski). Warto podkreślić, że w tym dniu swoje wystąpienia zaprezentowali również teologowie moralisci pochodzący z Polski. O. Andrzej Derdziuk OFMCap z Lublina mówił o aretologii w podręcznikach moralistów kapucyńskich w XIX i XX w., ks. Konrad Glombik z Opola przedstawił personalistyczne ujęcie małżeństwa w nauczaniu Herberta Domsa, zaś ks. Mirosław Mróz z Torunia poświęcił swe wystąpienie Tomaszowi z Akwinu oraz Mojżeszowi Majmonidesowi oraz ich „zapomnianym instrukcjom” w kwestii błędów w wierze oraz poszukiwaniu norm moralnych. Po zakończeniu tych sesji szczegółowych uczestnicy kongresu zostali jeszcze zaproszeni do udziału w dyskusji w ramach 16 mniejszych, międzynarodowych grup na temat: „Co powinno być naszym programem na przyszłość?”. Pracowity dzień zwieńczyła uroczysta Eucharystia niedzielna w Katedrze Trydenckiej, której przewodniczył gospodarz tego miejsca – abp Luigi Bressan. Po niej zaś nastąpiła świąteczna kolacja.

W trzecim dniu Światowego Kongresu Katolickich Teologów Moralistów w Trydencie (26.07) tematem wiodącym była teraźniejszość. Już przed południem odbyły się dwie duże sesje, z których każda obejmowała 20 różnych paneli tematycznych, poświęconych problematyce moralnej. W panelu poświęconym Biblii i moralności dyskutowano m.in. o poruszającym tę problematykę dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej oraz możliwości jego wykorzystania w teologii moralnej. Trzeba podkreślić, iż jednym z prelegentów w tej sesji był pochodzący z Polski o. Andrzej Wodka CSsR, wykładowca Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie. Inne tematy, jakie omawiano w tym dniu konferencji, to m.in.: węzłowe problemy teologii moralnej fundamentalnej, bioetyka

w XXI w., nauka i prawda moralna, umieranie, kwestie HIV/AIDS, dobro wspólne i ekonomia, troska o zdrowie czy problematyka *gender*. Po południu odbyła się trzecia sesja plenarna pt. „Moralna argumentacja”, w czasie której wykłady wygłosili następujący profesorowie: Éric Gaziaux z Belgii, Margaret Farley ze Stanów Zjednoczonych oraz Benezet Bujo ze Szwajcarii. Trzeci dzień konferencji ubogacony został jeszcze później dwoma równoległymi panelami, z których jeden dotyczył etyki politycznej, drugi obejmował kwestie zdrowia. Całość zakończyła się wspólną dyskusją w wyznaczonych już wcześniej 16 mniejszych grupach, które starały się odpowiedzieć na pytanie, jak możemy wspierać naszą współpracę dla przyszłości?

Czwarty, ostatni dzień Światowego Kongresu Katolickich Teologów Moralistów w Trydencie (27.07) upłynął pod hasłem „Przyszłość”. Dwie poranne sesje paralelne dotyczyły problematyki globalnych wyzwań społecznych oraz kwestii tożsamości i wzajemności relacji rodzinnych. Niezwykle zainteresowanie wzbudził wykład abp. Reinharda Marxa z Monachium, który mówił o przyszłości katolickiej etyki teologicznej. Arcybiskup zwrócił tu zwłaszcza uwagę na potrzebę duchowości, pobożności w ramach etyki oraz konieczność etycznego kształcenia ludzkości. Popołudniowa, czwarta już sesja plenarna poświęcona była etyce teologicznej w przyszłości. Referaty wygłosili profesorowie: Julie Clague z Wielkiej Brytanii (na temat *gender*), Shaji G. Kochuthara z Indii (odnośnie do kontekstu społecznego) oraz Maria T. Davila ze Stanów Zjednoczonych (kwestie kulturowe). Po południu odbyło się jeszcze 20 ostatnich sesji tematycznych, które dotyczyły m.in.: przyszłości solidarności, moralnego pluralizmu i dialogu międzyreligijnego, ponownego przemyślenia problematyki seksualnej, reformy Kościoła czy kwestii małżeńskich. Cała konferencja zakończyła się zaś podsumowującą sesją plenarną, w czasie której była również okazja do dyskusji na temat zagadnień poruszanych w ciągu czterech dni obrad. Sposobnością do kontynuowania tej dyskusji w nieco innym kontekście był również uroczysty bankiet pożegnalny, zamykający Światowy Kongres Katolickich Teologów Moralistów w Trydencie.

Podsumowując, trzeba podkreślić, że różnorodność poruszanych w Trydencie tematów potwierdza, jak bardzo bogata i barwna jest współczesna myśl teologicznomoralna na świecie. Ważne więc i niezwykle ubogacające wydaje się być wsłuchiwanie się w głosy tych, którzy pochodzą z różnych środowisk, kultur, narodów czy kontynentów. W Trydencie była ku temu okazja, a dominującym językiem debaty był język angielski, choć wiele referatów tłumaczono również na włoski, hiszpański czy francuski. Prócz oficjalnych sesji naukowych należy również docenić możliwość kontaktu oraz przeprowadzenia różnych rozmów kularowych z wieloma wybitnymi teologami moralistami, których zna się często jedynie z publikacji. Na konferencji w Trydencie byli bowiem obecni np. Klaus Demmer, Dietmar Mieth, Eberhard Schockenhoff, Günter Virt, Enrico Chiavacci, Luigi Lorenzetti, Marciano Vidal, Brian Johnstone czy Charles Curran. Trzeba w tym kontekście podkreślić również godną, kilkunastoosobową reprezentację polskiego środowiska teologicznomoralnego, w której znalazło się też kilku wspomnianych wcześniej prelegentów.

Chcąc w miarę integralnie spojrzeć na trydencką konferencję, warto wspomnieć o pojawiających się czasem w referatach czy dyskusjach głosach krytycznych czy na-

wet przeciwnych wobec oficjalnej nauki moralnej Kościoła katolickiego. Te dostrzegalne nieraz opinie krytyczne czy nawet krytykanckie wobec Kościoła czy jego hierarchów potwierdzają, niestety, po raz kolejny istnienie dość poważnego zróżnicowania, a może nawet i podziałów wśród katolickich teologów moralistów w skali światowej. Równocześnie jednak należy zauważyć troskę organizatorów o to, aby na kongresie nie zabrakło treści duchowych oraz klimatu wzajemnej życzliwości i pokoju.

Trydencki Kongres Katolickich Teologów Moralistów był drugim z kolei (po konferencji w Padwie w 2006 roku) tego typu wydarzeniem o charakterze globalnym. Należy w tym miejscu wyrazić wdzięczność komitetowi organizującemu to wielkie przedsięwzięcie, na czele którego stanął niezwykle charyzmatyczny, amerykański jezuita – o. James Keenan. Dzięki jego talentowi oraz staraniom jego współpracowników, udało się od różnych sponsorów zdobyć środki sięgające prawie miliona dolarów. Poprzez to spora liczba uczestników konferencji (np. z Afryki, Azji, Ameryki Południowej czy też biedniejszych krajów Europy – w tym Polski) mogła w niej uczestniczyć, nie ponosząc żadnych albo też zbyt wielkich kosztów. Warto więc na koniec wyrazić nadzieję, że kongres w Trydencie nie był ostatnim tego rodzaju wydarzeniem i za kilka lat znów zaistnieje możliwość spotkania się katolickich teologów moralistów z całego świata.

JANUSZ PODZIELNY
Uniwersytet Opolski

SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW W RAMACH VIII KONGRESU TEOLOGÓW POLSKICH Poznań, 16.09.2010

Doroczne sympozjum organizowane przez Stowarzyszenie Teologów Moralistów (STM) zostało włączone w obrady VIII Kongresu Teologów Polskich, który odbywał się w Poznaniu w dniach 13-16 września 2010 roku pod hasłem: „Między sensem i bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka”. Spotkanie odbyło się w ostatnim dniu obrad Kongresu w auli im. prof. Piekary na Wydziale Fizyki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Na wstępie spotkania przewodniczący STM – ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski powitał wszystkich zgromadzonych członków Stowarzyszenia i wyraził radość z obecności seniorów: ks. prof. dr hab. Jana Kowalskiego i ks. prof. dr Zygmunta Perza SJ. Następnie przedstawił program obrad. Spotkanie składało się z dwóch zasadniczych części. Pierwsza z nich miała nie tylko charakter walnego zebrania sprawozdawczego STM, ale i spotkania wyborczego ze względu na kończącą się kadencję władz Stowarzyszenia. Po jednogłośnie przyjęciu regulaminu wyborów władz Stowarzyszenia nastąpiły szczegółowe sprawozdania przewodniczącego i sekretarza z prac zarządu STM w mijającej kadencji (2006-2010). Przewodniczący poinformował m.in. o za-

twierdzeniu na czas nieokreślony przez Konferencję Episkopatu Polski statutu Stowarzyszenia, z kolei sekretarz poinformował, że na dzień 16.09.2010 Stowarzyszenie liczy 138 członków. Po przedstawieniu sprawozdań udzielono ustępującemu Zarządowi STM absolutorium.

Następnie wybrano Komisję Wyborczą celem przeprowadzenia wyborów nowych władz STM. Wybory przebiegały pod przewodnictwem ks. prof. dr hab. Pawła Góralczyka. Do Zarządu STM na nową kadencję wybrani zostali: ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski (UKSW) – przewodniczący, ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF (UWM) – zastępca przewodniczącego, ks. dr Jarosław Sobkowiak MIC (UKSW) – sekretarz-skarbnik, ks. prof. dr hab. Sławomir Nowosad (KULJPII), o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFM Cap (KULJPII) – członkowie. Dokonano także wyboru Komisji Rewizyjnej w składzie: ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM), ks. prof. dr hab. Jerzy Troska (UAM), ks. prof. dr hab. Marian Graczyk (UKSW). Wszystkie wybrane do pełnienia wskazanych funkcji osoby przyjęły wybór.

W trakcie liczenia głosów, krótkie komunikaty przedstawili: ks. prof. dr hab. Sławomir Nowosad – prorektor KULJPII (zaprezentował zakres prac watykańskiej agencji AVEPRO, której jest członkiem); ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk – członek Centralnej Komisji ds. Tytułów i Stopni Naukowych (przedstawił zakres prac CK i proponowane zmiany w sposobie nadawania tytułów i stopni naukowych) oraz o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (zdał relację z Międzynarodowego Kongresu Etyki Teologicznej w Trydencie – Catholic Ethics in the World Church – *In the currents of History*).

Druga część zebrania STM miała charakter naukowy. Zaprezentowano dwa referaty, po których wszczęto dyskusję. Pierwszym z prelegentów był o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFM Cap z Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, który przedstawił referat na temat: „Rozum w poszukiwaniu sensu moralnego”. Już na samym wstępie podkreślił, że pytanie o sens życia odnosi się bezpośrednio do kwestii moralnych, gdyż ostatecznie jest to pytanie o dobro i zło oraz o to, co jest w stanie zapewnić człowiekowi szczęście. Przekonanie o godności osoby prowadzi do stwierdzenia, że ludzkie życie winno mieć sens przez posiadanie określonego celu oraz możliwość znalezienia środków do jego realizacji. Wśród różnorodnych odpowiedzi, jakie zostają udzielone na pytanie o sens można wskazać te, które prowadzą do szukania rozwiązania w ramach doczesności, i takie, które odwołują się do perspektywy nadprzyrodzonej. W obu tych wymiarach konieczne jest posługiwanie się rozumem, który ma za zadanie rozpatrzenie sytuacji człowieka i określenie tego, co powinno. Po ukazaniu współczesnej sytuacji człowieka żyjącego w kontekście filozofii postpostmodernizmu, pragmatyzmu i niejednokrotnie pewnego fatalizmu, profesor z KUL wskazał na potrzebę pytania o samo pojmowanie rozumu, a mianowicie czy jest on jedynie sumą wiedzy dostępnej człowiekowi, czy raczej jakąś zdolnością zastanawiania się nad swoim losem i wyznaczania kształtu swojego życia. Rozum musi być otwarty na pełnię bytu i pełnię prawdy, czyli samego Chrystusa. Ostatni fragment swojego wystąpienia prof. Derdziuk poświęcił zagadnieniu rozumu w kontekście doświadczenia tajemnicy człowieka. Wobec tajemnicy życia człowiek pozostaje związany

prawdą doświadczanych zjawisk, które domagają się interpretacji. Życie osoby nie jest bowiem prostym ciągiem transparentnych fenomenów, których pełny zakres i treść można opisać w języku matematyczno-przyrodniczym. Rozum stwierdza niewystarczalność racjonalnych tłumaczeń i uznaje konieczność odniesienia się do innego porządku, który wskazuje na zakorzenienie człowieka w sferze ducha. Podsumowując swoje wystąpienie prelegent stwierdził, że „człowiek zadający sobie pytanie o sens życia ujawnia zarówno swoją zdolność do refleksyjności nad sobą, jak i swoiste odczuwanie braku spełnienia w rzeczywistości, w której się znajduje. Uświadamiając sobie, że jest pielgrzymem i przechodniem jest zmuszony do nieustannego poszukiwania sensu swoich działań, które zmierzając w określonym kierunku, potrzebują wyznaczenia ostatecznego celu i dostarczenia cząstkowych uzasadnień”. Praca rozumu jest potrzebna dla precyzyjnego opisu i diagnozy własnej sytuacji człowieka oraz do nakreślenia właściwych celów, które zyskują adekwatny sens w realizacji odkrytego przez człowieka powołania do uczestniczenia w większej całości.

Drugi z referatów zatytułowany: „Wiara racją sensu życia” wygłosił ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Prelegent już na samym wstępie stwierdził, że nie sposób zrozumieć jakiegokolwiek wiary w oderwaniu od człowieka-osoby. Kiedy mówi się, że wiara „nadaje sens” życiu ludzkiemu, to ma się na myśli przede wszystkim istnienie Boga Stwórcy i Zbawcy oraz istnienie i rozwój konkretnego człowieka. Obecnie nie jest sprawą prostą – zdaniem Profesora – mówienie o problemach wiary i jej sensu w odniesieniu do moralności chrześcijańskiej, gdyż wraz z podjęciem tego zagadnienia wchodzi się w gąszcz obszarów problemowych czy to na płaszczyźnie kontekstu teoretycznego (żywy duch postmodernizmu, postmarksizmu, wieloletniej ateizacji, liberalnego utilitaryzmu, zderzenia chrześcijaństwa z naturyzmem i genderyzmem) oraz praktycznego (żywy duch medialnej wielokulturowości, moralnej kruchości życia małżeńskiego i rodzinnego, szkolnej ateizacji, i tzw. „układności” prawno-ekonomicznej). Kontekst ten sprawia, że dzisiejsza mowa o wierze w Boga i wierze Bogu jest w pierwszej kolejności mową w obronie człowieka. Chrześcijaństwo, zgodnie ze słowami J. Ratzingera, musi być „kierowanym rozumem oświeceniem”, w przeciwnym razie grozi człowiekowi nie tyle usensowienie egzystencji, co raczej jej bezdusność. Wiara musi stawać się kulturą i to kulturą chrylistyczną.

Po przedstawieniu referatów przeprowadzono dyskusję, która dotyczyła nie tylko zagadnień w nich poruszanych. Na zakończenie ponownie głos zabrał wybrany przewodniczący STM, ks. prof. Mroczkowski, wyrażając podziękowanie, prosił o ewentualne sugestie, co do tematyki następnego spotkania. Padły następujące propozycje tematyczne: poszukiwanie sensu w różnych systemach religijnych (ks. prof. dr hab. Józef Zabielski), bioetyka szczegółowa (ks. prof. dr hab. Jerzy Troska), styk teologii moralnej ze światem ekonomii (ks. dr Marek Leśniak).

WOJCIECH SURMIAK
Uniwersytet Śląski

Recenzje

Diritto e vita. Biodiritto, bioetica, biopolitica, red. Francesco Lucrezi, Francesco Mancuso, wyd. Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, ss. 644.

Dzieło zbiorowe, którego redaktorami są Francesco Lucrezi i Francesco Mancuso, ukazało się w serii wydawnictwa naukowego Uniwersytetu w Salerno we Włoszech. Opracowanie powstało nie tyle, by zadośćuczynić obecnym trendom czy „kulturowej modzie” na bioetyczną refleksję, ale jest ono owocem wyężonych poszukiwań jednostek koordynujących badania naukowe pokrewnych katedr Uniwersytetu w Salerno (zob. s. 5). W omawianej książce zebrano artykuły, które opatrzone tytułem: *Prawo i życie. Bioprawo, bioetyka, biopolityka*. W „słowie wstępnym” autorstwa redaktorów tej książki, jako uzasadnienie tak zatytułowanego dzieła wskazuje się bezprecedensowe wydarzenia, które poruszyły nie tylko opinią publiczną we Włoszech, ale odbiły się także szerokim echem na forum międzynarodowym. Wskazuje się tutaj na dramatyczny i kontrowersyjny przypadek, jaki miał miejsce na przełomie roku 2008 i 2009, a związany z decyzją Sądu Najwyższego Włoch, który przyznał ojcu

prawo do podjęcia decyzji na odłączenie sztucznego odżywiania Eluany Englaro, córki, która przez 17 lat żyła w stanie wegetatywnym. Ta kontrowersyjna decyzja sądu wywołała ostrą polemikę także w odniesieniu do ustawy o tzw. „biologicznym testamencie” (s. 6).

Lucrezi i Mancuso wskazują także na inny przypadek legislacyjny, w którym żona przed sądem domagała się uznania prawa do dziecka, a której mąż znajdował się w stanie nieodwracalnej śpiączki (s. 7). Ci sami autorzy wskazują na konieczność zajęcia właściwego etyczne stanowiska w odniesieniu do zagadnień związanych z wykorzystywaniem komórek macierzystych. Lista problemów bioetycznych jest oczywiście długa. Niektóre z nich są palące i domagają się rozwiązań natury etyczno-prawnej zwłaszcza, że stają się one dzisiaj często stosowaną praktyką.

Relacje, jakie zachodzą pomiędzy wiedzą, etyką, prawem a życiem człowieka, stają się przedmiotem zainteresowania nie tylko nauki i opinii publicznej, ale są wyrazem szczególnego wartościowania danej cywilizacji i kultury. Gdy chodzi o myśl bioetyczną obecną we Włoszech, należy odnotować wyjątkowy wpływ Magisterium Kościoła katolickiego (zob. s. 9). Nieuniknione są jednak konfrontacje na polu bioetycznym, ale jak wskazu-

ją Lucrezi i Mancuso, trudno jest dzisiaj dokonać demarkacji przedstawicieli bioetyki zwanej „laicką” i „katolicką”. Nie zawsze taki podział jest oczywisty i właściwy. Często zdarza się bowiem, że „katolicy praktykujący” swoimi poglądami, a także polityczną przynależnością i zaangażowaniem, należą raczej do pierwszej grupy, podczas gdy wielu niewierzących swoimi poglądami identyfikuje się ze wskazaniami etycznymi Kościoła (zob. s. 9-10).

Zamiarem pomysłodawców opublikowanego dzieła jest pragnienie, aby z wielkim szacunkiem, ale i z pokorą pochylić się nad zagadnieniami tak istotnymi dla każdego człowieka, takimi jak życie, ale także często towarzysząca mu choroba, cierpienie, czy nieuchronna śmierć.

Zgodnie z zamysłem i intencją pomysłodawców tego dzieła, adresatami publikacji są zarówno przedstawiciele nauk, których niniejsza tematyka stanowi przedmiot badań, jak i opinia publiczna, która żywo interesuje się nie tylko rozwiązaniami prawnymi-etycznymi toczącymi się od dziesiątków lat dyskusji w tej materii, ale jak należy domniemywać, niniejszy materiał pragnie stanowić pewnego rodzaju punkt odniesienia w toczącej się dyskusji, zwłaszcza poprzez ukazanie szerokiego spectrum omawianych zagadnień.

Recenzowana tutaj książka liczy 644 strony. Całość poprzedzona została 10-stronicowym „słowem wstępnym” autorstwa F. Lucrezi i F. Mancuso. Choć podtytuł książki brzmi: *Bioprawo, bioetyka, biopolityka*, czytelnik jednak takiego podziału nie znajdzie w zamieszczonym spisie treści. Całość opracowania jest podzielona na osiem, nie tyle rozdziałów, bo *de facto* nie są one tak nazwane, co grup tematycznych, w których zamieszczonych zostało pięćdziesiąt artykułów, których

autorami w przeważającej mierze są włoscy naukowcy.

Pierwszą grupę tematyczną opatrzone tytułem: „Choroba, cierpienie, nadzieja” (s. 17-79). Znajduje się tutaj pięć artykułów omawiających problematykę: pacjenta przewlekle chorego i cierpienie z punktu widzenia refleksji filozoficznej – A. Montano; opieki paliatywnej w Izraelu: rozpoznanie i ustawodawstwo, w którym S. Colombo przedstawia problematykę paliatywną z punktu widzenia rozstrzygnięć prawnych w Izraelu. Artykuł E. Palazzo i S. Maione analizuje przypadki kliniczne osób dotkniętych przewlekłym cierpieniem i problemu związanego ze zjawiskiem „opiofobii”. Jest ona powodowana obawą lekarzy przed uzależnieniem od morfiny czy innych środków przeciwbólowych narkotycznych, dlatego podawane są one pacjentom zbyt późno albo jedynie w małych dawkach, z obawy przed uzależnieniem się od podawanego środka.

Przedostatni artykuł z tego działu, dotyczy problematyki niesienia pomocy w cierpieniu, a także etyki opieki paliatywnej. Jego autorem jest A. Caliendo. „Cierpienie, godność, nadzieja: prawo do zdrowia pacjentów w końcowej fazie życia”, zamyka pierwszy tematyczny dział książki. Tenże artykuł w dużej mierze przedstawia zagadnienie ludzkiego cierpienia w odniesieniu do istniejących rozstrzygnięć natury prawnej, które F. Mancuso stara się przedstawić z pozycji bilateralnej: prawa do niecierpienia i prawa do opieki zdrowotnej (s. 62). Na szczególną uwagę pierwszej grupy tematycznej zasługuje rozumienie cierpienia ludzkiego w szerokim kontekście kulturowym. A. Montano przywołuje zarówno postać biblijnego Hioba, przypominając jednocześnie, że także starożytna grecka mądrość uznawała, iż za przyczyną bogów,

jeśli ludzie cokolwiek otrzymywali, nie było to możliwe bez utrapienia czy trudu (s. 17). Historia człowieka ukazywana w różnych kulturach i religiach nosi jedno istotne znamię: są to dzieje naznaczone cierpieniem i chorobą. Taka rzeczywistość jest wpisana w naturę ludzką. Stąd można mówić o cielesności człowieka narażonej na różnego rodzaju cierpienia. Doświadczenie cierpienia zmusza człowieka do głębokiej antropologicznej refleksji. Cierpienie własne, a także innych prowadzi do poszukiwania pogłębionej wizji człowieka, która w zwyczajnych warunkach często bywa niezauważana (s. 21). W perspektywie przeżywanego cierpienia uwidaczniają się konstytutywne wartości osoby, które pozwalają na odkrywanie prawdziwej wartości drugiego człowieka, aż do stwierdzenia B. Spinozy: „homo homini deus” (s. 22).

Drugi tematyczny dział książki nosi tytuł: „Zdrowie, kuracja, tożsamość” (s. 71-169). Pierwszy z ośmiu zamieszczonych tutaj artykułów, którego autorem jest C. Farelli, podejmuje zagadnienia bioetyczne w kuracji medycznej. Autor odwołuje się do wartości z dziedziny pryncypializmu. Niektóre z tych wartości noszą charakter ewidentnie intuicyjny i nie absolutny (s. 73). Przedstawiają one jednakże istotne i ważne znaczenie choćby z punktu widzenia prowadzonego dialogu w bioetyce. Zdaniem autora nie można jednak pominąć w tym względzie prawa naturalnego, które w metafizycznej „optyce” ukazują istotne, fundamentalne i nienaruszalne wartości człowieka. Z tej perspektywy inaczej widziane są zagadnienia takie jak aborcja, sztuczna prokreacja czy eutanazja. Ta sama problematyka ukazywana jest inaczej np. z punktu widzenia myśli ekologiczno-feministycznej. Pojawia się tu bowiem często całkiem inna „logika” (s. 77-78). W zwią-

ku z powyższym nie dziwi fakt, o którym pisze następny z autorów: P. Adinolfi, że ujawniają się różne „konceptje i modele opieki zdrowotnej” (s. 81-97). Autor omawia osiem takich charakterystycznych konceptji, rozpoczynając od modelu „magicznego”, a kończąc na zarządzanym klinicznie. R.B. Oliva analizuje zagadnienie obowiązku przyjmowania i leczenia pacjentów, ukazując ustawowe obowiązki państwa w tej materii, a także organizacji krajowych i międzynarodowych, które mają czuwać nad poprawą warunków zdrowotnych człowieka (s. 99-110). G.M. Riccio ukazuje rozstrzygnięcia natury prawnej dotyczące tajemnicy lekarskiej i zasad deontologicznych tejże tematyki. Uzupełnieniem jest następny, dość obszerny artykuł autorstwa L. Chieffi (s. 121-143), omawiający „powściągliwość”, gdy chodzi o przekazywanie danych genetycznych i innych informacji biologiczno-zdrowotnych uzyskanych w drodze przeprowadzanych badań. Autor ujmuje te zagadnienia zarówno od strony pacjenta (do czego mam prawo), jak i od strony tych podmiotów, które dokonują badania i analizy. Kluczowym jest także przedstawienie tych przypadków, gdy pacjent znajduje się w stanie śpiączki, a także osób, które tworzą najbliższą rodzinę. Także i w tych przypadkach istnieją rozstrzygnięcia prawne. Interesujące są także „prawa” do poznania stanu zdrowotnego ludzkiego embrionu (s. 134-136). Te właśnie zagadnienia implikują to, co w kolejnym artykule starają się przedstawić A. Scarpa i C. Costabile, wskazując na odpowiedzialność i zobowiązania pracowników służby zdrowia wynikające z faktu poznania danych pacjenta (s. 145-153). Dyskurs biologiczny i zagadnienie tożsamości w perspektywie wielokulturowości, to następny artykuł autorstwa A. Tucciego (s. 155-161). Ostatni tekst

w tym dziale dotyczy „prawa do zdrowia więźniów” (s. 163-169). Autorem jest G. Ciafaldi. Wskazuje on na konkretne ustawy Konstytucji Włoch, a także na inne ustawy omawiające prawa więźniów do opieki zdrowotnej.

Trzeci tematyczny dział recenzowanej książki zawiera największą liczbę opracowań, bo aż dziesięć, nosi tytuł: „Granice: koniec życia”. Już tytuł pierwszego artykułu, którego autorem jest A. Marino wskazuje na powiązanie zagadnień: polityki i tematów związanych z końcem życia człowieka (s. 173-178). Autor, w krótkim i zwięzłym opracowaniu umiejętnie przedstawia, jak w dobie obecnej, w starzejącym się społeczeństwie, gdzie możliwe stało się przedłużanie życia dzięki współczesnym zdobyciom medycyny, pojawia się jednocześnie problem coraz większej liczby chorych, którzy choć otrzymują odpowiednią opieką, to jednak w dużej mierze wyleczyć ich nie można. Zjawiska te wymagają nowej społecznej polityki. Nie przypadkowo w dobie współczesnej pojawia się tzw. biologiczny testament, zgodnie z którym człowiek jeszcze przed wkroczeniem w starczy okres życia, powinien sam uprzednio określić w sposób wolny i autonomiczny, na jakie terapie wyraża zgodę, a na jakie nie (s. 176). Niestety w wielu szpitalach niejednokrotnie lekarz arbitralnie decyduje o zaprzestaniu takiej czy innej terapii podtrzymującej ludzkie życie. Sytuacja taka jest skutkiem prowadzonej już dzisiaj pewnej „polityki”, która nie zawsze pozostaje w zgodzie z zasadami etyki i deontologii lekarskiej. Stąd też następny artykuł pióra R. Prodomo (s. 179-186) jest próbą odpowiedzi na etyczne pytanie zagadnień związanych z końcem życia, a dokładniej, na ile możliwe jest współdziałanie w porozumieniu dotyczącym takich właśnie uprzedzających decyzji. Cie-

kawym skądinąd poruszonym zagadnieniem są przemyślenia autorstwa P. Becchi zawarte w artykule zatytułowanym: „Dlaczego refleksja w odniesieniu do zmarłych jest tak ważna dla życia”. Autor zwraca uwagę, że w dzisiejszej bioetycznej refleksji wiele mówi się o ludzkiej śmierci, za mało jednak o zmarłych (s. 187). Ma to, jak podkreśla, swoje społeczne uzasadnienie, czy raczej trendy, aby zmarli byli niejako poza zainteresowaniem dzisiejszego człowieka i społeczeństwa. Jest to pewnego rodzaju tabu. A jeśli zmarli stanowią „żywe” zainteresowanie, to z racji dawstwa organów czy tkanek. F. Rescigno w tekście pt. „Konstytucja i życie: prawo czy obowiązek?” (s. 197-211), zaznajamia czytelnika z bioetyczną tematyką „dobrej śmierci”. Ukazuje w szerokim historycznym i prawnym kontekście tematykę eutanazji, a także włoskie podstawy konstytucyjne konieczne do uznania „godnej śmierci”. Kolejne opracowanie F. Mancuso dotyczy wartości, demokracji i pryncypiów (s. 213-221). Piszący wychodzi od biologicznego testamentu, a następnie zręcznie przedstawia toczącą się batalię pomiędzy przedstawicielami *pro-life* (świętości życia) a tymi, którzy są *pro-choice* (autonomia/jakość życia). Niejako podsumowaniem toczącej się dyskusji jest w pewnym sensie artykuł pióra A. Cucciniello: „Eutanazja a żyjący: katolickie i laickie argumentacje porównawcze”. Uzupełnieniem tego opracowania jest przedstawienie eutanazji w świetle myśli hebrajskiej i zasad demokracji w państwie izraelskim. Autorem tej analizy jest G. Quer (s. 233-245). Natomiast G. Bisogni przywołuje *casus* Piergiorgio Welby, w którym sam pacjent domagał się prawnego usankcjonowania przerwania dalszej kuracji i opieki. Chory, który w sposób wolny i świadomy wyrażał taką właśnie decyzję, przedsta-

wia złożoną problematykę etyczno-prawną takich i podobnych przypadków (s. 247-257). Następny artykuł M. Panebianco przywołuje przypadek Eluany Englaro i uzasadnienie decyzji Sądu apelacyjnego pozwalającego na odłączenie odżywiania przebywającej od wielu lat w śpiączce chorej. Kończącym artykułem w tej części książki jest refleksja S. Bahbouta dotycząca śmierci mózgowej jako końca życia człowieka (s. 263-268). Autor stara się odpowiedzieć na pytanie, na ile z etycznego punktu widzenia i rozwiązań prawnych, śmierć mózgowa jest adekwatnym kryterium i wyznacznikiem śmierci człowieka.

Kolejna część książki nosi tytuł: „Granice: początek życia”. Tutaj znalazły się cztery opracowania. Pierwsze z nich, autorstwa A.M. Rabellego dotyczy sztucznego zapłodnienia komórek jajowych, komórek macierzystych, a także selekcji embrionów ludzkich, ale oceniane z punktu widzenia Judaizmu (s. 271-282). Kolejne trzy artykuły odnoszą się do włoskich rozstrzygnięć prawnych. Pierwszy z nich analizuje skutki prawa 40/2004 normalizującego sztuczną prokreację. Autor F. Gallo przedstawia powody promulgacji tego prawa oraz skutki, jakie to prawo spowodowało na przestrzeni kilku lat jego funkcjonowania (s. 283-298). Natomiast V. Ivone rekapitułuje debatę w odniesieniu do włoskiego prawa nr 194 z 1978 roku pozwalającego na przerwanie ciąży. Trzeci z kolei artykuł V. Giordano, omawia skrótkowo włoskie prawo 40/2004, które stanowi przedmiot zaognionej współczesnej dyskusji. Prawo to reguluje kwestię sztucznej prokreacji. Autorka przedstawia zawiłą problematykę z punktu widzenia etycznego i prawnego tych sytuacji, które pojawiają się w związku z praktyką tak zwanej prokreacji wspomaganej. Wskazuje przy okazji

na rodzące się konflikty, jakie powstają choćby z racji, że to samo ustawodawstwo wskazuje na konieczność ochrony zdrowia matki, a jednocześnie przy takiej praktyce nie jest ono przestrzegane. Podobne zastrzeżenia można odnieść do przestrzegania konstytucyjnego prawa o równości obywateli, a praktycznego wypełniania tego prawa w przystępności do opieki zdrowotnej obywateli.

„Bioprawo, biopolityka”, to kolejna część recenzowanej książki. Spośród sześciu autorów pierwszy z nich, C. Casonato zmaga się z tematyką związaną z paradygmatycznym fenomenem bioprawa (s. 323-337). Wskazuje, na ile konieczne są dzisiaj rozstrzygnięcia prawne w interesującej nas tematyce. Natomiast A. Martone pisząc o „biopolitycznej konstelacji” (s. 339-351), wskazuje na ogromną doniosłość biopolitycznej dyskusji we współczesnym społeczeństwie. Jest to fenomen powszechny. Niestety w tej dyskusji ludzkie życie staje się niejako kartą przetargową. Jest w pewnym sensie zawieszona pomiędzy różnymi siłami politycznymi, stając się w ten sposób zinstrumentalizowane. Życie człowieka bywa widziane również w perspektywie bioekonomii, czy biotechnologii. W geopolitycznej zawierusze ginie często absolutny wymiar życia. Kolejny autor, P. Giustiniani analizuje wzajemne relacje pomiędzy bioprawem i biopolityką (s. 353-372). Wskazuje też jaka jest tutaj rola państwa, zwłaszcza że należy odnotować nowe korelacje zachodzące pomiędzy bioetyką i biopolityką. Giustiniani wskazuje nadto na rolę jaką mogą i powinny odegrać także poszczególne religie zwłaszcza gdy chodzi o edukację i formację sumienia w odniesieniu do zagadnień bioetycznych. Jakimi natomiast wartościami w bioetyce powinien się kierować człowiek i współczesna demokracja? – na

to pytanie odpowiada A. D'Atto w artykule „Bioetyka i pryncypium zasady większości” (s. 373-383). Jest to próba odpowiedzi także w odniesieniu do koncepcji państwa, to znaczy jaką powinno przyjmować postawę: wyznaniową, neutralną, czy świecką? „Shoah i bioetyka” autorstwa O. Di Grazia, to kolejna zaprezentowana analiza (s. 385-396). Autor stara się odczytywać Shoah z bioetycznej perspektywy. Gdy w ręku człowieka jest i wiedza i potęga okazuje się, że może ją wykorzystać także w niewłaściwy sposób. Tak się dzieje, gdy w jakiejś ideologii lub poglądach życie ludzkie nie przedstawia właściwej sobie wartości. Ostatnim omawianym zagadnieniem w tej części książki są wnioski, jakie nasuwają się z analizy tekstów o tematyce bioetycznej. Autorem jest A. Casciano (s. 397-403).

Szósta część książki została zatytułowana: „Środowisko, natura, przyszłość”. Znajdziemy tutaj siedem artykułów. Pierwszy z nich to „Biopolityka bioetyki: normatywność natury” (s. 407-424), w którym L. Bazzicalupo stawia m.in. pytanie dotyczące życia człowieka i jego ciała, kto jest ekspertem w tej dziedzinie? Nie brak dzisiaj teorii redukcjonistycznych w tym względzie, a zatem i tutaj potrzebna jest właściwa naukowa „polityka”. Jest to konieczne, bo jak utrzymuje F. Viola w kolejnym artykule (s. 425-438) dotyczącym ochrony życia ludzkiego, tylko przestrzeganie wartości i podstawowych praw, może uchronić ludzkość od dramatu. Stąd konieczna jest, zdaniem autora, dogłębna antropologiczna analiza tego, kim jest człowiek. To jest również droga tworzenia przez człowieka współczesnej kultury i o niej właśnie pisze V. Kaul, utrzymując, że właśnie ona jest w stanie zachować życie ludzi przyszłych pokoleń (s. 439-450). Aby tak się stało

konieczna jest także troska o środowisko, w którym żyje człowiek. Jest to, jak utrzymuje S. Ciccarelli, także troska o naszą wspólną przyszłość (s. 451-461). W podobnym tonie swoje refleksje snuje C. Isernia, wskazuje ona na konieczność uprawiania bioetyki środowiskowej, czystej, „zielonej” chemii i „etyki natury” (s. 463-473). Następny artykuł A. Faita ukazuje „wyzwania bioetyki: wiek kryzysu energetyczno-żywnościowego – pomiędzy polityką, prawem i poszukiwaniami naukowymi” (s. 475-488). Świat, zadaniem autora, dotknęły różnego rodzaju problemy: rozpoczynając od zmian klimatycznych, błyskawicznego zapotrzebowania na energię, czy wreszcie problem wyżywienia ludzkości. Wszystko to domaga się właściwej „polityki”, a dokładniej „bio-etyki”. Ostatnim obszernym artykułem w tym „bioetyczno-środowiskowym” dziale książki jest refleksja A. Plutiniego: „Bioetyka, środowisko i zdrowie” (s. 489-513). Stanowi pewnego rodzaju podsumowanie tej grupy tematycznej. Swoje analizy autor obrazuje także wykresami i odpowiednimi zbiorami danych, które są związane z ochroną środowiska człowieka i jego zdrowia.

Szósty dział książki nosi tytuł: „Ludzki, nieludzki, zwyródniały”. Cztery krótkie artykuły przenoszą czytelnika w świat troski o życie zwierząt. S. Castignone w artykule zatytułowanym „Problematyka zwierząt. Aspekty etyczne i filozoficzne” (s. 517-526), w sposób narracyjny ukazuje jak ta właśnie tematyka była obecna już w dawnej myśli filozoficznej i etycznej. Autorka przywołuje choćby myśl św. Tomasza z Akwinu i jego uzasadnienie, dlaczego człowiek winien szanować życie zwierząt. Przywołuje myśli Ch. Darwina i wielu innych przedstawicieli zatroskanych o świat zwierząt i przynależne im z natury prawa. Podobnie dwa następne

artykuły: pierwszy z nich autorstwa L.L. Valluriego (s. 527-539) ukazujący podstawy szacunku w odniesieniu do zwierząt, umieszczając pewnego rodzaju „dekalog” postaw człowieka wobec nich, czy drugi autorstwa F. Rescigno, który uzasadnia konieczność „bioetyki w odniesieniu do zwierząt” (s. 541-550) i wskazuje, dlaczego także zwierzętom należne są prawa, których człowiek powinien przestrzegać. M. Esposito w „Cierpienie zwierząt. Na marginesie więziennego listu Róży Luxemburg” (s. 551-558) uzasadnia, dlaczego należy brać pod uwagę cierpienie odczuwane przez zwierzęta i uzasadnia istnienie uregulowania prawnego w tej materii.

Ostatnia część zawierająca sześć artykułów, została opatrzona śródtytułem: „Nauka, wiara, wiedza”. Pierwszy D. Neriiego, przedstawia postać Jürgena Habermasa w odniesieniu do badań i etycznych kwestii związanych z wykorzystaniem komórek macierzystych pochodzenia embrionalnego (s. 561-576). Także następny artykuł, którego autorem jest U. Di Porzio, analizuje zagadnienie komórek macierzystych, który stara się odpowiedzieć na pytanie, w jakim punkcie, zarówno badań jak i ich wykorzystywania, aktualnie znajduje się nauka (s. 577-601). W opracowaniu znajdziemy sporą ilość wyjaśniających rysunków-schematów, a także słownik najczęściej używanych terminów z tej dziedziny. Kolejny artykuł M. Adinolfiego wskazuje jak w dzisiejszym społeczeństwie funkcjonują zasady państwa świeckiego. Mają one bowiem istotne znaczenie także w odniesieniu do zagadnień bioetycznych (s. 603-610). Następny artykuł dotyczy rozrodu wspomaganego w świetle prawa naturalnego (s. 611-617). G. Chieffi, przywołując wielu myślicieli dawnej i obecnej epoki ukazuje, że człowiek powinien żyć i działać zgodnie z naturą. Autor przedstawia zasady za-

równy rozumienia natury, jak i tego, czym jest sztuczna reprodukcja. Pozostawia jednak czytelnikowi ocenę czy te dwie płaszczyzny dadzą się ze sobą pogodzić. Na marginesie należy jednak dodać, że artykuł ten powinien raczej znajdować się w części książki, która dotyczy początków życia. Kolejna rozprawa P. Di Marzio, to analiza konfliktu, jaki zachodzi pomiędzy normą prawną a normą moralną w bioetycznej problematyce (s. 619-633). Autor wskazuje, że nie wszystkie konflikty są rozwiązywalne, choćby z racji różnorodności opinii wyrażanej przez poszczególne religie czy wyznania. Obecnie wyróżnia się szczególnie bioetykę zwaną katolicką, ale także tą określaną jako laicką. Ostatnim opracowaniem jest kilkunasturowa analiza G. Preterossiego: „Wiara i wiedza (w myśli papieża Ratzingera)” – (s. 635-640). Autor stara się ukazać jak wiara i wiedza wzajemnie się uzupełniają, zwłaszcza, gdy chodzi o wiedzę o człowieku. Nie można też przeciwstawić sobie dwóch wartości: rozumu i wiary.

Książka, która została tutaj recenzowana, z pewnością stanowi – zwłaszcza dla środowiska akademickiego, w którym powstała – ogromną wartość edukacyjną. Niestety nie jest pozbawiona pewnych braków. W tak obszernym opracowaniu nie do końca właściwa jest jej struktura. Nie tylko „zwyczajowo” najpierw omawia się problematykę związaną z początkami ludzkiego życia, potem z jego trwaniem, aby przejść do analizy tematyki końca ludzkiego życia. Tutaj układ mamy inny. Podobnie w poszczególnych częściach tematycznych pojawiły się teksty, które ze względu na poruszaną problematykę powinny znajdować się w innej części książki, o czym już wspomniano przy okazji omawiania poszczególnych artyku-

łów. Innym mankamentem jest to, że przypisy nie posiadają stron, do których poszczególni autorzy się odnoszą. A jak należy przypuszczać książka ma służyć środowisku akademickiemu, zatem ten brak jest tym bardziej niedopuszczalny. Przypisy zamieszczone na końcu poszczególnych artykułów także nie ułatwiają lektury. Szkoda, że w publikacji nie ma krótkich biogramów autorów. Wyjątek stanowią jedynie te odnoszące się do redaktorów opracowanego dzieła.

Potrzeba rozstrzygnięć prawnych odnoszących się do zagadnień, których przedmiotem zainteresowań jest bioetyka, jest sprawą oczywistą i niezbędną. Pozostaje jednak istotne to, co ukazuje recenzowana tutaj książka, a mianowicie wzajemna relacja bioetyki i bioprawa, a także biopolityki. Z łatwością można zaobserwować jak pewne trendy polityczne pragną dzisiaj wpłynąć na stanowione bioprawo, a tym samym uwidacznia się silna presja, by właśnie prawo było niejako nadrzędne i by ono określało, co jest nie tyle prawnie dozwolone, ale i w pewnym sensie etycznie dopuszczalne w działaniach, którymi interesuje się bioetyka. Inna tendencja jest odwrotna, by właśnie bioprawo spełniało rolę instrumentalną w stosunku do bioetyki. Istnieje wreszcie i trzecia możliwość, a mianowicie uznająca, że te dwie dziedziny: bioetyka i bioprawo są dziedzinami niezależnymi, dwutorowymi, choć ze sobą ściśle powiązany. Książka *Diritto e vita. Biodiritto, bioetica, biopolitica*, stara w sposób akademicki ukazać te zawiłe, a jednocześnie konieczne wzajemne relacje. Nie jest łatwe powiązanie dobra osoby, prawa moralnego, wartości etycznych i rozstrzygnięć prawnych. W książce ukazane są niektóre konkretne rozwiązania prawne, konieczne dla studentów medycyny, te choćby dotyczące tajemnicy lekarskiej,

udostępniania danych poznanych w związku z prowadzonymi badaniami. Większość tekstów zawartych w omawianej książce pozostawia czytelnika, aby to on sam dokonał właściwej oceny takiego czy innego stanowiska. Zmusza w ten sposób nie tylko do refleksji i do ciągłego poddawania krytyce poszczególnych tez, ale zebrane artykuły i materiały umożliwiają jednocześnie czytelnikowi dokonanie indywidualnej oceny argumentacji i wyciągnięcia właściwych wniosków.

Z pewnością powyższą książka stanowi cenną publikację edukacyjną nie tylko dla środowiska medycznego czy akademickiego, ale dla każdego, kto pragnie poznać wartość ludzkiego życia, jego wielkość i godność, aby jeszcze skuteczniej wartości te promować i chronić. Dlatego jest ze wszech miar godna polecenia do wnikliwej lektury.

JAN WOLSKI

Łódź

Kobiety w Chrystusie. W kierunku nowego feminizmu, red. Michele Schumacher, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, ss. 456.

W post-nowoczesnej epoce problemy związane z płcią i tożsamością seksualną, definicją męskości i kobiecości, feminizmem i krytyką kultury patriarchalnej należą do najważniejszych wyzwań, przed którymi stają antropolodzy, prawnicy, filozofowie i teologowie. Problemy te przekraczają wymiar wyłącznie teoretycznych sporów akademickich; stają się one problemami codzienności w naszych społeczeństwach, kiedy w rozwiązaniach prawnych pojawiają się te, które promują

równość płci na rynku pracy, popierają mniejszości seksualne, bronią tzw. „rodzodce prawa” kobiet, akceptują aborcję etc. Wszystko wskazuje na to, że w sytuacji głębokiego przeobrażenia tradycyjnych wyobrażeń na temat rodziny, rodzicielstwa, funkcji mężczyzny i kobiety, wszystkie te debaty będą przybierać na sile i w przyszłości w jeszcze większym stopniu niż obecnie będą kształtować codzienność naszych społeczeństw w postchrześcijańskiej kulturze Zachodu.

Dlatego bardzo cenną pozycją na rynku wydawniczym jest książka *Kobiety w Chrystusie. W kierunku nowego feminizmu* (Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008). Redaktorka tej książki, Michele Schumacher już wcześniej, poprzez swoje własne publikacje (trzy jej artykuły zamieszczone są w recenzowanej pozycji), dała się poznać od strony niezwykle ciekawych wypowiedzi i publikacji na temat płci, kobiecości, sytuacji kobiet w dzisiejszej kulturze i feminizmu. Inni autorzy recenzowanej pozycji (wszyscy autorzy, z jednym wyjątkiem, to kobiety): Francis Martin, Prudence Allen, Jean Bethke Elshtain, Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Elizabeth Fox-Genovese, Anne – Marie Pelletier, to znani specjaliści w swoich dziedzinach. Warto uważnie wysłuchać głosu tych znanych „kobiet sukcesu”, kiedy wypowiadają się w bardzo dziś kontrowersyjnych i budzących ostre spory sprawach dotyczących ich płci.

Intencją książki jest stworzenie kompetentnego wprowadzenia do „nowego feminizmu”, w znaczeniu, w jakim to pojęcie pojawiło się w encyklice *Evangelium vitae* Jana Pawła II z 1995 roku. Stąd trójczęściowa struktura książki. W pierwszej części znajdujemy studia dotyczące filozoficznych podstaw współczesnej debaty o płci. Druga część omawia teologiczną antropo-

logię, na której opiera się „nowy feminizm”. Część trzecia dotyczy etycznych, praktycznych konsekwencji „nowego feminizmu” w dziedzinie rozwiązań prawnych i społecznych, edukacji czy też sytuacji ekonomicznej kobiet.

Nie ma tutaj miejsca na omówienie wszystkich artykułów zawartych w recenzowanej pozycji. Zwróćmy więc uwagę na te najważniejsze. W omawianym zbiorze mamy dwa artykuły siostry Prudence Allen, profesor filozofii z Concordia University w Montrealu i seminarium diecezjalnego w Denver. W pierwszym z nich s. Allen poddaje refleksji bardzo istotny dla nowego feminizmu fenomen relacyjności ludzkiej osoby, w drugim odpowiada na pytanie: „Czy feminizm może być humanizmem?”. Czytelnik zauważa w trakcie czytania tych dwóch artykułów, że ich autorka tworzy teologię w najpełniejszym sensie tego słowa – katolicką. Katoliczność tej teologii w kontekście nowego feminizmu polega na współmyśleniu (*communio*) z biskupem Rzymu, Janem Pawłem II, w którego twórczości autorka znajduje bogatą inspirację do tworzenia chrześcijańskiego feminizmu. Jest to cały czas współmyślenie, tzn. samodzielna i krytyczna refleksja, która ma charakter dialogiczny poprzez wejście z rozmową z innymi partnerami dyskursu na temat feminizmu, zarówno z tymi, z którymi siostra się zgadza, jak i z tymi, których poglądy zdecydowanie odrzuca.

Profesor filozofii z uniwersytetu w Dreźnie i znawczyni myśli Edyty Stein, Hanna Barbara Gerl-Falkovitz poddaje refleksji współczesny sposób definiowania płci społeczno-kulturowej (*gender*) i zauważa, że dokonuje się on pod wpływem błędnej, dualistycznej antropologii post-kartezjańskiej, w której cielesność mężczyzny i kobiety zostaje uznana za drugorzędną część osoby, oddzielną wy-

rażną linią demarkacyjną od tego, co stanowi wyróżnik osoby: świadomość, jaźń, rozumność, wolność. Niemiecka filozof zauważa, że adekwatna definicja płci w chrześcijańskim feminizmie powinna brać swój początek w ludzkim ciele i jego zróżnicowaniu, które nie ma jedynie charakteru materialnego, ale sięga także w sferę psychiki i duchowości.

Także dawna wykładowniczka filozofii na uniwersytecie gregoriańskim w Rzymie, Beatriz Vollmer Coles poddaje krytycznej refleksji kluczowy dla teorii feministycznych podział na płć biologiczną (*sex*) i społeczno-kulturową (*gender*). Jej zdaniem, „sekret tworzenia nowego i bardziej wzbogacającego feminizmu na nowe tysiąclecie leży w ponownym spotkaniu płci biologicznej i płci społeczno-kulturowej” (s. 153). Autorka zarysowuje w swoim artykule przestrzeń, w której powinno dojść do tego spotkania: „Płć społeczno-kulturowa osoby jest czymś indywidualnym, ale w swych możliwościach uwarunkowanym przez daną płć biologiczną. Feministyczne żądanie ‘wolności wyboru’ wśród rozmaitych płci społeczno-kulturowych wydaje się zatem absurdalne. Chociaż istnieje pewna przestrzeń dla indywidualnej odmienności, to płć biologiczna i płć społeczno-kulturowa są i pozostaną wzajemnie od siebie zależne” (s. 154).

Pozostaje wyrazić nadzieję, że pozytywnie rekomendowana tutaj książka przyczyni się do przezwyciężenia płycizn i stereotypów, jak też ideologicznego zacietrzewienia we współczesnej debacie o kobietach i feminizmie.

JAROSŁAW KUPCZAK OP,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie

Marian Szymonik, *W kierunku demokracji personalistycznej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2010, ss. 238.

W ubiegłym roku, nakładem Instytutu Wydawniczego Pax w Warszawie ukazała się książka ks. dr Mariana Szymonika, związanego naukowo z Instytutem Teologicznym w Częstochowie. Uprawia chrześcijańską antropologię filozoficzną w ramach filozofii realistycznej wyrosłej z centralnych idei tomizmu, zajmuje się zagadnieniami szczegółowymi filozofii bytu społecznego (m.in. etyką społeczną).

Książka – *W kierunku demokracji personalistycznej* – to zbiór jedenastu artykułów oraz wykładów, które łączy: „[...] idea służby człowiekowi jako osobie oraz idea budowania społeczności na miarę człowieka jako osoby” (tamże, s. 7). Autor we wstępie sygnalizuje zachodzące zmiany obejmujące współczesne życie społeczno-gospodarcze, które często określa się jako «polską transformację». Owa transformacja dokonuje się „[...] w kontekście głębszych, kulturowo-cywilizacyjnych przemian europejskich i globalnych. Zmiany te dotyczą także sfery moralności” (s. 7). Ks. Szymonik trafnie zauważa, że tym zmianom – transformacji – towarzyszą kryzysy również kulturowe, mentalne. Tym niejednokrotnie dramatycznym kryzysom, a więc wstrząsom towarzyszy „[...] przede wszystkim kryzys idei, kryzys moralności, wreszcie – kryzys samego człowieka. Przezwyciężeniem takiego stanu rzeczy może być budowa cywilizacji, którą określa się mianem demokracji personalistycznej. Tego typu demokracja, taka forma ustroju społecznego przywraca naczelne miejsce rodzinie i szanuje różne tradycje ideowe i religijne” (s. 8).

Poszczególne rozdziały traktują; o kryzysie moralnym w dobie transformacji, o ładzie moralnym w kontekście przemian następującym wokół nas, o moralnym wymiarze w sferze polityki, o rodzinie i jej roli dla cywilizacji miłości, jej wpływie na kształtowanie świadomości patriotycznej, o religijności młodzieży, o godności człowieka w społeczeństwie.

Owe problemy analizuje w książce, która jest zbiorem dziewięciu już publikowanych artykułów w takich pismach jak: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, również w „Zeszytach Pastoralnych Instytutu Akcji Katolickiej Diecezji Sosnowieckiej” oraz w *Księdze Jubileuszowej dedykowanej Bolesławowi Ociosowi*. Tytuły publikacji wyznaczają poszczególne rozdziały. Dwa ostatnie dotychczas nie były publikowane, wypada im poświęcić nieco więcej uwagi, jest to rozdział dziesiąty zatytułowany: *Czas miniony i czas przeszły – współczesność w świetle prawdy o człowieku* (s. 176-198) oraz jedenasty *Demokracja personalistyczna – szansa i wyzwanie* (s. 199-224).

W dziesiątym rozdziale ks. Marian Szymonik odnotowuje fakt występowania we współczesnej kulturze kryzysu wyrażającego się np. jej jednowymiarowością czy też zagubieniem ideowym. W tym kontekście stwierdza: „Aby uratować człowieka i kulturę, potrzeba pewnej «ekologii personalistycznej». Personalizm, jako młody ruch myślowy, ale dobrze osadzony w tradycji religijnej i filozoficznej, jest w stanie zachwycić współczesny świat nasycić go prawdziwie humanistycznymi treściami” (s. 174). Trafnie zaznacza, że: „W perspektywie historycznej nie tylko podaje się różne definicje człowieka, czy też wyznacza obszary antropologicznych sporów o jego istotę, ale również dokonuje się bardziej

ogólnego uporządkowania problematyki filozoficznej dotyczącej człowieka” (s. 180). Powołując się na opinie V. Possentiego w przedostatnim rozdziale stwierdza, że: „[...] współcześnie personalizm i cywilny humanizm jest atakowany przez nową postać materializmu. Ta postać nowoczesnego materializmu jest wyrażona w kategoriach biopolityki i jest zastosowana na terenie społecznego wytwarzania życia. W ten sposób poprzez osiąganie władzy nad ciałami ludzkimi zapanuje nad ludzką świadomością, czyli człowiekiem” (s. 185). Słusznie w swej książce pisze, że odejście od paradygmatu prawdy prowadzi do jej wielości, do jej zrelatywizowania, ubolewa nad rezygnacją z «maksymalistycznego poszukiwania prawdy» oraz ostrzega przed przejawami – we współczesnym postępie technicznym – triumfu użyteczności i skuteczności nad etyczną zasadą umiaru (więcej zob. s. 188nn). Kończąc przedostatni rozdział ks. Szymonik stwierdza: „Personalizm jest nie tylko teorią, jest także określoną praxis. [...] Europejczycy winni pamiętać, że sprawne państwa i sprawna Unia Europejska pod względem administracyjnym nie rozwiążą zagadek ludzkiego losu. Sytuacja ekonomiczna Grecji i chmura wulkaniczna zdają się nam przypominać starą prawdę filozoficzno-religijną dotyczącą ludzkiej kondycji, która mówi o kruchości naszego życia. Aby zagadkę człowieka zrozumieć, naświetlić jak najlepiej, potrzeba blasku rzetelnej filozofii i światła wiary” (s. 198).

Ostatni rozdział autor rozpoczął od refleksji nad demokracją, która odpowiada naturze człowieka. Niemniej jednak i ta forma ustroju ma swoje ograniczenia. Natomiast o demokracji personalistycznej pisze „[...] ma być takim ustrojem społecznym, w którym respektowane są najwyższe ludzkie wartości, z moralnymi

i religijnymi włącznie. To ustrój społeczny o określonej aksjologii, broniącej godności każdego człowieka. Tak pojęta demokracja winna być ideałem ciągle jeszcze trwającej transformacji ustrojowej w Polsce. Skok cywilizacyjny, jaki ma się dokonać w Polsce, będzie trwały i nie będzie wykluczał żadnych grup społecznych, jeżeli będą w nim respektowane ideały godności ludzkiej i międzyludzkiej solidarności” (s. 199). Autor następnie podjął krótki przegląd historyczny demokracji, zaznaczając że już Arystoteles w działalności politycznej kładł akcent na wartości moralne. Formułuje wniosek, że «wczoraj» i «dziś» podnoszą głos na polu demokracji demagogicy, «a dzisiaj szczególnie eksperci od wizerunku, ale nie od zasad» (s. 203nn.). Wydaje się, że słusznie ks. Szymonik zauważa, iż żyjemy w epoce, w której „[...] sprawy publiczne bardzo trudno jest podporządkować rozumnym kryteriom. Jest tak dlatego, że we współczesnym dyskursie politycznym ogromną rolę odgrywają emocje polityczne i marketing polityczny zamiast rzeczowych debat na tematy dobra wspólnego” (s. 204). Pod koniec autor formułuje definicję demokracji personalistycznej. Określa ją jako «porządek, ustrój i standard społeczny, w którym za najwyższą wartość uważa się godność przysługującą każdej ludzkiej osobie, i w oparciu, o który buduje się ład społeczny na miarę osobowej godności ludzkiej» (zob. s. 206). Powyższą definicję sformułował ks. Szymonik w oparciu o analizę myśli Władysława Piwowarskiego i Józefa Majki. Przedstawił również tischnerowską «kategorię» *homo sovieticus* to przede wszystkim człowiek bezradny i zagubiony po upadku komunizmu (więcej zob. s. 213).

Prezentowaną pozycję kończy spora

bibliografia, wykaz skrótów oraz lista wydawnictw/miejsc pierwotnych publikacji artykułów. Książka jest napisana przejrzystym językiem, z pominięciem trudnej terminologii, wydana w estetycznej oprawie. Można ją polecić niemalże każdemu, szukającemu odpowiedzi na pytanie o właściwy system władzy, ustrój społeczny. Brakuje w niej choćby krótkiego streszczenia w języku obcym np. angielskim, co zawsze daje możliwość pobieżnego wglądu w jej treść obcojęzycznym czytelnikom. Jestem przekonany, że książkę warto było podzielić na dwie lub trzy części tematyczne. Przykładowo w pierwszej umieścić rozdziały/artkuły niezwiązane bezpośrednio z problematyką demokracji personalistycznej, w drugiej rozdziały bezpośrednio traktujące o demokracji personalistycznej oraz trzecia część mogłaby zawierać dwa ostatnie jeszcze nie publikowane teksty/rozdziały. W jej wznowieniach warto dołączyć indeks nazwisk oraz indeks rzeczowy. Postulowałbym spis treści umieścić z przodu publikacji. Pomimo tych nielicznych braków jest dobrą lekturą, dlatego warto ją polecić szukającym refleksji nad istotą demokracji personalistycznej.

WIESŁAW SZUTA

Antoni Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, ss. 411.

Jest rzeczą oczywistą, że niepełnosprawni żyli w każdym społeczeństwie i jak wszyscy ludzie byli zawsze istotami seksualnymi. Współczesne zainteresowa-

nie problemem seksualności osób niepełnosprawnych związane jest z ogólną ich promocją w życiu społecznym. W XX wieku osoby niepełnosprawne zaczęły aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym, najpierw na płaszczyźnie szkoły, a następnie w życiu zawodowym, kulturalnym, sportowym.

W związku z procesami integracyjnymi społeczeństwo dostrzegło zachowania seksualne osób niepełnosprawnych i zaczęło stawiać pytania o istotę ich seksualności: czy jest ona taka sama jak u osób pełnosprawnych; zaczęto pytać o możliwości podejmowania różnych zachowań seksualnych, zastanawiać się nad zdolnością takich osób do zawierania związków małżeńskich. Pytania stawia sobie człowiek niepełnosprawny: jak powinien odpowiedzialnie przeżywać własną seksualność, aby poprzez nią mógł rozwijać się duchowo i moralnie. Pytania stawia także otoczenie osoby niepełnosprawnej, a mianowicie rodzina, szkoła, społeczeństwo, Kościół. Przybierają one następujące formy: jak postępować w obliczu faktu, że osoba niepełnosprawna jest istotą seksualną? W oparciu, o jakie normy moralne kształtować odniesienie do osoby niepełnosprawnej, aby z jednej strony zachować szacunek wobec jej seksualności, a z drugiej pomóc jej w dojrzałym i pełnym przeżyciu własnej płciowości.

Właśnie próbę odpowiedzi na te ważne pytania daje czytelnikowi ks. Antoni Bartoszek w swej książce pt. „Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologiczno-moralne”. Autor jest teologiem moralistą, pracownikiem naukowym Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jego zainteresowanie się niniejszą problematyką wiąże się m.in. z tym, że od wielu lat pra-

cjuje jako kapelan w ośrodku dla niepełnosprawnych w Rudzie Śląskiej.

Recenzowana książka składa się z sześciu rozdziałów. W rozdziale pierwszym autor przedstawia społeczny kontekst seksualności niepełnosprawnych. Wychodzi z założenia, że każdy człowiek, także niepełnosprawny, pragnie być kochany, pragnie też miłością obdarzać. Osobowa miłość zatem winna leżeć u podstaw rozumienia seksualności człowieka oraz ludzkich odniesień wynikających z faktu obdarzenia płciowością. Całościowe spojrzenie na człowieka, w tym także na osobę niepełnosprawną, pozwala dostrzec, że ludzka miłość nie sprowadza się do instynktów, popędów ani do doznań i przeżyć emocjonalnych. Jest ona doświadczeniem głęboko osobowym, urzeczywistniającym się przede wszystkim w sferze duchowej poprzez zaangażowanie rozumu i wolnej woli. Ograniczenia umysłowe, zdaniem autora, choć w określonych przypadkach zmniejszają odpowiedzialność moralną za podejmowanie konkretnych działań, w których zaangażowana jest sfera seksualna, nie zwalniają z zadania kierowania własną wolnością w takim zakresie, w jakim pozwalają możliwości intelektualne danej osoby.

Bartoszek w rozdziale drugim przedstawił całościową wizję koncepcji osoby niepełnosprawnej. Stwierdza, że w biologiczno-psychologiczno-społeczny wymiar człowieczeństwa głęboko wpisuje się wymiar transcendentny, czyli duchowo-moralny. Według autora tym, co najbardziej utrudnia dojrzałe przeżywanie seksualności wcale nie jest niepełnosprawność umysłowa czy też fizyczna. Największą ranę ludzkiej seksualności zadaje grzech: zarówno skutki grzechu pierworodnego, których doświadcza każdy człowiek, jak i grzech osobisty. Uwzględnianie rzeczy-

wistości grzechu przy analizie przeżywania seksualności przez osoby niepełnoprawne nie oznacza dążenia do wpędzenia ich w poczucie winy, nie ma też charakteru degradującego człowieka, wręcz przeciwnie stanowi początek drogi nadziei na przewyciężenie słabości moralnej poprzez otwarcie się na łaskę Bożą, szczególnie w sakramencie pokuty i pojednania.

Rozdział trzeci poświęcony jest czystości w życiu osób niepełnoprawnych. Według autora drogą prowadzącą ku pełnemu przeżywaniu miłości jest wypracowanie w sobie cnoty czystości i postępowanie według niej. Na tej właśnie drodze niepełnosprawny młody człowiek potrzebuje pedagogicznego towarzyszenia, określanego mianem wychowania seksualnego. Przede wszystkim to rodzice winni podejmować ten trud, nie ignorując ani też nie lękając się seksualności swoich niepełnosprawnych dzieci. W tym zadaniu rodzicom winni pomagać, ale nie wyręczać, różnego rodzaju specjaliści, począwszy od nauczycieli, poprzez pracowników placówek dla niepełnosprawnych, lekarze, psychologowie, osoby duchowne. W procesie integralnego towarzyszenia młodemu człowiekowi ważne jest stawianie na pierwszym miejscu wartości duchowych i moralnych ludzkiej seksualności.

Zachowanie czystości jest pozytywnym sposobem przeżywania własnej seksualności, poszczególnych jej sfer (cielesnej, psychicznej i duchowej), poprzez stałe kierowanie sferą popędowo-cielesną za pomocą rozumu i woli. Aby zatem czystość stała się strażniczką dobra i miłości w człowieku, niepełnosprawny musi odrzucać te działania, które dezintegrują ludzką osobowość i prowadzą do moralnego nieporządku i zagubienia. Takimi

zaś działaniami, o czym autor informuje czytelnika w rozdziale czwartym, są m.in.: masturbacja, przedmażeńskie współżycie seksualne, aktywność homoseksualna oraz wykorzystanie drugiego, a w tym zwłaszcza zachowania pedofilskie. Nie zabrakło w tym rozdziale ważnej kwestii w życiu niepełnosprawnych, jakim jest ocena moralna tzw. towarzyszenia erotycznego. Chodzi o korzystanie z usług seksualnych przez niepełnosprawnych oraz o pomoc w tej materii osób trzecich.

Następnie – w rozdziale piątym – ks. Bartoszek przedstawia problematykę małżeństwa oraz bezżenności osób niepełnosprawnych. Ukazując nauczanie Kościoła na temat małżeństwa uwzględnia specyficzne okoliczności, które wypływają z niepełnosprawności osób w realizacji istotnych celów małżeństwa. Autor szczegółowej analizie poddaje tzw. przeszkody małżeńskie, szczególnie przeszkodę impotencji oraz wadę zgody małżeńskiej. Dalsze jego rozważania idą w kierunku przedstawienia życia w stanie bezżennym, jako pozytywny sposób doświadczania własnej seksualności.

Bardzo ważną kwestią w życiu osób niepełnosprawnych jest rodzicielstwo. Autor w rozdziale szóstym koncentruje się na życiu rodzinnym osób niepełnosprawnych, którego istnym elementem jest przekazywanie życia oraz zrealizowanie zadań wychowawczych. W związku z tym omawia różne możliwe postawy, które osoby niepełnosprawne oraz ich otoczenie mogą przyjmować w obliczu tajemnicy przekazywania życia. Najpierw ukazał problem sterylizacji, który mocno wpisany jest w problematykę osób niepełnosprawnych. Następnie przedstawia zagadnienie korzystania z środków antykoncepcyjnych oraz technik medycznie

wspomagane go rozrodu. Po czym jako odpowiedź na te dwa zagadnienia ks. Bartoszek zarysowuje doniosłość naturalnego planowania rodziny oraz moralnie godziwych metod leczenia bezpłodności. W kontekście przekazywania życia przez osoby niepełnosprawne nie mogło także zabraknąć tematyki poradnictwa genetycznego. Zostały omówione tu również aspekty moralne badań prenatalnych i związany z nimi problem aborcji eugenicznej. Rozważania dotyczące problematyki rodzicielstwa osób niepełnosprawnych zostały zakończone analizą ich życia rodzinnego, z uwzględnieniem zadań wychowawczych wobec ich potomstwa.

Przedstawienie problematyki seksualności osób niepełnosprawnych z teologiczno-moralnego punktu widzenia może dostarczyć czytelnikom wiele cennych wskazówek. Przede wszystkim chodzi tu o same osoby niepełnosprawne i ich rodziny, szczególnie te, dla których chrześcijańskie wartości odgrywają istotną rolę. Całościowe opracowanie zagadnień moralnych w odniesieniu do seksualności życia osób niepełnosprawnych może być przydatne także katechetom szkół specjalnych. Ponadto niepełnosprawni uczniowie chodzący na lekcje religii mają prawo zapoznać się z katolickimi zasadami dotyczącymi życia seksualnego. Także placówki obejmujące swym oddziaływaniem osoby niepełnosprawne, a funkcjonujące pod auspicjami Kościoła mają sposobność zapoznania się ze stanowiskiem Kościoła wobec seksualności niepełnosprawnych. Jednocześnie ludzie niewierzący, ale głęboko przeniknięci wartościami humanistycznymi, mogą z zagadnień etycznych na temat seksualności takich osób zaczerpnąć wiele inspiracji. Teologia moralna posługuje się bowiem w swych analizach i uzasadnieniach języ-

kiem personalistycznym, zrozumiałym także dla osób niewierzących, otwartych na wartości humanistyczne.

TADEUSZ RERON

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Poronienie. Zrozumieć rodziców po stracie, red. Cyprian Klahs OP, Poznań 2010, „W drodze”, ss. 256.

Profilaktyka niepowodzeń procreacji i ich leczenie to najważniejsze cele położnictwa. Pomimo ciągłego rozwoju technologii medycznej nie zmniejsza się częstość samoistnych poronień. Do utraty dziecka może dojść tuż po zapłodnieniu, podczas lub wkrótce po implantacji zarodka w macicy. Właśnie tematyce poronienia poświęcona jest niniejsza publikacja składająca się z siedmiu części. Pierwsza, zatytułowana: „Doświadczenie wiary i nadziei”, zawiera wyznania kobiet, które doświadczyły samoistnego poronienia. Są to bolesne wyznania o utracie kochanego dziecka. Autorki opisują radość z poczętego dziecka, swe oczekiwania oraz ból, jaki je dotknął po stracie dziecka. Mówią również o częstym niezrozumieniu ich sytuacji ze strony personelu medycznego.

Część druga, pt. „Pomoc duszpastora” stanowi wypowiedź o. M. Mogielskiego OP, zajmującego się osobami z doświadczeniem utraty nienarodzonego dziecka, który prezentuje swoje spostrzeżenia w tym zakresie. Podkreśla potrzebę umiejętnej rozmowy kapłana z rodzicami poronionego dziecka, czy to w kancelarii, czy w sakramencie pokuty. Kapłan powinien w tej sytuacji zająć postawę towarzyszenia rodzicom zmarłego dziecka. Autor

dziwi się, że niektórzy duszpasterze nie chcą iść na taki pogrzeb, nazywają go „pokropkiem”, i nie godzą się na odprawienie Mszy świętej. Stwierdza dalej, że choć dziecko zmarłe wskutek poronienia nie potrzebuje Mszy świętej, to zawsze można ją odprawić w intencji pocieszenia cierpiących rodziców.

Z kolei redaktor części zatytułowanej „Pomoc terapeuty” umieścił wypowiedź I. Barton-Smoczyńskiej, która w artykule pt. „Adaptacja kobiet po śmierci dziecka poczętego” podjęła się trudu ukazania sytuacji psychologicznej kobiet po stracie dziecka. Bezpośrednio po poronieniu pojawiają się u nich silne reakcje zaprzeczania, co jest związane z szokiem i doświadczeniem utraty kontroli. Obserwuje się wzrost reakcji depresyjnych i nasilenia lęku. Kobieta coraz mocniej odczuwa stratę dziecka. Czuje nie tylko smutek, ale krzywdę, jest rozgoryczona, ma problem z odnalezieniem się w tej sytuacji. Ujawnia się wówczas potrzeba doświadczania kontaktu i wielorakiej pomocy.

Kobieta po takiej stracie potrzebuje wsparcia ginekologa-położnika. B. Chazan w artykule „Lekarz wobec poronienia” opisuje rodzaje poronień oraz ich przyczyny. Stwierdza, że trzeba mieć świadomość tego, że poronienie oznacza dla rodziców stratę ukochanego dziecka, a lekarz musi wiedzieć, że najtrudniejsze są dla matki pierwsze dni spędzone w szpitalu. Toteż winien zwracać uwagę na to, aby posługiwać się słowem „dziecko”, a nie „płód” lub „szczątki”. Podkreśla także istotną rolę wsparcia psychicznego. U niektórych kobiet i ich mężów występuje w tym czasie nasilenie depresji. Powtarzające się poronienia stwarzają jeszcze trudniejszą sytuację, gdyż niekiedy stają się przyczyną rezygnacji z posiadania potomstwa. Lekarz winien także informować rodziców o przysługujących

im prawach, np., że mogą pochować ciało dziecka na cmentarzu, że łatwo otrzymają potrzebne dokumenty.

H. Olasińska z kolei przedstawia sytuację lekarza prowadzącego badania prenatalne. Często wraz z matką współprzeżywa on radość z faktu właściwie rozwijającego dziecka. Niestety sytuacja radykalnie się zmienia, gdy diagnoza przedporodowa jest niekorzystna. Jest to dla lekarza bardzo trudny moment, w którym on już zna prawdę, a kobieta patrzy na niego pełna ufności, czekając na dobre wieści. Lekarz ma wówczas świadomość dramatu, jaki spowoduje swymi słowami. Po poronieniu kobiety pytają: dlaczego tak się stało?, zastanawiają się, czy czegoś nie zaniedbały, nie dopatrzyły; wydaje im się, że wszystko byłoby dobrze, gdyby były bardziej uważne. Właśnie lekarz może uwolnić kobietę od takich niepokojących myśli. Wspólne rozpatrywanie różnych aspektów problemu pozwala spojrzeć obiektywnie na dramatyczną sytuację.

W dalszej części książki podjęto kwestię teologicznej interpretacji wiary w życie pozagrobowe zmarłych, nieochrzczonych dzieci („Teologia na granicy piekła”). Ksiądz J. Kracik w swym artykule pt. „Śmiertelne skutki pewnej teologii. O losach dzieci zmarłych bez chrztu” zastanawia się nad możliwością zbawienia takich istot ludzkich. O zbawienie dla nieochrzczonych dzieci teologowie spierali się od samej starożytności aż po Vaticanum II. Wysoka śmiertelność dzieci i troska o ich zbawienie powodowały, że przestano trzymać się tradycji wielkanocnego chrztu. Wskutek kościelnego przynaglenia upowszechniła się praktyka chrzcienia dzieci tuż po urodzeniu. Autor zauważa, że ostatecznie Kościół, ucząc o niezbytności tego sakramentu do zbawienia, nie orzekł, że niemowlę zmarłe bez chrztu

zostanie go pozbawione. *Katechizm Kościoła Katolickiego* z 1994 r. zapalił nawet małą lampkę nadziei zbawienia dla nieochrzczonych dzieci, a Jan Paweł II poszedł o krok dalej, pisząc w *Evangelium vitae*, że dziecko zabite przez aborcję „żyje w Bogu”.

„Niepotrzebna miękkość serca? Losy dzieci zmarłych bez chrztu” to artykuł świeckiego teologa, J. Majewskiego, w którym ukazuje on sytuację małżonków, którzy doświadczyli utraty dziecka przed narodzeniem, a tym samym przed chrztem. W tym bólu rodzi się u nich pytanie o wieczny los ich maleństwa. Kościół wypowiada się jednoznacznie na temat konieczności chrztu i konsekwencji jego braku. W sytuacji dzieci jego nauka jest łagodniejsza. I tak św. Augustyn twierdził, że dzieci zmarłe bez chrztu będą ukarane wiecznym ogniem, gdyż zetknęły się poprzez swój brud z grzechem pierworodnym, jednak kary te będą wobec „małych potępieńców” mniejsze. Według św. Tomasza dzieci nieochrzczone są odłączone od Boga, jednakże nie całkowicie; są z Nim zjednoczone przez uczestnictwo w dobrach naturalnych; cieszą się Nim przez naturalne poznanie i miłość. Katechizm Piusa X nauczał: „Dzieci nieochrzczone wędrują do otchłani, gdzie nie mogą się radować z bliskości Boga, ale też nie cierpią”. Autor przytacza również wypowiedzi teologów, którzy na różne sposoby teologicznie uzasadniają niebo dla dzieci. Twierdzą oni, że Bóg zbawia je ze względu na modlitwę rodziców lub na modlitwę Kościoła, albo też miejsce chrztu u tych dzieci zastępuje śmierć, która ma znamiona męczeństwa. Jak podkreśla dalej Majewski, współczesne nauczanie kościelne zawarte w KKK i *Evangelium vitae* nie jest jednoznaczne, co do pewności szczęścia w Bogu dzieci zmarłych bez chrztu. To-

też z nadzieją należy oczekiwać na powstający dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej (MKT) na ten temat. Na szali waży się niepewność, nadzieja i ortodoksja, ale także wiarygodność Kościoła. „Jak bowiem sensownie uzasadnić walkę o życie nienarodzonych dzieci, jeśli będzie się przyjmować, że do chwili chrztu miałyby być opuszczone przez Boga?” (s. 166).

W kolejnym artykule: „Wieczne losy dzieci zmarłych bez chrztu. Prymat miłosierdzia – przebudzenie teologii” Majewski omawia już powstały dokument MKT z 2007 roku pt. „Nadzieja zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu”. Według autorów dokumentu, wbrew tradycyjnemu stanowisku Kościoła można mieć nadzieję, że dzieci zmarłe bez chrztu dostępują zbawienia, nawet jeśli nie wiadomo jak się to dokonuje. Dokument jest odpowiedzią na oczekiwania rodziców, którzy wierzą, że „muszą być zbawione”, „przebywają w niebie”. Niestety nie jest on głosem ani Kongregacji Nauki Wiary, ani Magisterium Kościoła. Został jednak zaaprobowany przez kard. W. Levadę, prefekta tejże kongregacji, po uprzedniej akceptacji Benedykta XVI. Można przypuszczać, że „przeciera szlak” przed oficjalną wypowiedzią Kościoła na ten temat.

Następny rozdział nosi tytuł „Teologia na granicy Nieba”. Rozpoczyna je J. Majewski artykułem: „Między dziecięcym łóżeczkiem a dogmatem. Poczęcie każdego człowieka a Niepokalane Poczęcie Maryi”. Stwierdza, że teologowie świeccy, mając do dyspozycji doświadczenie życia małżeńskiego i rodzinnego, mogą wiele wnieść do teologicznej interpretacji zbawienia zmarłych dzieci. Właśnie to ich doświadczenie może pobudzać na nowo do odpowiedzi na takie zagadnienia jak: zbawienie dzieci zmarłych bez chrztu, grzech pierworodny, czy Niepokal-

lane Poczęcie Maryi. Intuicje teologa świeckiego i duchownego to nie dwie proste równoległe, które w nieskończoność biegną obok siebie, ale dwie siostry, które razem mogą jeszcze głębiej wejrzeć w tajemnice wiary, będąc dla siebie inspirowaniem, wzajemnie się dopełniając.

D. Kurek-Chomycz w artykule „Ta miłość nie zgaśnie” porusza najpierw zagadnienie poronienia w kontekście walki feministek o swoje prawa. Rośnie wśród nich zainteresowanie kwestią macierzyństwa i sytuacją dzieci już narodzonych. Zastanawia jednak bezdyskusyjne przyjmowanie definicji matki akceptowane przez państwo i wiele instytucji religijnych. Feministki podkreślają, że dla nich nie istnieje kategoria „dziecka nienarodzonego”. Jeśli nie istnieją dzieci nienarodzone, nie ma też matek dzieci nienarodzonych, co jest bólem dla matek po poronieniu. Następnie autorka zauważa, że Kościoły chrześcijańskie, mimo że uznają człowieczeństwo dzieci od samego poczęcia, są niestety zainteresowane jedynie ofiarami aborcji, nie zauważając kwestii poronienia. W Kościele katolickim, jedynie w „Obrzędzie błogosławieństw” w USA znajduje się błogosławieństwo rodziców po poronieniu; nie ma go w łacińskiej „editio typica” z 1984 roku. W innych wyznaniach jest podobnie. Zaledwie Kościoły protestanckie mają krótkie nabożeństwa dla rodziców po stracie dziecka.

Ostatnia część publikacji nosi tytuł „Pogrzeb dzieci nienarodzonych. Kilka uwag na temat pogrzebu dzieci”. Ksiądz P. Majer w artykule „Kilka uwag na temat pogrzebu dzieci”, stwierdza, że nie powinien być powodem ani odmowy pogrzebu, ani okazania niechęci ze strony duszpasterza fakt, że dziecko nie jest ochrzczone. Prawo kościelne przewiduje, że ordynariusz może zezwolić na pogrzeb kościelny dzieci, jeśli rodzice mieli za-

miar je ochrzcić. Martwemu płodowi należy się szacunek właściwy każdemu zmarłemu człowiekowi, a w granicach możliwości należyty pochówek. Przypomina też, że duszpasterzom nie wolno odmawiać Mszy świętej przy okazji pogrzebu.

Ksiądz T. Czarnocki w artykule „Prawne aspekty pogrzebu nienarodzonych” przytacza przepisy prawne dotyczące pochówku dziecka nienarodzonego. Problematyka przedstawiona jest najpierw w świetle prawa kanonicznego, a potem z punktu widzenia prawa cywilnego. KPK przewiduje, że ordynariusz może zezwolić na pogrzeb kościelny dzieci zmarłych przed chrztem, gdy rodzice mieli zamiar je ochrzcić. Jednak w sytuacji, gdy rodzice nie chcą swego nienarodzonego dziecka zabrać ze szpitala i pochować, kwestia pragnienia chrztu przez rodziców staje pod znakiem zapytania. W przypadku rodziców niewierzących należałoby ich przekonywać, powołując się na argumenty rozumowe, aby dokonali pochówku. Jeśli sami nie chcieliby tego zrobić, mogliby wyrazić zgodę, aby mógł tego dokonać ktoś inny. Polski stan prawny określa w sposób jednoznaczny status embrionu i płodu ludzkiego. Na mocy art. 72, ust. 1 Konstytucji RP z 1997 roku, dziecko jest uznane za podmiot prawa i podlega konstytucyjnej ochronie swoich praw. Zgodnie z tą ustawą dzieckiem jest każda istota ludzka od poczęcia do osiągnięcia pełnoletności. Przepis daje bezpośrednią normatywną podstawę do określenia statusu prawnego dziecka na etapie rozwoju embrionalno-płodowego. Należy mu się więc godny pochówek.

Poronienie. Zrozumieć rodziców po stracie, to bardzo wartościowa na rynku wydawniczym pozycja, przeznaczona zwłaszcza dla rodziców dotkniętych do-

świadczaniem poronienia. Jest cenną wskazówką dla służby medycznej, która spotyka się na co dzień z kobietami, które poroniły dziecko. Jest pomocą dla duszpasterzy w kontakcie z rodziną, która prosi o pogrzeb nienarodzonego maleństwa, o modlitwę, o celebrowanie Mszy świętej oraz o sakrament pokuty i pojednania. Jej czytelnikami winni być także przyszli rodzice oraz wszyscy zajmujący się problemami etycznymi aborcji i poronienia.

TADEUSZ REROŃ

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Tomasz Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologiczno-moralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Wydawnictwo Dante-Media, Kraków 2010, ss. 336.

Ksiądz dr hab. Tomasz Kraj od 1999 roku jest pracownikiem naukowym wcześniej Papieskiej Akademii Teologicznej, a obecnie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Rozpoczął pracę najpierw jako asystent w Międzywydziałowym Instytucie Bioetyki PAT w Krakowie, a od roku 2002 pracuje także jako adiunkt przy Katedrze Teologii Moralnej Ogólnej na Wydziale Teologicznym uczelni. Już pierwsze zapoznanie się z dysertacją habilitacyjną ks. Kraja budzi wielki szacunek i uznanie. Mamy bowiem do czynienia z analizą bardzo trudnego i poważnego zagadnienia, które dla osób mniej zorientowanych w kierunkach rozwoju dzisiejszej medycyny, genetyki, biotechnologii oraz refleksji bio-etycznej jest zagadnieniem bardzo tajemniczym: genetyczne ulepszanie człowieka oraz nieterapeutyczne manipulacje genetyczne. Rze-

czywiście, w rozprawie mamy do czynienia z opracowaniem, które sytuuje się w awangardzie dzisiejszej refleksji bioetycznej, w punkcie przecięcia się osiągnięć nauk szczegółowych i meta-refleksji filozoficznej i teologicznej.

Pierwszy rozdział nieco rozczarowuje czytelnika. Jest kluczowy dla całej pracy, gdyż – jak zapowiada tytuł – ma być dyskusją nad samą terminologią dotyczącą tematu pracy. Autor, który opublikował wcześniej dwa znakomite artykuły na temat tego, jak używanie określonych słów w etyce jest już wynikiem wcześniej dokonanych wyborów i determinuje wynik późniejszej debaty (por. *Wokół dyskusji na temat zapłodnienia in vitro*, „Teologia i moralność” 4/2008, s. 107-118, oraz *Nadużywanie słowa w bioetyce*, „Polonia Sacra” 23/2008, s. 61-77), zdaje sobie sprawę z tego, że precyzyjne definicje ułatwiają dyskusję. Śladem tego przekonania w pierwszym rozdziale znajdziemy dyskusję na temat definicji zdrowia i choroby (s. 21-32). Szkoda, że tego rodzaju definicyjnego rozważania nie zastosowano w szerszym stopniu do innych podstawowych zagadnień poruszanych w pracy: definicji różnego rodzaju ingerencji genetycznych i terapii genowych (s. 58-59). Autor wybrał metodę definiowania potrzebnych pojęć niejako „po drodze”, w miarę jak są mu potrzebne w argumentacji. Nie ułatwia to zrozumienia bardzo skomplikowanych zagadnień poruszanych w recenzowanej pracy.

Niemniej pierwszy rozdział ujawnia w całej rozciągłości zalety całej książki i zawartej w niej refleksji bioetycznej. Tą zaletą jest ze wszech miar profesjonalne zmierzenie się z istotą refleksji bioetycznej, jaką jest jej interdyscyplinarność. Autor jest w pełni świadomy tego, że bioetyczna refleksja teologa moralnego rozpoczyna się od konkretnych sytuacji, któ-

re należy poddać ocenie moralnej. Ta konkretność musi być nierzadko związana z bardzo dużą erudycją z dziedziny nauk szczegółowych, gdyż nie dotyczy tylko sytuacji z życia potocznego w rodzaju „Janek zerwał jabłko z sadu plebana”, ale takich, które przekraczają wiedzę przeciętnego człowieka, np. gdy rozważamy terapię genową linii zarodkowej. To połączenie filozoficznej i teologicznej refleksji z przykładami „z życia”, czyli z opisem konkretnych sytuacji medycznych, które należy ocenić z punktu widzenia etyki, jest niewątpliwą zaletą książki.

Następne dwa rozdziały są kluczowe dla struktury całej pracy. W rozdziale drugim autor przedstawia poglądy zwolenników genetycznego ulepszania człowieka, a rozdział trzeci poświęcony jest poglądom przeciwników takich procedur. Podobnie jak w pierwszym rozdziale, wartością tych rozważań jest szerokość perspektywy i erudycja autora. Omawiając poglądy zwolenników genetycznego ulepszania człowieka autor omawia przyczyny ich anty-religijnego nastawienia oraz zauważa związek trans-humanizmu z dynamiką ostrej konkurencji, charakterystycznej dla zachodniego kapitalizmu. Równocześnie unika uproszczonych ocen stanowisk, które są sprzeczne z nauką Kościoła. Zauważamy wysiłek zrozumienia czy też docenienia intencji i celów, które stoją za poglądami zwolenników genetycznego ulepszania człowieka.

Od strony teologicznej książka ma niejako charakter refleksji „wstępującej”, czy też „oddolnej”, jeśli możemy użyć określeń charakterystycznych dla chrystologii. Jej pierwsza część ma charakter wprowadzający i przeglądowy. Znajdujemy w niej ogólne i wstępne rozważania i definicje dotyczące poruszanej problematyki, oraz przegląd stanowisk i argumentów opowiadających się „za” i „przeciw”

genetycznemu ulepszaniu człowieka. Dopiero na tak zarysowanym tle druga część książki przedstawia i analizuje naukę Kościoła dotyczącą dyskutowanych zagadnień. Rozdział czwarty prezentuje odpowiednie dokumenty Kościoła, zaś ostatecznie dwa rozdziały zawierają dyskusję na temat genetycznych interwencji zakazanych przez Kościół oraz próby poszukiwania takich interwencji genetycznych, które byłyby zgodne z nauką Kościoła.

Po zapoznaniu się z całością pracy, oprócz niewątpliwiej satysfakcji, czytelnik ma pewne poczucie braku, w którym można wyróżnić dwa punkty. Pierwszy dotyczy dotkliwego braku indeksu osób i indeksu tematycznego (przy drugim wydaniu książki autor powinien o tym koniecznie pomyśleć). Przy tak ważnym i „gęstym” opracowaniu, w którym znajdujemy odniesienia do dziesiątków myślicieli i autorów, filozofów, przyrodników i teologów z całego okresu historii myśli Zachodu, taki indeks jest koniecznością. Drugi brak dotyczy wspomnianej już zalety książki, jaką jest niewątpliwie zapoznanie czytelnika z aktualną myślą anglosaską dotyczącą dyskutowanych w książce tematów. W przypisach znajdujemy także odniesienia do autorów polskojęzycznych. Niemniej czytelnika niewątpliwie interesowałoby także przedstawienie stanu badań w Polsce dotyczących genetycznego ulepszania człowieka. Szkoda, że tego rodzaju krótki rozdział, czy nawet aneks nie znalazł się w recenzowanym dziele.

Recenzent bardzo wysoko ocenia poziom refleksji naukowej ks. dr hab. Tomasza Kraja, zwłaszcza w kontekście jej interdyscyplinarnego charakteru. Nierzadko właśnie interdyscyplinarność, niewątpliwie niezbędna w dzisiejszej nauce, jest przyczyną pewnej „miałkości” refleksji naukowej, gdyż prowadzi do mieszania

różnych metod, płaszczyzn i perspektyw badawczych. Tym, co wydaje się chronić autora przed takim zamieszczeniem jest oparcie jego rozważań, dotyczących przecież najnowszych odkryć z dziedziny współczesnych technologii naukowych, na solidnych fundamentach klasycznej refleksji na temat prawa naturalnego. Autor nie powtarza jednak w sposób czysto odtwórczy teorii prawa naturalnego św. Tomasza z Akwinu, ale dokonuje nad nią twórczej refleksji, w której możemy wyróżnić kilka istotnych elementów. Po pierwsze, zdaje się skłaniać ku interpretacji prawa naturalnego dokonanej w XX wieku przez Johna Finnis, który zreinterpretował klasyczną wizję tomistyczną w świetle m.in. filozofii Davida Hume'a i Immanuela Kanta. Ta reinterpretacja, akceptując humowską krytykę o braku przejścia od stwierdzeń „jest” do stwierdzeń w rodzaju „powinien”, akcentuje fakt powinnościowego wychylenia woli człowieka ku tzw. dobrom podstawowym, jak też podkreśla fakt historycznego kształtowania się wiedzy o dobrach podstawowych, w odróżnieniu od bardziej statycznego dyskursu klasycznego tomizmu na temat natury ludzkiej.

Po drugie, autor zdaje sobie sprawę z tego, że w dzisiejszej kulturze prawo naturalne jest najczęściej źle rozumiane, gdyż kojarzone jest bardziej z prawem natury czy też z prawem moralnym, które jakoby miałyby istnieć w przyrodzie (autor pisał już wcześniej na ten temat: por. *The law of nature and the natural law*, Medical Ethics & Bioethics 2009). Kraj jest też świadomy tego, co wydaje się tutaj szczególnie ważne, że w czasach nowożytnych pojęcie natury uległo głębokim przemianom i po *Novum Organum* F. Bacona, jak też po refleksji Johna Mila, natura jest widziana raczej jako twórczo, w którym ma się odbijać geniusz

twórczego człowieka, niż jako przestrzeń, gdzie istnieje prawo zapisane tam przez Stwórcę, które człowiek ma odczytać. Natura ma więc raczej potwierdzać i wyrażać autonomię człowieka, niż ją ograniczać i odnosić do prawa, którego człowiek nie stanowi. Takie postawienie sprawy rodzi bardzo ważne pytania, które wprost wynikają z recenzowanej książki: czy nie jest tak, że właśnie z tej fundamentalnej zmiany rozumienia pojęcia natury biorą się te zaskakujące trudności ludzi dzisiaj (także wierzących i praktykujących chrześcijan) w zrozumieniu i akceptacji nauczania Kościoła katolickiego na temat kwestii bioetycznych: zapłodnienia in vitro, antykoncepcji, homoseksualizmu itd.? Argumentacja Kościoła w tych dziedzinach przecież odnosi się do określonego rozumienia natury.

Kolejne ważne pytanie łączy się z tymi fragmentami książki, gdzie ks. Kraj podkreśla – odnosząc się także do prawa naturalnego – racjonalność refleksji teologicznej Kościoła w argumentacji bioetycznej (również posiadamy na ten temat wcześniejsze teksty autora: por. *Opinia na temat powszechności prawa naturalnego*, w: „Konstytucyjna formuła ochrony życia, Druk sejmowy” nr 993, Warszawa 2007, s. 145-151). Ta racjonalność związana jest z istnieniem refleksji filozoficznej (pewnej określonej filozofii: uniwersalistycznej i obiektywnej) wewnątrz teologii. Czy nie jest dzisiaj tak, że paradoksalnie to wewnątrz teologii, wiary i nauki Kościoła istnieje przekonanie o istnieniu uniwersalistycznej refleksji filozoficznej opartej na rozumie, której istnienie jest dzisiaj kwestionowane przez znaczącą część współczesnych środowisk uniwersyteckich? Czy nie jest tak, że to katolicka teologia zdaje się podtrzymywać przekonanie o istnieniu i znaczeniu pewnej określonej formy refleksji fi-

lozoficznej? Jeśli ta obserwacja jest prawdziwa, w jakim świetle ukazuje ona relację między filozofią i teologią? Tak jak każda ważna pozycja, i powyższa autorstwa ks. dra Tomasza Kraja, jest istotna nie tylko przez tę imponującą ilość solidnej wiedzy i informacji, ale i przez pytania, które inspiruje i kierunek dalszych poszukiwań, który wskazuje.

JAROSŁAW KUPCZAK OP,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie

Jacek Gniadek SVD, *Dwaj ludzie z Galicji. Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Fijorr Publishing Company, Warszawa 2010, ss. 336.

Publikacja ks. Jacka Gniadka SVD stanowi systematyczne opracowanie wkładu Ludwiga von Misesa do antropologii i etyki rozwoju ekonomicznego. Autor uczynił to w relacji do katolickiej nauki społecznej, zwłaszcza nauczania Jana Pawła II zawartego w encyklice *Centesimus annus* (1991). Punktem wyjścia rozprawy jest analiza racjonalności i logiki ludzkiej działalności w obszarze ekonomii. Najpierw ukazuje osobową strukturę człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, która w działaniu manifestuje swoją specyficzną naturę *homo agens*. Analiza osobowej struktury działania uwzględnia jego celowość i towarzyszącą mu subiektywność ludzkich wyborów. W ten sposób autor zarysował teorię austriackiej szkoły ekonomii, do której należy Ludwig von Mises. Ekonomia jest tu rozumiana nie jako nauka o użytkowaniu

zasobów dla zaspokojenia ludzkich potrzeb, lecz jako teoria działania w kontekście ludzkich decyzji. Część wstępną rozprawy zamykają rozważania na temat pracy ludzkiej, rozumianej przez L. von Misesa jako środek do przezwyciężania dyskomfortu i porządkowania rzeczy w świecie według kryterium użyteczności.

Następnie autor przedstawia istotne elementy wizji człowieka jako bytu społecznego. W opisie tej wizji wychodzi od zasady metodologicznego indywidualizmu, by na jej tle ukazać działanie jednostek w społeczności ludzkiej. Akcentuje tu szczególnie wspólnotę myślenia i działania, która stanowi podstawę komunikacji interpersonalnej i współpracy na rzecz realizacji wspólnych celów socjalnych. Przedstawia także krytykę socjalizmu i państwowego interwencjonizmu, której dokonał L. von Mises z punktu widzenia wolnej przedsiębiorczości i racjonalności ludzkiego działania.

Na tle tych fundamentalnych założeń antropologicznych ks. J. Gniadek ukazał interpretację personalistyczną, wraz z jej szczegółowymi implikacjami w obszarze ekonomii. Potraktował filozofię tomistyczną, zwłaszcza personalizm chrześcijański, jako podstawę do uzupełnienia antropologicznych i etycznych aspektów ekonomiczno-społecznej myśli L. von Misesa. Jego teoria ludzkiego działania okazała się właściwym środkiem do uzupełnienia filozofii tomistycznej i lepszego zrozumienia zachowania człowieka w rzeczywistym działaniu. Autor rozprawy przeprowadził także analizę granic ludzkiej wolności, zwłaszcza w odniesieniu do własności prywatnej. Zakreślił wreszcie perspektywę transcendentnej interpretacji ludzkiego działania w wymiarze ekonomicznym i społecznym.

Na szczególną uwagę zasługuje problematyka wspólnotowego wymiaru spo-

łączeństwa wolnorynkowego wraz z jego antropologiczno-etycznymi uwarunkowaniami. Autor ukazuje z jednej strony indywidualny charakter działania człowieka, a z drugiej jego społeczny kontekst. Podstawą takiego ujęcia według L. von Misesa miałyby być ontologiczna przesłanka o interpersonalnym charakterze relacji ekonomicznych opartych na uczestnictwie i powołaniu do przedsiębiorczości. Autor wydobyl w ten sposób podmiotowy wymiar ludzkiej pracy w gospodarce wolnorynkowej, ukazując jednocześnie przestrzeń wolności w obszarze rozwoju indywidualnego i społecznego. Zarysował główne znamiona liberalizmu wraz z jego ograniczeniami na poziomie prawa i własności prywatnej.

Perspektywom etycznym życia ekonomicznego w kapitalizmie poświęca ostatnią część swej pracy. Przedstawia tam L. von Misesa jako gorliwego obrońcę gospodarki wolnorynkowej oraz jej racjonalnych podstaw. Potwierdza jego liberalną koncepcję własności prywatnej na gruncie logiki i rynkowej racjonalności. Odrzuca interwencjonizm państwowy i socjalizm jako formę tyranii prowadzącej nieuchronnie do nędzy. Wskazuje na kapitalizm jako drogę do realizacji wolności osoby w społeczeństwie. Wreszcie podejmuje niezwykle istotne zagadnienie relacji ekonomii do moralności oraz problem uzasadnienia leseferyzmu w myśli austriackiego ekonomisty. W zakończeniu pracy autor raz jeszcze zreasumował osiągnięcia swoich analiz oraz pokazał perspektywy ich możliwych rozwinięć na gruncie etyki społecznej i gospodarczej.

Merytoryczna ocena publikacji ks. Gniadka wymaga zwrócenia uwagi na kilka problemów dyskusyjnych z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej oraz nauczania Jana Pawła II. Najpierw warto obiektywnie zauważyć, że rozpra-

wa ta wpisuje się w dziedzinę niezwykle interesujących i ważnych zagadnień etyki gospodarczej. Chodzi bowiem o problem człowieka i jego działania w przestrzeni społeczno-ekonomicznej. Problemy antropologiczne wydają się być zupełnie obce współczesnemu rozumieniu ekonomii, gdzie wiodącym celem jest pomnażanie dóbr z pominięciem celów człowieka wynikających z jego osobowej natury. W rozprawie ks. J. Gniadka mamy z jednej strony założenia antropologiczne i etyczne (człowiek i jego działanie), a z drugiej propozycję analizy teologicznej i moralnej (nadprzyrodzone spełnienie człowieka w doczesnym zaangażowaniu). W sumie, można domniemywać, chodzi o działanie człowieka w sferze ekonomiczno-społecznej, gdzie istotą rzeczy nie jest tylko wytwórczość, lecz integralna realizacja człowieczeństwa (w wymiarze duchowym, osobowym, społecznym i fizycznym). Autor czyni ekonomię obszarem doświadczenia o charakterze głęboko antropologicznym i etycznym, a jednocześnie teologicznym. Czy zatem ekonomia może stanowić *locus theologicus* dla etyki chrześcijańskiej – czyli miejsce objawiania się nadprzyrodzonego sensu ludzkich działań? Zgodnie z metodologicznymi założeniami autora należałoby oczekiwać pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, a więc także dogłębnego potraktowania aspektu ściśle teologicznego w obszarze działań ekonomicznych. Przy tym jednak nie należałoby zapominać o problemie autonomii nauk ekonomicznych i teologicznych, o ich radykalnej odrębności.

Z uwagi na cel rozprawy ks. J. Gniadka warto byłoby prześledzić, w jakim stopniu myślenie i język personalizmu mogłyby stanowić inspirację dla twórczości L. von Misesa. Autor sam jednak stwierdza, że nie znajdujemy u L. von Misesa wyraźnych odniesień do pojęcia

osoby i do personalizmu opartego na etycznej koncepcji osoby. Odnosi się wrażenie, że personalizm jest pojęciem w sumie obcym austriackiej szkole ekonomii, choć posiada ona głębokie odniesienie do idei człowieka jako etycznego podmiotu działania. Przedstawicielom tejże szkoły w rzeczywistości bliżej do prakseologii niż do personalizmu. Właśnie u L. von Misesa mamy raczej do czynienia z prakseologią jako dziedziną sprawnego i celowego działania człowieka, a nie z personalizmem jako kierunkiem osobowego rozumienia człowieka w działaniu (choćby tak jak ukazuje to K. Wojtyła w dziele *Osoba i czyn*). Słusznie zresztą autor czyni odniesienia do polskich prakseologów (np. Tadeusza Kotarbińskiego – *Traktat o dobrej robocie*, 1955). Można zatem twierdzić, że łączenie personalizmu etycznego z teorią ekonomii L. von Misesa jest nieco sztuczne, o ile w ogóle uzasadnione, gdyż pozostaje on w gruncie rzeczy na poziomie czystej prakseologii. Nie można, oczywiście, wykluczać prakseologii w ramach personalizmu ani personalizmu powiązanego z prakseologią, ale jest to zadanie do wykonania o wiele bardziej fundamentalne niż może się wydawać na pierwszy rzut oka. Próba uzupełnienia prakseologii L. von Misesa personalizmem jest niewątpliwie ambitnym i cennym projektem ks. J. Gniadka, ale wymagającym znacznie bardziej krytycznego pogłębienia.

Czytając rozprawę ks. J. Gniadka można dojść do przekonania, że błędem jest traktowanie wolności jako wartości wyłącznej i jako celu samego w sobie – wolność bowiem musi zawsze pozostawać w ścisłej relacji do racjonalności (jako wolność rozumna). Idee libertarianizmu na gruncie ekonomii wydają się mieć zatem wątpliwą reputację, choć nie należy ich łączyć z absolutnie nieograniczoną

wolnością, która nie liczy się z porządkiem ludzkiego i osobowego istnienia. Podobnie też leseferyzm może mieć złą konotację moralną na gruncie etyki społecznej jak i ekonomicznej. Autor rozprawy będzie jednak bronił pewnego sposobu pojmowania wolności gospodarczej, w tym także leseferyzmu. W odniesieniu do L. von Misesa pojawia się wszelako wątpliwość, czy jego koncepcja wolności jest bardziej koncepcją antropologiczną, odzwierciedlającą naturę ludzką, czy też prakseologicznym postulatem działania dla realizacji celów ekonomicznych. Etyka wolności opiera się na idei działania rozumnego i wolnego, działania, które jest konstytutywne także dla ludzkiej kooperacji (np. w sferze ekonomicznej), ale nie należy zapominać, że zasady etyki wolności wiąże L. von Mises z prakseologiczną analizą celowego działania. Czy więc nie mamy raczej do czynienia z etyką konsekwencjalistyczną, a nie personalistyczną? Etyka wolności ekonomicznej rzeczywiście pozwala na pomnożenie bogactwa wszystkich – to jest jej istotny cel, ale czy nie ryzykuje czynić to kosztem osoby ludzkiej?

W rozprawie ks. J. Gniadka nabrała centralnego znaczenia kwestia własności prywatnej i uzasadnienie jej obrony z punktu widzenia etyki społecznej. Jest to idea, jak wiemy, szczególnie bliska katolickiej nauce społecznej, gdyż obrona własności prywatnej stanowi jedno z najważniejszych przesłań już encykliki *Rerum novarum* Leona XIII (1891). Niemniej, problem własności prywatnej to nie jest tylko problem obrony jej nienaruszalności. Poszanowanie własności prywatnej warunkuje niewątpliwie wolność, racjonalność działań i sprawiedliwość społeczną, ale nie rozstrzyga kwestii granic posiadania własności. Na pewno zabezpiecza przed kradzieżą, ale czy po-

zwala na zachowanie prawidłowości, której zwolennikiem jest L. von Mises, że im bardziej poszanowana jest własność prywatna, tym bardziej wzrasta wolność i bogactwo wszystkich? Taka prawidłowość nie wydaje się być uniwersalna poza obszarem rzeczywistej troski o dobro wspólne i integralny rozwój całego społeczeństwa. Idea własności prywatnej u L. von Misesa jest daleka od założeń etyki tradycyjnej, etyki dobra i zła, ściśle moralnego charakteru ludzkiego działania. Etyka poszanowania własności stanowi u niego element prakseologii, czyli praw kierujących ludzkim działaniem. To wszystko, oczywiście, nie podważa zasadności działań na płaszczyźnie ekonomii, ale pokazuje wyraźnie jak daleko L. von Misesowi do personalizmu. Dla niego bowiem sama prakseologia jest etyką, znacznie lepiej pozwalającą na realizację wolności w celowych działaniach człowieka niż etyka tradycyjna, oparta na wartościach osobowych, które same w sobie zasługują na obronę.

Warto w końcu zauważyć, że po ukazaniu się encykliki *Centesimus annus* (1991), przedstawiającej rozliczenie z minionym systemem komunistycznym, krytycy stawiali pytanie o to, czy nie nadszedł czas także na gruntowną krytykę kapitalizmu. Oczywiście, Jan Paweł II podejmował nieraz krytykę kapitalizmu, ale czynił to na ogół w kategoriach historycznych, pozostając raczej pozytywnie nastawiony do ekonomii wolnorynkowej. Jednak obecny kryzys finansowy i gospodarczy, który najwyraźniej nie ma przyczyn zewnętrznych, lecz jest kryzysem moralnym człowieka, kryzysem niekontrolowanej ekonomii, spekulacji i wolnego rynku, każe spojrzeć na problem wolności ekonomicznej nieco bardziej krytycznie. Obec-

ny kryzys jest bowiem kryzysem kapitalizmu, również w wydaniu L. von Misesa, jego koncepcji leseferyzmu, który nie uwzględniał dostatecznie kondycji ludzkiej natury, poniekąd idealizując właściwą jej racjonalność i wolność. Jak wynika z encykliki Benedykta XVI *Caritas in veritate* (2009), należy spojrzeć nieco bardziej krytycznie także na idee wolnorynkowego kapitalizmu L. von Misesa. Należałoby mówić raczej o konieczności poszukiwania „trzeciej drogi”, tj. personalizmu ekonomicznego, dla którego niewątpliwie pewnych przesłanek dostarcza austriacka szkoła ekonomii, ale wydaje się, że ten obszar wymaga jeszcze znacznego pogłębienia i korekty na płaszczyźnie filozoficznej i ekonomicznej.

Mamy wrażenie, że ks. J. Gniadek stał się dobrym znawcą myśli L. von Misesa i całej austriackiej szkoły ekonomii. Wydaje się jednak, że utożsamia się tak mocno z myślą tego austriackiego teoretyka ekonomii, iż stał się bezkrytycznym wobec jego poglądów. Należałoby ustosunkować się krytycznie na przykład do dwóch kwestii, na które zwracali już uwagę krytycy myśli L. von Misesa: rozumienia natury ludzkiej i wiarygodności argumentacji w zakresie ekonomii liberalnej.

Podsumowując należy stwierdzić, że publikacja ks. Jacka Gniadka stanowi bardzo cenną syntezę społecznej myśli etycznej Ludwika von Misesa oraz interesujący i niezwykle ważny metodologicznie sposób podejścia do zagadnienia ekonomii od strony etyki społecznej i w konfrontacji z katolicką nauką społeczną. Szczególnie cenne jest wydobycie aspektów antropologicznych działalności ekonomicznej oraz jej etycznych uwarunkowań.

ZDZISŁAWA S. SPECHT-ABRAMIUK

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

Tom 1, 2006

Deus caritas est

DAMIAN BRYL
Deus caritas est

MARIAN MACHINEK
Główne linie teologiczne encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*

ADAM SIKORA
Miłość objawiona przez Boga i odkryta przez człowieka.
Tożsamość, podobieństwo, czy przeciwieństwo?
Refleksje wokół *Deus caritas est*

JERZY TROSKA
„Człowiek poza sprawiedliwością, potrzebuje i zawsze będzie potrzebował
miłości”
(*Deus caritas est*, 29)

MACIEJ OLCZYK
Czy można nakazać miłość? Imperatywny charakter przykazania miłości.
Uwagi na marginesie *Deus caritas est*

PIOTR PIASECKI
Od miłości *eros* do miłości *agape*.
Formacja miłości w encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*

ANDRZEJ BOHDANOWICZ
Unifikująca rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI

ALEKSANDER GENDERA
Eucharystia uzdolnieniem do wypełnienia przykazania miłości.
Przesłanie encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*

JACEK HADRYŚ
Rola miłości Boga i bliźniego w procesie uświęcenia
w encyklice *Deus caritas est*

RYSZARD KUCZER
Maryja wzorem życia miłością w encyklice *Deus caritas est*

Encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*
Tekst

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

Tom 2, 2007

Problemy moralne w integrującej się Europie

IRENEUSZ MROCZKOWSKI

Kondycja teologii moralnej w Europie

ROMAN KULIGOWSKI

Josepha Ratzingera krytyka kultury współczesnej

ZBIGNIEW TEINERT

Moralność – rezultat „instynktu”, czy dzieło stwórcze?
W sprawie etosu ewolucyjnego

JAROSŁAW SOBKOVIK

Prawda w społeczeństwie pluralistycznym i tolerancyjnym

EDWARD TOROŃCZAK

Wiara jako źródło zobowiązań moralnych

PAWEŁ SALAMON

Zafałszowania norm moralnych we współczesnej Europie ze szczegółowym
uwzględnieniem zjawiska aborcji

KRZYSZTOF KIETLIŃSKI

Stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii związków osób tej samej płci

RYSZARD KUCZER

Polityka społeczna a życie rodzinne

*

ZBIGNIEW WANAT

Stan badań nad polską teologią sumienia XX wieku

JAN ORZESZYNA

Dzieciństwo w aspekcie moralnym

LUCJAN LENORT

Metafizyczno-aksjologiczne doświadczenie piękna.
Pedagogiczny wymiar piękna w moralności

SŁAWOMIR MAZUR

Rozumienie grzechu społecznego w nauczaniu Kościoła

JACEK HADRYŚ

Miłość bliźniego w doświadczeniu duchowym świętej Teresy z Los Andes
w perspektywie *Deus caritas est* Benedykta XVI

HENRYK WEJMAN

Personalistyczna koncepcja miłosierdzia

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

Tom 3, 2008

„Humanae vitae” po czterdziestu latach

WOJCIECH BARTKOWICZ

Próba oceny dyskusji wokół *Humanae vitae*

JAROSŁAW WOJKUN

Dyskusja wokół rangi doktrynalnej nauczania *Humanae vitae*

RYSZARD KUCZER

Miłość – odpowiedzialność – rodzicielstwo. Profetyczny wymiar encykliki Pawła VI *Humanae vitae*

ROMAN KULIGOWSKI

Miłość małżeńska według *Humanae vitae*

JACEK HADRYŚ

Miłość małżeńska w życiu św. Joanny Beretty Molla w świetle *Humanae vitae* Pawła VI

SŁAWOMIR MAZUR

Wartość czystości przedmałżeńskiej i wierności małżeńskiej

ANDRZEJ PRYBA

Moralność aktu małżeńskiego w świetle encykliki *Humanae vitae*

ALEKSANDER GENDERA

Moralność aktu małżeńskiego a współdziałanie w zlu antykoncepcji

MARIAN POKRYWKA,

Odpowiedzialne rodzicielstwo w świetle *Humanae vitae*

ZBIGNIEW WANAT

Dziecko jako dar Boży. W czterdziestą rocznicę opublikowania encykliki Pawła VI *Humanae vitae*

MAREK MALESA

Urlika Meinhof i jej związek z *Humanae vitae*

ADAM SIKORA

Nadużycia w dziedzinie prokreacji. Dawne zasady – nowe zagrożenia

*

ANDRZEJ SZAFULSKI

Ideologia „gender” i płynące z niej zagrożenia

PAWEŁ SALAMON

Instytucja „matki zastępczej” a godność człowieka

MICHAŁ CHŁOPOWIEC

Aspekty historyczne w rozwoju teologii pokuty okresu patrystycznego (do św. Cypriana)

MICHAŁ WYROSTKIEWICZ

Kara śmierci w dobie terroryzmu. Analizy antropologiczno-społeczne

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

Tom 4, 2008

Rodzina wobec współczesnych wyzwań

WOJCIECH BARTKOWICZ

Narracyjność jako postulat współczesnej teologii małżeństwa

ANDRZEJ BOHDANOWICZ

Istota miłości i jej postaci

STANISŁAW WARZESZAK

Sakramentalne podstawy rodziny jako Kościoła domowego. Przyczynek metodologiczny

ANTONI ŚWIERCZEK

Uczciwość małżeńska – czy tylko umowa między partnerami?

JACEK SALLI

Wierność jako fundament małżeństwa. Obrona trwałości i nierozzerwalności małżeństwa wobec postmodernistycznego kultu płynności

KONRAD GŁOMBIK

Hierarchiczność czy komplementarność?

Teologiczna interpretacja relacji charyzmatów dziewictwa i małżeństwa

JÓZEF WRÓBEL

Czy obronimy katolicką naukę o moralności małżeńskiej?

Refleksje nad aktualnością przesłania encykliki „*Humanae vitae*” w czterdziestą rocznicę jej ogłoszenia

TOMASZ KRAJ

Wokół dyskusji na temat zapłodnienia *in vitro*

JAN WOLSKI

In vitro a nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny

JAROSŁAW A. SOBKOWIAK

Gender w perspektywie „nowego porządku moralnego”

PIOTR MORCINIEC

Rodzina wobec idei gender

MACIEJ OLCZYK

Kategoria płci kulturowej (gender) w antropologii feministycznej

IRENEUSZ MROCZKOWSKI

Nowa Wielka Nowenna? Zarys programu obrony rodziny w Polsce

*

ANDRZEJ SZAFULSKI

Moralność chrześcijańska realizacją „prawa Ducha”

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

Wykorzystanie Biblii w teologii moralnej

SŁAWOMIR ZAWADA

Starość – trendy czy *passé*?

O przywrócenie ludziom starszym właściwego miejsca w społeczeństwie

MICHAŁ WYROSTKIEWICZ

Kara śmierci w dobie terroryzmu. Analizy aretologiczne

ANITA SKLEPKOWSKA

„Agnostycyzm wyzwaniem dla współczesnej Europy”. Ocena moralna w rozumieniu religii monoteistycznych. Konferencja naukowa sekcji teologii moralnej UKSW Warszawa, 5 maja 2008 roku

MICHAŁ WYROSTKIEWICZ

Teologia moralna na V Lubelskim Festiwalu Nauki

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

Tom 5, 2009

Kobieta — żona, matka

MAŁGORZATA CHRZASTOWSKA

Powołanie kobiet w świetle nauki społecznej Kościoła

ELŻBIETA PAWŁOWSKA

Bycie kobietą jako zadanie. Szkic nauczania Jana Pawła II o «geniuszu kobiety»

ANDRZEJ PRYBA

Kobieta i mężczyzna – humanum w swej pełni. Refleksje na kanwie Listu Apostolskiego Papieża Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*

ELŻBIETA ADAMIAK

„Non est masculus, neque femina”. Przyczynek do chrześcijańskiej antropologii świadomej różnicy płci

MACIEJ OLCZYK

Moralny wymiar komplementarności płci w spotkaniu kobiety i mężczyzny

DARIUSZ KALIŃSKI

Maryja kobieta solarna – mariologiczne dopełnienia wschodniej tradycji teologicznej

MONIKA OLIWA-CIESIELSKA

Pozorna i rzeczywista marginalizacja kobiet w życiu społecznym

IWONA PRZYBYŁ

Kobieta przed ślubem dawniej i dziś. Społeczny wymiar narzeczeństwa

ALDONA ŻUREK

Kobiety żyjące w pojedynkę – pomiędzy swobodą a zobowiązaniami

WALDEMAR WOŹNIAK

Kobieta a przestępstwo – wyszczególnienie wybranych problemów

EWA H. KOWALEWSKA

Walczący feminizm konfrontacją z chrześcijaństwem

JACEK PULIKOWSKI

Czego mężczyźni oczekują od kobiet?

MAŁGORZATA TRYBUŁA

Rola żony i matki

NIKODEM BRZÓZY

Ojcostwo, dziecko i miłość małżeńska w aspekcie teologicznym, historycznym i bioetycznym

DOMINIKA J. MROCEK

Prawno-moralne aspekty eugeniki prenatalnej i preimplantacyjnej

JAN ORZESZYNA

Oblicza samotności we współczesnym świecie

JÓZEF KOPCIŃSKI

Nauczanie teologii moralnej w Polsce w XIX wieku

ANDRZEJ DERDZIUK

Bilans teologii moralnej w Polsce

*

ALICJA KOSTKA

Kongres Kobiet „Kobieta i mężczyzna – ‘humanum’ w swej pełni” – przesłanie teologiczno-moralne

WIESŁAW SZUTA

Symposium „Historia i przyszłość bioetyki”

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

Tom 6, 2009

Virtus et vita Christiana

JAROSŁAW A. SOBKOWIAK

Człowiek bez właściwości a cnota. W poszukiwaniu duchowego horyzontu

MARIAN MACHINEK

Renesans nauki o cnotach we współczesnej teologii moralnej?

ROMAN KULIGOWSKI

Wierzę, więc jestem

ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA

Nadzieja chrześcijańska a współczesne utopie

KONRAD GŁOMBIK

Miłość Boga, bliźniego i samego siebie – przykazanie i postawa

TADEUSZ ZADYKOWICZ

Kult religijny jako źródło postaw moralnych

MACIEJ OLCZYK

Cnoty teologalne a miara moralnych możliwości człowieka

ANNA ZELMA

Virtus a wychowanie moralne człowieka. Analizy pedagogiczno-katechetyczne

WOJCIECH SURMIAK

Teologia moralna w Stanach Zjednoczonych w XIX wieku

MAREK MALESA

Moralne wyzwanie dla Kościoła wobec obecnego światowego kryzysu finansowego

JACEK HADRYŚ

Działanie duchów według „Ćwiczeń duchowych” św. Ignacego Loyoli

WOJCIECH RZEPA

Specyfikacja odpowiedzialności biskupa i prezbitera
w kontekście nauczania Jana Pawła II

ELŻBIETA PAWŁOWSKA

Święty Józef jako przewodnik dla współczesnego mężczyzny w świetle nauczania
Jana Pawła II

WOJCIECH BARTKOWICZ

Narracyjność współczesnej teologii moralnej – a *eros* i *agape* w miłości Boga

MAŁGORZATA PRUSAK

Sprzeciw sumienia farmaceutów

*

WOJCIECH RZEPA

Ogólnopolskie spotkanie naukowe Stowarzyszenia Teologów Moralistów,
Licheń Stary, 14-16 czerwca 2009

JANUSZ PODZIELNY

„Seksualizacja mediów oraz jej skutki.

Odpowiedzi z psychologicznego oraz teologicznomoralnego punktu widzenia”.
Symposium organizowane przez Forum Teologii Moralnej Europy Środkowej (FMM) –
Mödling, 24-27.08.2009

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

Tom 7, 2010

Matrimonium et activitas

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Kryzys jako kategoria filozoficzna

JANUSZ BALICKI

Uwarunkowania i skutki kryzysu demograficznego w Polsce

DOBRONIEGA TRAWKOWSKA

Dokąd zmierzamy? Socjologiczna analiza działań podejmowanych wobec rodzin wieloproblemowych przez pomoc społeczną

ANDRZEJ PRYBA

Małżeństwo i rodzina w kryzysie?

JAROSŁAW WOJTKUN

Wychowanie nauką człowieczeństwa w rodzinie

ANTONI BARTOSZEK

Sytuacja osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie – cierpienie i wyzwanie moralne

JACEK JAN PAWŁOWICZ

Pojęcie przeobóstwienia małżeńskiego w teologicznej myśli Cerkwi prawosławnej

JACEK MIZAK

Wychowanie moralne a personalizizm chrześcijański

KONRAD GŁOMBIK

Prawa człowieka w nauczaniu Kościoła katolickiego. Próba syntezy w 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka

ANDRZEJ SZAFULSKI

Przyczynek do dyskusji o nowym ateizmie

MACIEJ OLCZYK

Moralne aspekty pracy pielęgniarki w świetle kodeksów etyki zawodowej

PIOTR MORCINIEC

Zwłoki ludzkie w medycynie – pietyzm czy służba życiu i zdrowiu

*

DIONIGI TETTAMANZI

Pan jest blisko skruszonych w sercu (Ps 34,19). List pasterski do małżonków w stanie separacji, rozwodu i ponownego związku

ZBIGNIEW NOSOWSKI

Kryzys jako szansa. Czy odkrycie małżeństwa jest przed nami?

KOMITET WYDAWNICZY
PAWEŁ BORTKIEWICZ, JACEK HADRYŚ, FELIKS LENORT,
ADAM PRZYBECKI, ADAM SIKORA
JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA Z FUNDUSZU NA BADANIA WŁASNE
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISBN 978-83-61884-15-6

ISSN 1898-2964

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
tel./fax (61) 851-97-43
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

PROJEKT GRAFICZNY SERII: PAWEŁ PĄK

OPRACOWANIE REDAKCYJNE: JUSTYNA IWASZKIEWICZ

TŁUMACZENIA NA JĘZYK ANGIELSKI: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1