

Teologia i Moralność

30

THEOLOGY AND MORALITY

30

AFFIRMATION OF LIFE

Edited by
ANDRZEJ PRYBA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2021

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

30

AFIRMACJA ŻYCIA

Redakcja
ANDRZEJ PRYBA



UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2021

PISMO UKAZUJE SIĘ POD PARTONATEM STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW

Czasopismo „Teologia i Moralność” jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych:

Index Copernicus Journals Master List (INDEX COPERNICUS)

<<http://indexcopernicus.com>>,

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

<<http://cejsh.icm.edu.pl>>,

w *Repozytorium Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu* (AMUR)

<<http://repozytorium.amu.edu.pl>>

oraz na Platformie Otwartych Czasopism Naukowych wydawanych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (PRESSto)

<<http://pressto.amu.edu.pl/index.php/tim>>

Czasopismo „Teologia i Moralność” zostało wpisane do rejestru Dzienników i Czasopism Sądu Okręgowego w Poznaniu pod numerem RPR 3420.

Prace publikowane w czasopiśmie dostępne są na licencji CREATIVE COMMONS.

WYKAZ RECENZENTÓW

29 i 30 (2021)

- prof. dr hab. Krzysztof Bardski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. dr hab. Stanisław Biały, prof. UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
dr hab. Anna Błasiak – Akademia Ignatianum w Krakowie
ks. dr hab. Jacek Bramorski, prof. AM – Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku
o. dr hab. Jerzy Brusilo OFMConv. – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ks. dr hab. Mirosław Brzeziński, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
dr hab. Adam Czabański – Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu
dr hab. Urszula Dudziak, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
dr hab. Małgorzata Gruchola, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
dr hab. Jarosław Horowski, prof. UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
ks. dr hab. Antoni Jucewicz SVD – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
dr hab. Paweł Kaźmierczak, prof. AI – Akademia Ignatianum w Krakowie
ks. dr hab. Marek Kluz, prof. UPJPII – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ks. dr hab. Andrzej Kobylński, prof. UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
dr hab. Mirosław Kowalski, prof. UZ – Uniwersytet Zielonogórski
ks. dr hab. Tomasz Kraj, prof. UPJPII – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
dr hab. Małgorzata Królczyk – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ks. prof. dr hab. Dariusz Lipiec – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Ks. prof. dr Józef Niewiadomski – Universität Innsbruck (Austria)
dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
s. dr hab. Maria Opiela, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
dr hab. Elżbieta Osewska, prof. PWSZ – Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Tarnowie
ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
dr hab. Piotr Petrykowski, prof. UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
dr hab. Agnieszka Regulska, prof. UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. prof. dr hab. Józef Stala – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ks. dr hab. Andrzej Szafuński – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ks. prof. dr hab. Stefan Szymik MSF – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Ks. prof. dr hab. Janusz Surzykiewicz - Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Niemcy)
prof. dr hab. Zbigniew Wanat – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
ks. dr hab. Tadeusz Zadykowicz, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. dr hab. Zbigniew Zaremski, prof. UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

SPIS TREŚCI

JERZY BRUSIŁO

Pytania o życie ludzkie i znaczenie Ewangelii życia Jana Pawła II 9

PIOTR GUZDEK

Kontrowersja animacji poczęciowej: spór nierozwiązywalny? Krytyczna ocena wybranych koncepcji animacji embrionu ludzkiego 25

MACIEJ OLCZYK

Naturalna regulacja poczęć wyrazem odpowiedzialnego rodzicielstwa. Interdyscyplinarna argumentacja o. Karola Meissnera w *Memoriale Krakowskim* 65

MIKOŁAJ GĘBKA

Wokół początku i końca ludzkiego życia. Refleksja nad stosunkiem Polaków do wybranych kwestii bioetycznych z zakresu nauczania Kościoła katolickiego w świetle badań opinii społecznej 83

MIECZYŚLAW OZOROWSKI

Rodzina miejscem afirmacji życia i spełnienia człowieka w świetle nauczania Papieża Jana Pawła II 115

JAROSŁAW WOJTKUN

Padre dei “figli prediletti di Dio” e Papa della famiglia – due maestri e annunciatori del Vangelo della vita 125

ANDRZEJ PRYBA

Zasady nowej kultury życia 141

VARIA 153

JACEK BRAMORSKI

La teologalità della vita morale alla luce del pensiero di San Tommaso d’Aquino 155

KRZYSZTOF SMYKOWSKI

Komisje etyczne i ich zadania w świetle *Nowej Karty Pracowników Służby Zdrowia* 177

KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI

Cnoty pokrewne sprawiedliwości w świetle etyki personalistycznej 187

ANDRZEJ PAWLUCKI

Ukostiumowanie płci i dekonstrukcja kostiumu jako znaku tożsamości płciowej.
Refleksja humanisty, pedagoga kultury fizycznej 201

MARCIN SZCZODRY

Etyczny wymiar badań nad przygotowaniem i zastosowaniem szczepionki
przeciw COVID-19 215

JUSTYNA STĘPKOWSKA, ANNA KRÓLAK, KATARZYNA STĘPKOWSKA

Professionalization of non-medical support of women in perinatal period: the significance
of the doula profession 231

DAWID STELMACH

Rola duchowieństwa Kościoła rzymskokatolickiego w czasie ludobójstwa w Rwandzie
w 1994 roku. Spojrzenie z perspektywy 27 lat po wydarzeniach 247

RECENZJE 259

Maja Bednarska, *Wolność człowieka w komunikacji medialnej*, Wydawnictwo
Naukowe UPJPII, Kraków 2020, ss. 295, ISBN 978-83-7438-677-7 (Piotr Guzdek,
Uniwersytet Opolski) 261

Urszula Dudziak, *Misterium ludzkiego życia: od poczęcia do umierania. Studium dla
duszpasterzy i doradców życia rodzinnego*, Lublin 2021, ss. 197, ISBN 978-83-8061-
879-4 (Dariusz Krok, Uniwersytet Opolski) 267

Urszula Dudziak, *Misterium ludzkiego życia: od poczęcia do umierania. Studium dla
duszpasterzy i doradców życia rodzinnego*, Lublin 2021, ss. 197, ISBN 978-83-8061-
879-4 (Jakub Pawlikowski, UKSW) 269

Bogdan Kulik, *Głosić rodzinie Ewangelię o życiu wiecznym*, Wydawnictwo
„Bernardinum”, Pelplin 2021, ss. 184, ISBN 978-83-8127-611-5 (Urszula Dudziak,
KUL) 271

SPRAWOZDANIA 275

Tomasz Gwoździewicz, Konferencja „Godność osób oraz szacunek dla życia”
(Konferencja online, 24 kwietnia 2021 r.) 277

CONTENTS

JERZY BRUSIŁO

Questions about human life and the meaning of the Gospel of life of John Paul II 9

PIOTR GUZDEK

The controversy of conception animation: an unsolvable dispute? Critical evaluation of selected concepts of animation 25

MACIEJ OLCZYK

Natural regulation of conception as an expression of responsible parenthood. Interdisciplinary argumentation of father Karol Meissner in the *Memorial Krakowski* 65

MIKOŁAJ GĘBKA

Around the beginning and the end of human life. Reflection on the attitude of Poles to selected bioethical issues from the teaching of the Catholic Church in the light of social opinion surveys 83

MIECZYŚLAW OZOROWSKI

The family is a place of affirmation of human life and fulfillment in the light of the teaching of Pope John Paul II 115

JAROSŁAW WOJTKUN

Father of "beloved children of God" and Pope of the family – two teachers and heralds of the Gospel of life 125

ANDRZEJ PRYBA

Principles of the new culture of life 141

VARIA 153

JACEK BRAMORSKI

The theologality of moral life in the light of thought of St. Thomas Aquinas 155

KRZYSZTOF SMYKOWSKI

Ethical committees and their tasks in the light of the *New Charter for Healthcare Workers* 177

KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI

The virtues related with justice in the light of the personalist ethics 187

ANDRZEJ PAWLUCKI

The mastery of gender and the deconstruction of the costume as a sign of gender identity. Reflection of a humanist, physical culture educator 201

MARCIN SZCZODRY

Ethical dimension of research aimed at development and application of COVID-19 vaccine 215

JUSTYNA STĘPKOWSKA, ANNA KRÓLAK, KATARZYNA STĘPKOWSKA

Professionalization of non-medical support of women in perinatal period: the significance of the doula profession 231

DAWID STELMACH

The role of the clergy of the Roman Catholic Church during the Rwandan genocide in 1994. A look from the perspective of 27 years after the events 247

REVIEWS 259

Maja Bednarska, *Wolność człowieka w komunikacji medialnej*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2020, ss. 295, ISBN 978-83-7438-677-7 (Piotr Guzdek, Uniwersytet Opolski) 261

Urszula Dudziak, *Biologia człowieka. Życie i umieranie* (Dariusz Krok, Uniwersytet Opolski) 267

Urszula Dudziak, *Misterium ludzkiego życia: od poczęcia do umierania. Studium dla duszpasterzy i doradców życia rodzinnego*, Lublin 2021, ss. 197, ISBN 978-83-8061-879-4 (Jakub Pawlikowski, UKSW) 269

Bogdan Kulik, *Głosić rodzinie Ewangelię o życiu wiecznym*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2021, ss. 184, ISBN 978-83-8127-611-5 (Urszula Dudziak, KUL) 271

ACCOUNTS 275

Tomasz Gwoździewicz, Konferencja „Godność osób oraz szacunek dla życia” (Konferencja online, 24 kwietnia 2021 r.) 277

JERZY BRUSIŁO

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Pytania o życie ludzkie i znaczenie Ewangelii życia Jana Pawła II

Wstęp

Czym jest fenomen, osobliwość życia? Skąd pochodzi życie na Ziemi? Jakie znaczenie ma życie w istniejącej materii w ogóle i jakie ma ono znaczenie dla człowieka?

Oto ważne pytania, z którymi mierzą się nauki przyrodnicze i na które nauka o życiu nie znajduje odpowiedzi, pozostawiając „czarną dziurę w samym sercu biologii” (Lane 2016, 9). To pytania, które stawia nauka i pytania, na które szuka odpowiedzi człowiek, zastanawiając się nad życiem w ogóle, nad światem istot żywych i nad swoim życiem. I to są pytania najczęściej z dziedziny nauk przyrodniczych (m.in. biologii, fizjologii, biochemii), które domagają się również odpowiedzi humanistycznych, filozofii czy teologii, i to nie tylko od ludzi wierzących, chrześcijan czy wyznawców jakiegokolwiek religii (Wielka encyklopedia PWN 2005, 560-562; Encyklopedia katolicka 2014, 1624-1628).

Czy może pomóc tu teologia i odniesienie do życia ludzkiego, które jest szczytowym, uduchowionym przejawem życia w ogóle? Czy odkrycie sensu życia ludzkiego pozwoli na lepsze zrozumienie istnienia, osobliwości jakiegokolwiek formy życia?

Od ustalenia granic zrozumienia życia biologicznego, przyrodniczego, przez teologiczne odczytanie wyjątkowości nieśmiertelnego życia człowieka, można dojść do odkrycia Ewangelii życia ludzkiego (w szerszym rozumieniu – idei), która – w wydaniu Jana Pawła II – zawiera w sobie „Ewangelię życia”, w węższym, ścisłym rozumieniu z jego encykliki *Evangelium*

*vitae*¹. Sam Autor tego dokumentu wskazuje na pochodzenie „Ewangelii życia”, która „znajduje się w samym sercu orędzia Jezusa Chrystusa” i „nie znajduje się wprawdzie w Piśmie świętym jako takie, ale odpowiada ono dobrze istotnej treści orędzia biblijnego” (Jan Paweł II 1995a, 1-2).

Czy propozycja Ewangelii życia z całego nauczania Jana Pawła II jest dobrą odpowiedzią na te pytania?

1. Życie w wymiarach przyrodniczych

Najkrótsze, zwięzłe określenie zjawiska życia znajduje się w dwudziestotomowej Wielkiej Encyklopedii Oxfordzkiej: „Zjawisko biologiczne, które charakteryzuje się zdolnością do wzrostu, rozmnażania się, ewolucji, homeostazy, reakcją na bodźce takie jak światło, ciepło i dźwięk, metabolizmem, ruchem”. Natomiast jego powstanie jest opisane w tym samym miejscu następująco: „Jedynym obecnie znanym sposobem powstawania życia jest tworzenie go przez organizmy żywe” (Wielka Encyklopedia Oxford 2010, 289-290). To nie wszystko, bo gdy zwrócimy uwagę na życie człowieka, odkryje się przed nami życie nie tylko przyrodzone, biologiczne.

Być może nauka znajdzie kiedyś zadowalającą, pełną odpowiedź na postawione wyżej pytania o życie, ale będzie to tylko materialne, biologiczne, fizyczne, biochemiczne czy jakiegokolwiek inne informacyjne (Zięba 2020), kosmiczne (Baturó 2011, 167, 169) opisanie życia jako charakterystycznych cech nieobecnych w świecie nieożywionym: zdolności samoorganizacji przez przechowanie i kopiowanie informacji w postaci jednej lub dwóch nici DNA (kwasu dezoksyrybonukleinowego), trzech podstawowych funkcji – przemiany materii, wzroście (ruchu) i rozmnażania się, autoreprodukcji (Schockenhoff 2014, 9; Carroll 2017) – albo w skrajnie materialnej, fizyko-chemicznej odpowiedzi co do celu życia: „To proste. Celem życia jest uwodornienie dwutlenku węgla” (Michael Russell, geochemik *Jet Propulsion Laboratory*, NASA) (Carroll 2017, 328).

Życie ma szereg wymiarów przyrodzonych. Przede wszystkim pierwszy, podstawowy wymiar to istnienie jako „osobliwość” (określenie cechy materii ożywionej), która różni się ontologicznie od materii nieożywionej tak bardzo jak materia od nicości (braku materii) i która nie mogłaby powstać przypadkowo i sama z siebie (Carroll 2017, 342)². Następnym wymiar to swoiste (inne

¹ Ze względu na jednobrzmiące określenia ogólnej koncepcji Ewangelii życia i „Ewangelii życia” z encykliki *Evangelium vitae* tego samego Autora pierwsze ze sformułowań w tekście artykułu będzie podane bez cudzysłowu, natomiast drugie w cudzysłowie.

² To prawdopodobieństwo 1 do 10⁴⁰⁰⁰⁰, czyli w porównaniu Freda Hoyla, „że tornado przechodzące nad złomowiskiem zbuduje ze znajdujących się tam odpadów Boeinga 747” (Carroll 2017, 342).

od nieożywionych), autonomiczne przemiany termodynamicznych układów fizyczno-chemicznych i ich funkcjonowanie w organizmach (bakteriach, roślinach czy zwierzętach), w których zachodzą procesy życiowe. Dalej, trzeci wymiar, od drobnych powiązań, większych połączeń i zależności między grupami organizmów żywych do relacji między organizmami w skali całej biosfery, we wzajemnych masowych procesach życiowych organizmów i biocenozy (Weiner 2020, 24). Inny wymiar życia w „przyrodzie” życia pozaziemskiego, w naszej ziemskiej formule węgla i tlenu czy też na innej zasadzie ożywionej materii (wymiar jeszcze nieodkryty, ale możliwy). I wreszcie ostatni wymiar przyrodzony wyższych przejawów osobliwości życia – w człowieku świadomym istnienia życia na zewnątrz (w innych bytach ożywionych) i świadomym życia wewnątrz (w sobie) oraz – jak określa Eberhard Schockenhoff – ludzkie „żywe ciało jako funkcjonalna całość”, „życie jako wyraz świata wewnętrznego”, „życie jako manifestacja wolności”, „życie jako spotkanie” i „życie jako konieczność śmierci” (Schockenhoff 2014, 14-24).

Ten ostatni wymiar osobliwości (fenomenu) życia jest szczególnie ważny nie tylko dlatego, że jest ludzki, że dotyczy nas samych jako istot żywych, ale też dlatego, że wiąże się z życiem nadprzyrodzonym, o którym wiemy już więcej z innych źródeł poznania. Chociaż w wymiarze biologicznym nadal nie znamy odpowiedzi na pytanie, czym jest życie i skąd pochodzi, to teologia odkrywa w naszym życiu osobowym istotne znaczenie życia w innych bytach ożywionych (zwłaszcza innych ludzi) oraz świadomość wartości własnego życia, w nas samych.

Cytowany Autor *Etyki życia* w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: czym jest życie?, słusznie zaznacza dwojaki sposób pojęcia, czym jest ta osobliwość w zależności od pola widzenia obserwatora lub uczestnika: „Czy odpowiada to specyficie i różnorodności życia, jeżeli wywodzi się je z tego, co nieożywione i opisuje się jedynie jako ogólne zjawisko, jako życie «w sobie», jako proces przejścia przez jego określone formy [...]?” (Schockenhoff 2014, 9). Zarówno samo pytanie, jak i odpowiedź na nie, są zależne od sposobu widzenia „oddolnie”; odpowiedź może być standardowa, biologiczna, ze zredukowanej perspektywy zewnętrznego obserwatora. W takim ujęciu „określenie naukowe cechy «życie» może wyrazić, czym różni się kwiat albo roślina, palma albo żaba od rzeczy nieożywionej, jak kamień albo kawałek drewna. Nie daje ona jeszcze żadnej informacji na temat każdorazowego nosiciela tak określonego życia, na temat podmiotu, któremu przysługuje życie [i] na każdym etapie, już na najniższym etapie jednokomórkowców, życie występuje jedynie w odrębności konkretnej formy i postaci, a nigdy jako nieuformowana moc albo bezkształtno-sferyczna energia ponad konkretną formą życia [...]” (Schockenhoff 2014, 9-10). To samo pytanie już nie z pozycji obserwatora, ale uczestnika, może pociągnąć za sobą odpowiedź „od wewnątrz”, z doświadczeniem uczestnika życia, jego

wyższych poziomów, jako „poszerzona perspektywa percepcji z punktu widzenia osiągniętej wysokości spogląda na wstępne etapy świadomości, ducha i wolności” (Schockenhoff 2014, 14), jako specyficznym ludzkie formy życia.

2. Wyjątkowość i nieśmiertelność życia ludzkiego

Życie ludzkie jest w swojej istocie bardziej złożone, na wyższym poziomie niż życie biologiczne, fizyczno-chemiczne, przyrodnicze, tak jak wyższa jest osobliwość określająca cechy materii ożywionej od materii nieożywionej. Jest to jednocześnie różnorodność życia z odrębnością poszczególnych jego form: życie roślin, zwierząt i człowieka. Ewolucjonistyczne argumenty wyprowadzające istnienie człowieka z innych istot żywych (jako „nagiej małpy”) wydają się niewystarczające wobec pełnej prawdy o człowieku i redukują byt ludzki do innych bytów ożywionych w bardziej podstawowych, niższych jednostkach ontologicznych (Morris 1974). Współczesna nauka już w sposób pewny wyróżnia istnienie: materii nieożywionej, życia (materii ożywionej) i świadomości (rozumności) życia ludzkiego, co nie oznacza jednak, że znane są przyczyny, sposoby powstania kolejnych etapów świata materialnego, ożywionego i ludzkiego. Tu jednocześnie kończy się poznanie racjonalno-empiryczne; biologia, fizyka i – jak wyjaśnia Papież Jan Paweł II – przejście życia ludzkiego na wyższy poziom otwiera jego poznanie metodami filozoficznymi i teologicznymi (Maziarka 2019, 89-90).

Dziś nie jest problemem rozumienie różnic między zwierzętami a człowiekiem w ujęciu z jednej strony ewolucyjnie (Kieroń 2015, 253-256), a z drugiej strony antropologicznie, biblijnie i filozoficznie. Jedna strona zgadza się już na istnienie różnic fizycznych (mózg, krtań), behawioralnych (specyficzne uczucia, działanie i relacje), rozwojowych (genetyka, charakterystyczna ontogeneza i długie życie) czy swoistych cech społecznych człowieka; druga strona podkreśla różnice jakościowe człowieka w postaci rozumności, wolnej woli, języka słownego, kultury, a przede wszystkim duchowości (Pismo Święte doda jeszcze wyjątkowość osoby ludzkiej w centrum stworzenia, rozróżnienie dobra i zła, wezwanie do „panowania” nad innymi istotami żywymi) (Gózdź 2011, 487-488).

Egzystencjalny opis człowieka podkreśla wytwory kultury w życiu ludzkim: od materialnego przetwarzania środowiska, techniki i dzieł umysłowych (gromadzenia wiedzy, twórczość pisana, rozwijanie różnych nauk), przez kulturę estetyczną, sztukę i wyrażanie piękna, kulturę społeczną, politykę i ekonomię, dalej – przez refleksję nad samym sobą, z badaniem własnej natury, sensu i celu istnienia, do tworzenia kultury moralnej, jako wyraz wolności wyboru z dążeniami ku wartości prawdy, sprawiedliwości i miłości. W końcu egzystencjalny opis człowieka dochodzi do kultury religijnej, filozofii i teolo-

gii, które wyrażają najwyższy pułap duchowego rozwoju człowieka, przy jednoczesnej niemożności przewyciężenia jego niedoskonałości, słabości „bytowej i moralnej, udręk i śmierci” (Granat 2013, 69-80).

Do tego obrazu życia ludzkiego, jego cech i znaczeń, dochodzi wielowiekowa refleksja filozoficzna na temat natury człowieka jako osoby (od definicji Boecjusza: *persona est naturae rationalis individua substantia*, do Spaemanna „różnicy między czymś a kimś”), jego intencjonalności, transcendencji, podmiotowości, duszy, sumienia i wolności (Spaemann 2001) oraz – opisując już tylko hasłowo – refleksji teologicznej o życiu w ogóle (Kiernikowski 2009, 7-17), o życiu ludzkim w kontekście stworzenia (Kijas 2004, 68-97), o człowieku w Jezusie Chrystusie (Scola 2005, 145-210) i o człowieku przebóstwionym (Gryz 2009, 8-20, 419-424).

Pytania o życie ludzkie zdają się szukać właściwej odpowiedzi przede wszystkim w perspektywie teologicznej, chociaż sam „człowiek jest tajemnicą (*mysterion*) pierwszą po misterium Boga, a właściwie Bóg i człowiek stanowią wspólną tajemnicę. Nie wiemy bez reszty, «czym» jest człowiek, «kim» jest człowiek, jakie są jego fundamentalne struktury i jaka jest jego właściwa historia – od zaistnienia po trwanie po śmierci” (Bartnik 2012, 375). Nie jest to jednak empiryczna bezradność nauki w poszukiwaniu początku człowieka z materii i ewolucji, ale duchowe poznanie tajemnicy człowieka poprzez Objawienie i ponadprzedmiotowe odniesienie człowieka do Stwórcy. Początkiem życia ludzkiego i początkiem człowieka jest stworzenie przez Boga, czyli „wyłączna i w pełni transcendentna relacja do Boga, jako jego początku i celu”. Pozwala to – niezależnie od trudności ze zrozumieniem, czym jest życie człowieka – określić osobę ludzką przede wszystkim w odniesieniu do Boga („teocentryzm człowieka”), w Jezusie Chrystusie („Bóg i człowiek są nieskończenie blisko siebie”), w drodze do celu – szczęścia, pełni życia („historyczno-eschatologiczne dopełnienie”) (Müller 2015, 143-144).

Z trzech postawionych we wstępie pytań o życie, pytanie o znaczenie życia (przede wszystkim ludzkiego) znajduje w antropologii teologicznej swoje urzeczywistnienie w jego wyjątkowości, ważności, godności i wieczności. Z kolei właśnie kontynuacja ziemskiego życia ludzkiego w wieczności stanowi eschatologiczny i soteriologiczny punkt wyjścia do przebóstwienia człowieka, czyli jego udziału w życiu samego Boga, Stwórcy wszelkiego życia. Od poziomu ludzkich pragnień, „w najskrytszej głębi osobowej natury człowieka tkwi potrzeba wzrastania, wychodzenia «ponad siebie», osiągnięcia wyżyn przekraczających stan obecny” (Zabielski 2011, 173) przez „duchowe wzrastanie i upodobnienie się do Boga” w Jezusie Chrystusie, do „partycypowania w trynitarnym poznaniu Boga i w dzieleniu miłości osób Bożych: Ojca, Syna i Ducha [...] «twarzą w twarz» (1 Kor 13,12), «takiego jakim jest» (1 J 3,2)” (Müller 2015, 186) przez całą wieczność (por. J 17,3).

3. Kwestia życia ludzkiego u Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Poza teologiczno-antropologicznym uzasadnieniem znaczenia życia ludzkiego skierowanego ku wiecznemu przebóstwieniu, ze względu na osobowy, wyższy stan życia ludzkiego, w doświadczeniu istnienia rozumnego i wolnego, życie człowieka ma znaczenie moralne, wartość moralną. Najpełniej, najlepiej oddaje tę wartość sformułowana przez Jana Pawła II „Ewangelia życia” w encyklice *Evangelium vitae* na temat wartości i nienaruszalności życia ludzkiego: „Człowiek jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga. Wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia także w jego fazie doczesnej [...] dzisiaj, gdy lęk budzą coraz liczniejsze i poważniejsze zagrożenia życia ludzi i narodów, zwłaszcza życia słabego i bezbronnego” (Jan Paweł II 1995a, 2, 3).

Pokazana w encyklice antropologia i teologia moralna o życiu ludzkim stała się jednym z centralnych tematów papieskiego pontyfikatu, a wcześniej – jeszcze w czasie studiów Wojtyły w Rzymie oraz w okresie pracy naukowej na KUL w Lublinie – była jednym z głównych przedmiotów Jego zainteresowania. Kwestia człowieka i jego życia przebija się w Jego dwóch podstawowych dziełach antropologicznych (Wojtyła 1986; Wojtyła 1994), które analizują fenomen człowieka zarówno w kontekście ludzkiej miłości, jak również w kontekście ludzkiego czynu. Opis człowieka w ujęciu fenomenologicznym Karola Wojtyły nie tylko przedstawia istotę osoby ludzkiej, ale ukazuje ją w praktyce codziennego życia zarówno w relacjach międzyludzkich, jak i w odniesieniu do Boga.

Praktyczna troska o ludzkie życie towarzyszyła księdzu profesorowi i biskupowi Wojtyle od samego początku jego kapłańskiej i naukowej drogi. Uprawiana przez niego filozofia życia nabierała cech swoistego dwutaktu teorii i praktyki (Brzózy 2002). Z jego antropologicznych analiz fenomenu życia ujawniała się nadprzyrodzona godność ludzkiego istnienia, która stoi ponad jakimkolwiek interesem politycznym, społecznym, naukowym czy ekonomicznym, a z poważnego namysłu nad Objawieniem wypływa postawa szacunku dla każdej osoby ludzkiej, od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Już w czasie posługiwania Kościołowi krakowskiemu przyszły Papież patronował różnym inicjatywom obrony życia, pisząc np. do uczestników sesji naukowej na temat problemu przerywania ciąży: „Oby Bóg pozwolił nam wspólnie służyć życiu” (Wojtyła 1977, 1). Powstają zręby Ewangelii życia, szerokiej formuły nauczania o życiu ludzkim, jego sensie i znaczeniu, która później zasilona „Ewangelią życia” z encykliki pod tym samym tytułem, stanie się kluczem do lepszego zrozumienia życia człowieka, ukazania jego godności i potrzeby jego ochrony.

Zanim w 1995 r. Jan Paweł II przedstawi w „Ewangelii życia” swoje orędzie o zagrożonym życiu ludzkim, sprzeciwi się zamachom na jego świętość

i nienaruszalność oraz przedstawi założenia nowej kultury życia ludzkiego; będzie mówił w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* o prawach człowieka (Jan Paweł II 1979a, 17), a w encyklice *Veritatis splendor* powie o prawach osoby ludzkiej i wymaganiach moralnych życia ludzkiego w wymiarze indywidualnym, rodzinnym, społecznym i politycznym (Jan Paweł II 1993, 101). Później w encyklice *Fides et ratio*, o relacjach między wiarą i rozumem, Papież będzie pytał w ogóle o życie człowieka: „kim jestem, skąd przychodzę i dokąd zmierzam, co czeka mnie po tym życiu” (Jan Paweł II 1998a, 1) i wielokrotnie będzie wypowiadał się o życiu ludzkim w szeregu dokumentach i przemówieniach, zwłaszcza w słowach skierowanych do lekarzy, naukowców, prawników i ludzi zajmujących się problemami związanymi z życiem ludzkim.

Wrażliwość etyczna profesora i biskupa krakowskiego przenosi się na cały pontyfikat Papieża Jana Pawła II, który – jak chyba żaden inny Jego poprzednik – bardzo często podejmuje problem życia ludzkiego w kontekście jego godności, jego nadprzyrodzonych celów, demaskując równocześnie realne współczesne jego zagrożenia. Świadczą o tym liczne teksty papieskiego nauczania, które można wykorzystać w filozofii, medycynie, biologii i innych naukach o człowieku³ (W trosce o życie 1998; W trosce o życie 2012). Nie bez znaczenia jest również fakt, że Papież Polak powołał szereg komisji i komitetów watykańskich (np. Papieską Komisję ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia w 1985 r., Papieską Akademię *Pro Vita* w 1994 r. czy Papieską Radę ds. Rodziny w 1981 r.), zajmujących się różnymi aspektami życia ludzkiego, które uzupełniają papieskie wypowiedzi o człowieku szeregiem instrukcji, deklaracji, komunikatów bioetycznych wygłoszonych na licznych konferencjach (*The nature and dignity* 2003).

4. *Evangelium vitae* Jana Pawła II w centrum jego Ewangelii życia

Zarówno w nauczaniu Jana Pawła II o życiu ludzkim, jak i w nauczaniu Magisterium Kościoła katolickiego na ten temat, największy autorytet ma wspomniana wyżej encyklika *Evangelium vitae* (wydana 25 marca 1995 r.) z podtytułem: „O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego”, co wskazuje na to, jakie będzie całe przepowiadanie o życiu ludzkim w tym dokumencie. W centrum „Ewangelii życia”, czyli „Dobrej nowiny o życiu”, znajduje się

³ W Międzywydziałowym Instytucie Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II pod kierunkiem dyrektora Instytutu ks. prof. dr hab. Krzysztofa Szczygła podjęto w 1997 r. inicjatywę zebrania wybranych dokumentów Magisterium Kościoła katolickiego na tematy związane z szeroko pojętym życiem (bioetyki, medycyny, biologii i ekologii). Przeważającą część tego nauczania, dotychczas w dwóch tomach, stanowią teksty Jana Pawła II.

teza: „tylko zgodna współpraca wszystkich, którzy wierzą w wartość życia, pozwoli uniknąć klęski cywilizacji i jej nieobliczalnych konsekwencji” (Jan Paweł II 1995a, 91). „Ewangelii życia” Papież przeciwstawia wszystkie przejawy cywilizacji śmierci: niszczenie poczętego życia, śmiertelne eksperymentowanie na embrionach, wykorzystywanie nienarodzonych jako źródło narządów do przeszczepów, zabójstwo, samobójstwo, eutanazja i inne przejawy braku szacunku dla życia (Jan Paweł II 1995a, 58-67; Sala 1997, 295-302).

Jan Paweł II nie zatrzymuje się jednak na wyliczeniu przejawów zagrożeń dla życia ludzkiego we współczesnej cywilizacji, ale przede wszystkim podaje pozytywny wykład o życiu pochodzącym od Boga i należącym do Boga. Fundamentem, na którym buduje „Ewangelię życia”, jest biblijne Objawienie (jest to chyba najbardziej „ubiblijniona” encyklika) (Chmiel 1995, 13), z którego Papież wyprowadza zasadę moralną: „Życie pochodzi od Boga, jest Jego darem, Jego obrazem i odbiciem, udziałem w Jego ożywczym tchnieniu. Dlatego Bóg jest jedynym Panem tego życia: człowiek nie może nim rozporządzać” (Jan Paweł II 1995a, 39). „Ponieważ życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej swej fazie i kondycji; jest ono dobrem niepodzielnym”; „trzeba «zatroszczyć się» o całe życie i o życie wszystkich. Więcej – trzeba dotrzeć jeszcze głębiej, do samych korzeni życia i miłości” (Jan Paweł II 1995a, 87).

W papieskiej Ewangelii życia znaczące miejsce zajmuje również nauczanie o małżeństwie i rodzinie (Jan Paweł II 1995a, 11, 26), z niezwykle wziętą życia ciała ludzkiego oblubieńczego, odkupionego i zmartwychwstałego. W latach 1979-1984 w nauczaniu katechetycznym podczas audiencji generalnych Jan Paweł II zbudował nie tylko nowoczesną teologię ciała (małżeństwa i rodziny), ale na bazie swych przedpapieskich studiów etycznych i tez encykliki Pawła VI *Humanae vitae* (Tettamanzi 1993, 136-148) omówił również „uzgadnianie miłości małżeńskiej z poszanowaniem życia ludzkiego” (Jan Paweł II 1998b, 114).

Jan Paweł II powiedział zresztą o swojej Ewangelii życia i „Ewangelii życia”, m.in. do świeckich członków ruchów *Pro Vita*, także małżonków i rodziców, kilka miesięcy po wydaniu *Evangelium vitae*: „Publikacja encykliki była z pewnością przełomem w dziejach ruchu na rzecz życia” – i dalej: „doprawdy szeroki jest horyzont, jaki otwiera się przed naszą misją, obejmuje on również tak niezastąpioną wartość jak wychowanie młodzieży i rodzin do miłości prawdziwej, wiernej i czystej. Nierealistyczny jest pogląd, że można zbudować trwałą kulturę życia bez poważnego wychowywania sumień, a zwłaszcza bez autentycznego przywiązania uczuciowego do wartości rodzinnych. Są to wstępne przesłanki prawdziwej strategii obrony życia, których znaczenie okazuje się coraz większe” (Jan Paweł II 1995c, 2-5).

To w obszarze relacji rodzinnych i małżeńskich, w prokreacji mężczyzny i kobiety ujawnia się chyba najgłębszy sens Ewangelii życia. Jeśli płodny akt

małżeński pozbawi się perspektywy niepowtarzalności, wyjątkowości, miłości i duchowości, to poczęte życie ludzkie stanie się tylko biologiczną reprodukcją, z parametrami skuteczności i wydajności. Natomiast jeśli początek życia ludzkiego w kontekście antropologicznej przesłanki o wyjątkowości człowieka nie zostanie pozbawiony tej perspektywy, to ujawni się wartość życia ludzkiego nieredukowalna do świata rzeczy, świata biologii, materii czy nawet życia innych istot pozaludzkich, określana jako godność człowieka (Bortkiewicz 2004, 68). „Perspektywa teologiczna poszerza, czy też pogłębia ten kontekst. Najdobitniej i zarazem najbardziej zwięźle wyraził to Jan Paweł II w Liście do Rodzin: «Gdy z małżeńskiej jedności dwojga rodzi się nowy człowiek, to przynosi on ze sobą na świat szczególnie obraz i podobieństwo Boga samego: w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby»” (Bortkiewicz 2004, 68).

5. Ewangelia życia według Jana Pawła II nie tylko w encyklice *Evangelium vitae*

Dobra nowina o życiu znajduje swój wyraz w licznych wypowiedziach papieskich także w trosce o osoby starsze, o chorych i niepełnosprawnych. Podobnie w sytuacji wojny, zbrojeń i przemocy, gdy również życie traci wartość i sens, warunkiem pokoju jest „refleksja nad świętością życia ludzkiego, nad wymogami sprawiedliwości i nad odrzuceniem gwałtu w jego licznych formach” (Jan Paweł II 1979b). To właśnie świadomość nienaruszalnej wartości życia stanowi zasadniczy fundament papieskiego sprzeciwu wobec wojny i wszelkich form przemocy.

Poza encykliką *Evangelium vitae*, w pierwszym rzędzie uwaga Świętego Papieża o życie ludzkie skupia się na życiu dzieci. Zarówno List do dzieci *Tra pochi giorno* (Jan Paweł II 1994b), nazwanym papieską „Ewangelią dziecka”, jak i inne wypowiedzi na temat zagrożeń życia dzieci, zwłaszcza nienarodzonych, świadczą o znaczeniu życia tych, którzy sami nie mogą się bronić. W tej postawie wyraźnie ujawnia się prawda o nienaruszalności życia, ponieważ właśnie w okresie prenatalnym i neonatalnym życie wymaga szczególnej opieki i szacunku (Jan Paweł II 1988, 1).

W tym kontekście zmaganie o respektowanie prawa do życia należy uznać za jedno z najpilniejszych zadań ludzkości na każdym etapie dziejów. Szczególne znaczenie należy przyznać papieskiemu głosowi sprzeciwu wobec prób ograniczenia prawa do życia jako działania moralnie niegodziwego, *de facto* niszczącego ludzkie życie. To nie tylko przypadki prawnie usankcjonowanej aborcji (np. dzieci niepełnosprawnych), ale również wykorzystania embriónów i płodów ludzkich w poszukiwaniach nowych terapii, najczęściej dla osób dorosłych, i w ogóle w badaniach eksperymentalnych. Jan Paweł II wielokrot-

nie i bardzo zdecydowanie przypominał prymat życia ludzkiego w stosunku do najbardziej nawet szlachetnych intencji towarzyszących eksperymentom medycznym. Mówił m.in.: „Warto pomyśleć – aby pozostać w zakresie biologii i medycyny – o ukrytym niebezpieczeństwie, jakie dla prawa człowieka do życia wypływa z samych odkryć na polu sztucznego zapłodnienia, kontroli urodzin i płodności, hibernacji i «śmierci opóźnionej», inżynierii genetycznej, lekarstw w zakresie psyche, przeszczepów organu itp. Pewnie poznanie naukowe ma swoje prawa, do których się stosuje. Ono jednakże musi uznawać, nade wszystko w medycynie, nieprzekraczalną granicę w odniesieniu do osoby i ochrony jej prawa do życia w sposób godny istoty ludzkiej” (Jan Paweł II 1980, 3).

W badaniach naukowych, zwłaszcza na ludzkich zarodkach, Autor *Evangelium vitae* podkreślał, że „nie wolno zapominać, iż nauka sama nie może uzurpować sobie prawa do orzekania o transcendentnym pochodzeniu i ostatecznym przeznaczeniu ludzkiego życia” (Jan Paweł II 1994a, 2). Zwracając się do badaczy, lekarzy i całego systemu służby zdrowia, Papież często przypominał fundamenty ochrony życia w tradycji Hipokratesa i bronił takiej koncepcji medycyny, która przede wszystkim ratuje życie i leczy chorobę, uznając, że tylko Bóg jest Panem ludzkiego życia (Jan Paweł II 1983, 3).

Za papieską Ewangelią życia, kwestie związane z problemami ludzkiego życia są widoczne również w szeregu innych dokumentów Magisterium Kościoła katolickiego, które chociaż nie były w czasie długiego pontyfikatu napisane przez Jana Pawła II, to były mu znane i akceptowane. Z ważniejszych można wyliczyć Instrukcję *Donum vitae* (Kongregacja Nauki Wiary 1987), *Kartę Pracowników Służby Zdrowia* (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 1995) czy Deklarację o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci (Papieska Akademia Nauk 1985). Tematy tych analiz o życiu ludzkim, wykraczające poza obszar teologiczny, wyraźnie wskazują, jak Ewangelia życia odpowiada na pytania życia ludzkiego (dylematy początku życia czy problemy kresu życia).

6. Znaczenie Ewangelii życia według Jana Pawła II

W jeszcze szerszej perspektywie Jan Paweł II widział życie w postaci przyrody ożywionej, która też ma wpływ na życie ludzkie, a także jak człowiek – w swoim życiu biologicznym związany z życiem innych istot żywych – oddziałuje na swoje środowisko życia, często je niszcząc, zatruwając i zanieczyszczając. Wspomniał o tym m.in. w przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk: „Rezultatem ludzkich błędów są często szkody wyrządzone środowisku i coraz większy niedobór zasobów naturalnych. Chociaż świat

wytwarza dość żywności, by starczyło jej dla każdego, setki milionów ludzi cierpią głód, podczas gdy gdzie indziej ogromne masy żywności są marnotrawione [...] Ludzie muszą na nowo odkryć moralne znaczenie przestrzegania pewnych granic; powinni wzrastać i dojrzewać w poczuciu odpowiedzialności za każdy aspekt życia” (Jan Paweł II 1991, 5-6). Troskę o życie w przyrodzie, ochronę tego życia w środowisku człowieka określają trzy warunki moralne, które mają określać rozwój życia ludzkiego w środowisku przyrodniczym: „Pierwszy [...] polega na konieczności lepszego uświadomienia sobie, że nie można bezkarnie używać różnego rodzaju bytów, żyjących czy nieożywionych – składników naturalnych, roślin, zwierząt – w sposób dowolny, jedynie według własnych potrzeb gospodarczych. Przeciwnie, należy brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system, którym właśnie jest kosmos. Drugi [...] opiera się na fakcie, poniekąd bardziej jeszcze niepokojącym, ograniczenia zasobów naturalnych, z których część – jak się zwykło mówić – nie odnawia się. Używanie ich tak, jakby były niewyczerpalne, z nieograniczoną władzą, naraża na poważne niebezpieczeństwo możliwość korzystania z nich nie tylko przez obecne pokolenie, ale przede wszystkim przez przyszłe generacje. Trzeci [...] odnosi się bezpośrednio do skutków pewnego typu rozwoju dla jakości życia w strefach uprzemysłowionych. Wiemy, że skutkiem bezpośrednim czy pośrednim uprzemysłowienia jest coraz częściej zatrucie środowiska, niosące poważne konsekwencje dla zdrowia ludności” (Jan Paweł II 1987, 34). Nauczanie o znaczeniu życia ludzkiego w aspekcie ekologii (Jan Paweł II 1995, 99) kontynuuje papież Franciszek w encyklice ekologicznej *Laudato si* z 2015 r. (Franciszek 2015).

Chyba po raz pierwszy w historii cywilizacji to Karol Wojtyła – Jan Paweł II daje integralną, antropologiczną i etyczną odpowiedź na pytania o tajemnicę życia ludzkiego, o jego sens i znaczenie. Przede wszystkim jest to Ewangelia (Dobra nowina) niezwykłości i nienaruszalności życia, którego wartości nie można odnajdywać w świecie fizycznym, w świecie przyrody, w innych poza człowiekiem istotach żywych, czy – jak czytamy w encyklice *Evangelium vitae* – „wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, nieuporządkowanego konsumpcjonizmu, atrakcji i przyjemności czerpanych z życia fizycznego zapominając o głębszych – relacyjnych, duchowych i religijnych – wymiarach egzystencji” (Jan Paweł II 1995, 23). Dobrze znaczenie tej encykliki oddaje Wanda Półtawska w lubelskim komentarzu: „Jan Paweł wydaje dokument ostatni, który jest jakby syntezą wszystkich poprzednich i który bogatą treścią ogarnia całą rzeczywistość życia ludzkiego [...] Ten dokument wydaje mi się takim spojrzeniem ze szczytu, jakby z Orlej Perci ludzkiego żywota” (Półtawska 1997, 423).

Ewangelia życia, także z encykliki *Evangelium vitae*, ogarnia całą rzeczywistość życia biologicznego, przyrodniczego i ludzkiego, nadając przyrodzone i nadprzyrodzone znaczenie każdemu życiu, a wobec człowieka świadczy

o niepowtarzalności, wyjątkowości, ważności i godności ludzkiego życia. Najmocniej jednak ukazuje wartość życia ludzkiego w perspektywie nadprzyrodzonej, przenosząc je w wieczność, łącząc życie ludzkie z życiem Boga, kierując je ku nieśmiertelności. Czy to będzie osobliwość życia w ogóle, życie biosfery, czy życie każdej rośliny, zwierzęcia czy wreszcie życie człowieka, od poczęcia do naturalnej śmierci, to właściwości duchowe Ewangelii życia najbardziej nadają sens istnienia wszelkiego życia. „Człowiek, [a przez niego wszystkie żywe stworzenia – J.B.] jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania [i] polega na uczestnictwie w życiu samego Boga” (Jan Paweł II 1995, 2).

Zakończenie

Nie tylko encyklika „o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego” mówi o „Ewangelii życia”; papieska Ewangelia życia ludzkiego jest bardziej całościowa (w odniesieniu także do form życia pozaludzkiego) i bardziej adekwatna do poszukiwań odpowiedzi na pytanie o istotę osobliwości życia czy znaczenie, sens życia w przyrodzie. Z biologii i metafizyki życia trzeba przejść do teologii życia, czyli odnalezienia uzasadnienia dla godności życia ludzkiego w Bogu i w wieczności. Za życiem ludzkim opisanym jako osobliwość biologiczna, za życiem jako fenomenem osobowym warto dokonać wyboru Ewangelii życia Jana Pawła II: „budować, w duchu wolności i pełnego szacunku dla człowieka – cywilizację życia, która, aby zasłużyć na to miano, musi być także cywilizacją miłości” (Jan Paweł II 1995b, 4).

QUESTIONS ABOUT HUMAN LIFE AND THE MEANING OF THE GOSPEL OF LIFE OF JOHN PAUL II

SUMMARY

Natural sciences do not find a sufficient answer to questions about the phenomenon (singularity) of life in general and its meaning, the meaning of human life. Can these questions be answered from the point of view of a human being, who is either an observer of life from the outside or a conscious participant in life? What do theology and theological anthropology have to say in these matters, especially in the context of the creation and redemption of the human person?

In search of the meaning of human life and in response to questions about life in general, an important, adequate and universal answer is formulated by the concept

of the Gospel of life by Karol Wojtyła – John Paul II. The essence of this concept is contained in the encyclical of Pope John Paul II “*Evangelium vitae*” (“The Gospel of life”) under the same title. In the lecture of the encyclical on life that comes from God, is given to man from God and directs man to live in God, we find, above all, the meaning of human life.

In the transition from the biology and metaphysics of life to the spiritual features of the Gospel (“Good News”) of human life, which is unique, inviolable and extraordinary, John Paul II allows us to discover the meaning of life of every being, species and form of life on Earth.

Keywords: life, human life, encyclical, anthropology, “The Gospel of life”, “*Evangelium vitae*”, The Gospel of life, John Paul II

Słowa kluczowe: życie, życie ludzkie, encyklika, antropologia, „Ewangelia życia”, *Evangelium vitae*, Ewangelia życia, Jan Paweł II

BIBLIOGRAFIA

Magisterium Kościoła katolickiego

- Jan Paweł II. 1979a. *Encyklika „Redemptor hominis”*.
 Jan Paweł II. 1979b. *Godność osoby fundamentem pokoju*.
 Jan Paweł II. 1980. *Osoba, nie wiedza jest miarą i kryterium wszelkiego działania ludzkiego*.
 Jan Paweł II. 1983. *Podstawy deontologii lekarskiej*.
 Jan Paweł II. 1987. *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*.
 Jan Paweł II. 1988. *Trzeba raz jeszcze stwierdzić: każde życie jest święte*.
 Jan Paweł II. 1991. *Przyrost ludności i bogactwa naturalne ziemi*.
 Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.
 Jan Paweł II. 1994a. *Badania naukowe a etyka*.
 Jan Paweł II. 1994b. *List do dzieci „Tra pochi giorni”*.
 Jan Paweł II. 1995a. *Encyklika „Evangelium vitae”*.
 Jan Paweł II. 1995b. *Powołani do budowania cywilizacji miłości*.
 Jan Paweł II. 1995c. *W służbie życiu ludzkiemu*.
 Jan Paweł II. 1998a. *Encyklika „Fides et ratio”*.
 Jan Paweł II. 1998b. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, red. Tadeusz Styczeń, Lublin: RW KUL.
 Kongregacja Nauki Wiary. 1987. *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania „Donum vitae”*.
 Papieska Akademia Nauk. 1985. *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci*.
 Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. 1995. *Karta Pracowników Służby Zdrowia*.

Literatura przedmiotów

- Bartnik, Czesław S. 2012³. *Dogmatyka katolicka*. Lublin: KUL.
 Baturo, Wojciech. 2011. *Najważniejsze teorie biologii*. Warszawa: PWN.
 Borkiewicz, Paweł. 2004. *Granice współczesnych interwencji w ludzkie życie*. W: *Fenomen życia w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. Andrzej Wójtowicz, 59-72. Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych.

- Brzózy, Zbigniew N. 2002. *Od natury do etyki i religii. Karola Wojtyły filozofia człowieka*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Caroll, Sean. 2017. *Nowa perspektywa. Pochodzenie życia, świadomości i wszechświata*, tłum. Urszula i Mariusz Seweryńscy. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Chmiel, Jerzy. 1995. Biblijna struktura encykliki *Evangelium vitae*. W: *Evangelium vitae. Dobra nowina o życiu ludzkim. Materiały na temat encykliki „Evangelium vitae” oraz dyskusja o karze śmierci*, red. Jerzy Brusilo, 13-17. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Encyklopedia katolicka*, red. Edward Gigilewicz. 2014. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Gózdź, Krzysztof. 2011. *Droga ku człowiekowi*. Lublin: KUL.
- Granat, Wincenty. 2013. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*. Lublin: KUL.
- Gryz, Krzysztof. 2009. *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*. Kraków: UNUM.
- Kiernikowski, Zbigniew. 2009. Drzewo życia w „środku” ogrodu. *Pastores*, 45 (4), 7-17.
- Kieroń, Zuzanna. 2015. Swoistość człowieka współczesnego w oparciu o dane anatomiczne i morfologiczne. Perspektywa wertykalna. W: *W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej*, red. Arkadiusz Gut, Zbigniew Wróblewski, 253-279. Lublin: KUL.
- Kijas, Zdzisław J. 2004. *Początki świata i człowieka*. Kraków: WAM.
- Lane, Nick. 2016. *Pytanie o życie. Energia, ewolucja i pochodzenie życia*, tłum. Adam Tuz. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Maziarka, Tomasz. 2019. Powstanie człowieka w ujęciu emergentyzmu. W: *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. Tomasz Maziarka, 87-110. Kraków: Copernicus Center Press.
- Morris, Desmond. 1974. *Naga małpa*, tłum. Tadeusz Bielicki, Jan Koniarek i Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Müller, Gerhard L. 2015. *Dogmatyka katolicka*, tłum. Wiesław Szymona. Kraków: WAM.
- Półtawska, Wanda. 1997. *Evangelium vitae* świadectwem jednego życia. W: *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, red. Tadeusz Styczeń, Janusz Nagórny, 417-425. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Sala, Giovanni B. 1997. Ciągłość i nowość *Evangelium vitae*. W: *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, red. Tadeusz Styczeń, Janusz Nagórny, 287-306. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Schockenhoff, Eberhard. 2014. *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, tłum. Konrad Glombik. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.
- Scola, Angelo. 2005. *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. Lucjan Bartel. Poznań: Pallottinum.
- Spaemann, Robert. 2001. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Tettamanzi, Dionigi. 1993. Encyklika *Humanae vitae* w nauczaniu Jana Pawła II, *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*, 75 (3), 136-148.
- The nature and dignity of the human person as the foundation of the right to life. The challenges of the contemporary cultural context*, ed. Juan de Dios Vial Correa i Elio Sgreccia. 2003. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Weiner, January. 2020. *Życie i ewolucja biosfery. Podręcznik ekologii ogólnej*. Warszawa: PWN.
- Wielka Encyklopedia Oxford*, red. Hilary McGlynn. 2010. Warszawa: Oxford Educational – E. M. Studio.
- Wielka Encyklopedia PWN*, red. Jan Wojnowski. 2005. Warszawa: PWN.
- Wojtyła, Karol. 1977. Słowo wstępne. W: *Specjalistyczne aspekty problemu przerywania ciąży*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

- Wojtyła, Karol. 1986⁴. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL.
- Wojtyła, Karol. 1994³. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: TN KUL.
- W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. Jerzy Brusilo. 2012. Tarnów: Biblos.
- W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. Krzysztof Szczygieł. 1998. Tarnów: Biblos.
- Zabielski, Józef. 2011. Teologiczno-antropologiczna zasadność przeobstwienia człowieka. W: *Abyśmy się stali synami Bożymi*, red. Ireneusz Mroczkowski, Jarosław A. Sobkowiak, 173-192. Warszawa: UKSW.
- Zięba, Stanisław. 2020. *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*. Warszawa: PWN.

Jerzy Brusilo OFMConv – ur. 1961 r. w Wałbrzychu, prezbiter Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (franciszkanów), dr hab. teologii, adiunkt w Instytucie Teologii Praktycznej i Instytucie Bioetyki UPJPII, wykładowca etyki na Uniwersytecie Rolniczym im. Hugona Kołłątaja w Krakowie, krajowy duszpasterz lekarzy weterynarii.

PIOTR GUZDEK

Uniwersytet Opolski

Wydział Teologiczny

Polskie Stowarzyszenie Familiologiczne

Kontrowersja animacji poczęciowej: spór nierozwiązywalny? Krytyczna ocena wybranych koncepcji animacji embrionu ludzkiego

Szlachetnej pamięci ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika

Wstęp

Dyskurs aborcyjny prowadzony w przestrzeni publicznej oraz spór o status ludzkiego embrionu toczony w ramach debaty naukowej pośród teologów, filozofów, bioetyków, prawników i specjalistów biomedycyny w istotnym zakresie różnią się od siebie, mimo wspólnych dla nich implikacji: rozstrzygnięcia zakresu ochrony życia człowieka w stadium przedurodzeniowym oraz wskazania cenzusu na ścieżce rozwoju prenatalnego, od którego ochrona ta powinna mu przysługiwać.

Dyskurs społeczno-medialny za esencję kontrowersji aborcyjnej uznaje pytanie, kiedy rozpoczyna się życie człowieka. Znaczna część ruchów pro-life, zwłaszcza w polskim środowisku, nadal koncentruje bowiem swoje wysiłki na przekonanie opinii publicznej, że niekwestionowanym początkiem życia ludzkiego jest zapłodnienie gamety żeńskiej.

Tymczasem dyskurs naukowy nie kwestionuje już faktu koncepcji jako początku życia człowieka, ale stawia pytania o próg alfa życia osobowego. Zwolennicy deskryptywno-funkcjonalistycznej koncepcji bytu osobowego, rekrutujący się z grona naturalistów, utilitarystów, jak również personalistów po-

kantowskich, dokonują radykalnej parcjalizacji bytowości osoby ludzkiej, przeciwstawiając w niej to, co konstytuuje jej status osobowy, temu, co determinuje jej człowieczeństwo (ludzką naturę). W rezultacie na linii rozwoju jednostki ludzkiej wyróżniają etap biologiczno-ludzki zainicjowany przez koncepcję i następujący po nim etap osobowo-ludzki, którego początek jest uzależniony od wystąpienia zróżnicowanych czasowo kryteriów personalizacji bytu m.in. implantacyjnego, neurologicznego, urodzeniowego, psychologicznych czy społecznych (Muszala 2013, 87; Szawarski 1978, 52-73). Z kolei reprezentanci ontologiczno-aksjologicznej koncepcji osoby uznają zapłodnienie jako próg inicjujący bieg życia ludzkiego, będącego w każdej fazie życiem osobowym. Stronnicy tego podejścia, określanego przez nich mianem integralnego, opowiadają się za jednością ludzkiej natury i bytowości osoby, co oznacza, że natura ludzka jest zawsze osobowa, toteż nie istnieje człowieczeństwo, które nie byłoby osobowe. Odrzucają tym samym wszelkie chronologie życia człowieka złożone ze stadium przedosobowego i osobowego. Dla uzasadnienia swojego stanowiska wysuwają argumentację z przynależności gatunkowej, ciągłości rozwoju, tożsamości indywidualnej i potencjalności rozwojowej (Machinek 2007, 160n). Ogólnie rzecz ujmując, w debacie bioetycznej dominują zatem dwa kluczowe poglądy na status ludzkiego embrionu: personalizacji sukcesywnej (koncepcja deskryptywno-funkcjonalistyczna) i personalizacji symultanicznej (w tym poczęciowej – koncepcja ontologiczno-aksjologiczna). Język teologii wyrazi tę dychotomię poprzez kontrowersję animacji opóźnionej i poczęciowej.

W poniższym przedłożeniu problematykę personalizacji embrionu rozważymy z perspektywy teologicznej (rzymskokatolickiej). Punktem wyjścia uczynimy stanowisko neotomistyczne formułujące argumentację na rzecz animacji opóźnionej. W dalszej części zaprezentujemy modele argumentacji sytuujące się po stronie animacji poczęciowej, przedstawiając pośród nich aprobowaną przez nas koncepcję rozwiązania kontrowersji animacyjnej. Ze względu na ograniczenia formalne zakres tego studium zawężamy do poglądów wybranych polskich badaczy¹. Nie jest bowiem możliwe w jednej pomniejszej pracy dokonanie krytycznej oceny wypowiedzi wszystkich teologów i filozofów zabierających w środowisku krajowym głos w sprawie animacyjnej. Niniejsze przedłożenie należy traktować jako zapowiedź całościowego opracowania krytycznego polskiej debaty o animacji embrionu ludzkiego w aspekcie komparatywnym z czołowymi koncepcjami teologów niemieckojęzycznych. W tym kontekście już należy zasygnalizować, że przedmiotem dyskusji

¹ Pod względem przedmiotowym nie umniejsza to zakresu prowadzonych badań. Ewentualne propozycje teologów zagranicznych nie zróżnicowałyby w większym stopniu analizowanych tutaj stanowisk. Znane na gruncie polskim modele argumentacji generalnie są bowiem z nimi tożsame. Syntetyczną charakterystykę problemu animacyjnego z pozycji teologów zagranicznych czytelnik odnajdzie m.in. w publikacjach Ryszarda Otowicza (np. 1998, 147-184) i Mariana Machinka (np. 2007, 237-247).

w gronie krajowych teologów pozostaje nie tylko sama kwestia różnorodnych podejść do problemu animacji, ale także interpretacja stanowiska Urzędu Nauczycielskiego w tej sprawie, dlatego dotkniemy również tego zagadnienia, ukazując go w sposób możliwie reprezentatywny i dokonując jego oceny.

1. Dyskusja wokół animacji poczęciowej – stanowisko neotomistyczne

Nie wszyscy personaliści nurtu ontologicznego są zgodni, iż probierzem personalizacji bytu ludzkiego jest akt poczęcia. W ramach tradycji arystotelesowsko-tomistycznej wypracowano koncepcję animacji opóźnionej embrionu, choć faktycznie źródłowo sięga ona już filozofii platońskiej, a sam św. Tomasz z Akwinu, wbrew opinii niektórych komentatorów, w swojej oryginalnej metafizyce egzystencjalnej poglądu o animacji opóźnionej nie podzielał². Na polskim gruncie taką koncepcję prezentował Tadeusz Ślipko (2010, 46-49; 1994, 107-124)³. Argumentem przesądzającym o odroczeniu przez współczesnych zwolenników tego stanowiska progu życia osobowego na dalsze etapy rozwoju embrionalnego, wykraczające poza akt poczęcia, jest możliwość bliźniaczego podziału wężła zarodkowego blastocysty na dwie lub więcej jednojajowe zygoty. Animacja sukcesywna następowałaby dopiero po utracie przez namnażające się komórki blastocysty zdolności totipotencjalnych i zamknięciu się etapu embriogenezy, w którym możliwy jest podział wężła zarodkowego. W metafizyce arystotelesowskiej forma substancjalna organizuje materię pierwszą w samodzielny byt naturalny. W koncepcji animacji opóźnionej formą substancjalną osoby jest rozumna dusza, zaś jej substratem materialnym

² Część komentatorów uważa, że choć Tomasz z Akwinu faktycznie był zwolennikiem teorii animacji opóźnionej, to nie zaważyła na tym opracowana przez niego argumentacja ontologiczna, lecz odziedziczone po Arystotelesie błędne dane biologiczne. „Gdyby miał możliwość oparcia się na obecnych danych naukowych – stwierdza Piotr Morciniec – niewątpliwie uznawałby animację poczęciową” (Morciniec 2001, 85). Inni komentatorzy stanowczo sprzeciwiają się przypisywaniu Akwinacii aprobaty dla animacji opóźnionej, wskazując na odmienne rozumienie duszy w metafizyce Arystotelesa i Tomasza. „Arystoteles – wyjaśnia Grzegorz Hołub – przyjmując koncepcję następstwa dusz, a szczególnie tego, że dusza rozumna pochodzi z zewnątrz i „wchodzi” w ludzkie istnienie dopiero na pewnym etapie rozwoju, zainicjował myślenie w kategoriach opóźnionej animacji. Na poglądach tego starożytnego filozofa zaciążył też brak stosownej wiedzy co do mechanizmów powstawania nowego ludzkiego życia. Tomasz z Akwinu nie był w znacząco lepszej sytuacji, jeśli idzie o wiedzę embriologiczną, jednak inaczej rozumiał duszę. Była ona dla niego podstawowym aktem istnienia, bez której człowiek nie może w ogóle istnieć. Stąd Akwinacii nie można przypisać poglądu opóźnionej animacji” (Hołub 2016a, 400-401). Ostatecznie zatem o poprawnej interpretacji stanowiska św. Tomasza w sprawie animacji embrionu decyduje nie tyle kontekst ówczesnej wiedzy biologicznej, co właściwie rozumienie jego założeń ontologicznych.

³ W jednym z nurtów współczesnej teologii, tzw. „nowej teologii moralnej” opartej na filozofii transcendentalnej, pogląd o animacji sukcesywnej podzielają tacy teologowie jak Karl Rahner czy Wilfried Ruff (Czachorowski 2018, 571; Szostek 1990, 198, 299).

materia pierwsza nieaminowanej zygoty. To nie zapłodnienie komórki jajowej jest momentem animacji zygoty, czyli zorganizowania przez duszę materii pierwszej w niepowtarzalne indywiduum osobowe. Animację sukcesywną przyporządkowuje się bowiem do aktu podziału wężła zarodkowego i wyodrębnienia jednojajowych bliźniąt bądź do faktu zachowania integralności bytowej pojedynczej blastocysty po upływie okresu, w którym podział bliźniaczy był możliwy, ale nie nastąpił. W tym drugim przypadku przyjmuje się, iż animacja mogła dokonać się wcześniej, wraz z zapłodnieniem. Wysłunięcie hipotezy o animacji równoczesnej jest w tym przypadku możliwe jedynie retrospektywnie i odnosi się wyłącznie do ciąży, w których rozwija się jeden płód lub bliźniacze płody niejednojajowe. O tym więc, czy animacja zygoty przebiega równoległe do zapłodnienia, czy nastąpi dopiero wraz z podziałem wężła zarodkowego, nie można rozstrzygnąć przed ewentualnym podziałem bliźniaczym. To założenie determinuje daleko idące konsekwencje dla embrionów poczętych metodą pozaustrojową. Przed dopełnieniem okresu potencjalnego podziału bliźniaczego każda zygota byłaby traktowana jako byt nieanimowany, mimo iż jej animacja mogła faktycznie nastąpić już w akcie zapłodnienia komórki jajowej, co z pewną dozą prawdopodobieństwa będzie można przypuszczać dopiero wówczas, gdy nie dojdzie do podziału wężła zarodkowego. Neotomistyczni zwolennicy tak rozumianej animacji sukcesywnej podają w wątpliwość obecność w jednej zygotie dwóch dusz – form substancjalnych przed wyodrębnieniem bliźniąt jednojajowych (Biesaga 2004, 11-18; Maryniarczyk 2013, 55, 58; Ślipko 1994, 113-114; Bortkiewicz 1999, 111-114; 117-118). Za konstytutywną cechę indywiduum osobowego uznają niepodzielność empiryczną, dlatego stanowczo kwestionują status osobowy embrionu w okresie jego zdolności do podziału bliźniaczego (Szostek 1990, 198). Osobą bowiem zgodnie z założeniem metafizyki klasycznej „może być tylko byt zindywidualizowany (a więc niezdolny ani do rozpadu na dwa różne byty substancjalne, ani do zrośnięcia z innymi)”, toteż „trudno dostrzec osobę w zarodku, który na takie właśnie zmiany jest jeszcze podatny” (Szostek 1995, 206).

2. Postulowane rozwiązanie – model rozłączenia

W koncepcji animacji opóźnionej⁴ kategorii ontyczne próbuje się uzgodnić z danymi empirycznymi, przypisując tym ostatnim pierwszeństwo. Tym

⁴ W dalszej części wywodu odwołamy się do koncepcji animacji sukcesywnej T. Ślipki. Krakowski etyk uważa, że zasadniczo na gruncie antropologii chrześcijańskiej kwestia animacji embrionu jest rozstrzygnięta na rzecz animacji poczęciowej. Jedynie w odniesieniu do bliźniąt jednojajowych sprawa podlega dyskusji i pozostaje wciąż otwarta, przy czym sam opowiada się w tych wypadkach za animacją opóźnioną (Ślipko 2005, 241).

samym uznaje się, że skoro od zapłodnienia rozwija się tylko jedna empirycznie stwierdzalna zygota, która dalej podlega podziałowi bliźniaczemu, to nie może ona mieścić w sobie dwóch bytowości osobowych. Taki kierunek analiz jest jednak zawodny, co można uzasadnić przez analogię do przypadku bliźniąt syjamskich niemożliwych do rozdzielenia, gdzie w jednym empirycznie organizmie, choć wykazującym podwojenie niektórych narządów czy układów, egzystują dwie osoby. W ich przypadku podział bliźniaczy przebiega w sposób zdefektowany i nie dochodzi do pełnego rozłączenia w fazie preimplantacyjnej. W okresie postnatalnym także nie jest możliwa ich chirurgiczna separacja, z uwagi na wykształcenie się kluczowych układów narządów tylko u jednego dziecka, które zaopatrują drugiego bliźniaka.

W tym kontekście należy przyjąć, iż podział bliźniaczy blastocysty na dwie odrębne zygoty zostaje zaprogramowany w akcie zapłodnienia gamety żeńskiej. Podział ten nie zachodzi przypadkowo i dowolnie na totipotencjalnym etapie embriogenezy, lecz jest zdeterminowany genetycznie i zorientowany teleologicznie w taki sposób, by adekwatnie ukierunkowany od koncepcji rozwój zygoty doprowadził do pomyślnego przebiegu podziału węzła blastocysty (model rozłączenia). Nie byłby on możliwy bez dwóch form substancjalnych współistniejących z materią pierwszą, które od zapłodnienia komórki jajowej tak kierują dynamizmem wewnętrznym przemian zygoty bliźniaczej, aby podział węzła zarodkowego się dopełnił. Zygota zaprogramowana do podziału nie staje się więc bliźniaczą wraz z inicjacją empirycznego procesu wyodrębniania pochodnych zarodków w stadium blastocysty, ale jest nią od aktu poczęcia. Zygota bliźniacza już od zlania się jąder gamet, kiedy to dokonuje się animacja równoczesna, posiada dwie formy substancjalne i przyporządkowane do każdej z nich substancjalny czynnik potencjalny, czyli materię pierwszą, którą te formy organizują w dwa bliźniacze byty od samego początku szlaku rozwojowego⁵ zygoty, czyli od koncepcji. Ten fakt ontyczny ujawni się empirycznie w embriogenezie dopiero w przebiegu podziału węzła zarodkowego.

⁵ Barbara Chyrowicz przez pojęcie szlaku rozwojowego rozumie „łańcuch następujących po sobie w rozwoju zdarzeń prowadzących do powstania dojrzałego organizmu”. Wskazuje także, że „zmiany zachodzące w przebiegu szlaków rozwojowych naznaczone są stabilnością i samoregulacją – fundamentalnymi cechami systemów żywych. Tym, co pozostaje stabilne, nie jest przy tym stan zarodka w żadnym konkretnym momencie, ale jego szlak rozwoju. Istnieje tylko jeden punkt na szlaku rozwojowym jakościowo różny od pozostałych: połączenie gamet, dające początek formowania się zygoty” (Chyrowicz 2002, 207, 215). Piotr Duchliński doprecyzowuje, na czym polega zdeterminowanie szlaku rozwojowego embrionu: „Zarodek posiada również ściśle zdeterminowany szlak rozwojowy, co oznacza, że w każdym punkcie swojego życia jego stan może być przewidziany z pewną dokładnością, przy założeniu, że znamy gatunek, do którego nowo powstały egzemplarz należy. Tenże szlak rozwojowy organizmu prowadzi go poprzez fazy rozwojowe, które właściwe są wszystkim osobnikom należącym do tego gatunku. Zarodek, jeśli nie posiada defektów, powtarza rozwój każdej jednostki swego gatunku” (Duchliński 2009, 48).

Podział ten potwierdzi, iż od poczęcia rozwijały się dwie bytowości osobowe w ramach zygoty bliźniaczej, która stanowi ich przedpodziałowe stadium embrionalne. Istnienie w zygocie bliźniaczej tych dwóch bytów osobowych do czasu fizjologicznego wyodrębnienia się materialnie samodzielnych zygot zostaje zatem określone w procesie zapłodnienia.

Analogicznie gwarancją braku podziału pierwotnej blastocysty niebliźniaczej na dwie pochodne zygoty jest tylko jedna forma substancjalna organizująca materię pierwszą od aktu poczęcia w ten sposób, aby embrion nie uległ podziałowi bliźniaczemu i zachował swą jedność ontyczną i empiryczną. Indywidualizacja empiryczna jest konsekwencją indywidualizacji metafizycznej dokonującej się w akcie poczęcia i sukcesywnie ujawnianej na późniejszych etapach rozwoju embrionalnego (Biesaga 2004, 11-18). Tymczasem zwolennicy animacji opóźnionej uzależniają indywidualizację metafizyczną od wystąpienia indywidualizacji empirycznej, nadając tej pierwszej wtórny charakter (Biesaga 2004, 11-18; Bortkiewicz 1999, 112-113). Dla ukazania zasadności wskazanego kierunku eksplanacji statusu ontycznego zygoty ulegającej podziałowi bliźniaczemu jako zygoty będącej bliźniaczą już od zapłodnienia gamety żeńskiej, konieczne jest naświetlenie poprawnego rozumienia tego, czym jest materia pierwsza w bycie naturalnym i jaka jest jej rola w przemianach substancjalnych bytów materialnych.

3. Próby argumentacji w dyskusji

Fakt dokonujących się przemian substancjalnych ujawnia istnienie materii pierwszej jako potencjalnego podłoża bytowego zachodzących zmian, stanowiącego także ich rację dostateczną (podmiotową). Zmiana substancjalna prowadzi do utraty jedności i identyczności bytu pierwotnego oraz do ukształtowania się bytu pochodnego z odmienną formą substancjalną. Pochodność ta dotyczy materii pierwszej będącej substratem przemian substancjalnych, a więc substrukturą przechodzącą z bytu pierwotnego do pochodnego. Forma substancjalna bytu pierwotnego zanika w potencjalności materii pierwszej, z której wyłoni się pod wpływem działania przyczyny sprawczej nowa forma substancjalna proporcjonalna do nowych dyspozycji materii. W poszczególnych podmiotach przemian substancjalnych zmianie ulegają zatem formy substancjalne i dyspozycje materii pierwszej na skutek działania przyczyny sprawczej, która oddziałując na materię, zmienia jej dyspozycje i kształtuje z niej nowe formy. Zewnętrzny czynnik sprawczy modyfikuje powoli dyspozycje materii pierwszej w bycie pierwotnym i powoduje ujawnienie się nowych w takim zakresie, iż finalnie tracą one stosunek proporcjonalności do dotychczasowej formy substancjalnej i uzyskują relacje pro-

porcjonalności do nowej, stopniowo wyłaniającej się formy (Krapiec 1988, 357-377, 396-397).

Materia zawsze istnieje pod określoną formą, zarówno wtedy, kiedy jej dyspozycje stają się w coraz większym stopniu nieproporcjonalne do poprzedniej formy, jak i wtedy, gdy nabywa nową formę wraz ze wzrostem proporcjonalności wobec tejże formy zmodyfikowanych i nowo ukształtowanych dyspozycji. Materia pierwsza jest przyczyną materialną powstania nowego bytu, jego materialnym składnikiem i zarazem podłożem, w którym nowo utworzony byt będzie trwał. Materia pierwsza nigdy nie istnieje samostannie, lecz zawsze niesamodzielnie pod formą substancjalną. Jest realnym subontycznym elementem składowym materialnego konkretnego wykrywaniem w analizie intelektualnej i uzasadniającym to wszystko, co w bycie stanowi podzielność, pasywność, wielość i potencjalność poznawalności intelektualnej. Materia w rozłączeniu od formy jest niedefiniowalna, niepoznawalna, nie zawiera żadnej treści bytowej – nie istnieje. Złączona z formą substancjalną stanowi czystą możliwość, czyli substancjalny czynnik potencjalny w porządku esencjalnym i egzystencjalnym bytów naturalnych. Materia pierwsza jest wewnętrznym czynnikiem konstytutywnym i jednostkującym byt substancjalny. Na istotę bytu naturalnego składa się forma substancjalna i materia pierwsza. Materia ta sama w sobie nie jest bytem, lecz jedynie potencjalną substrukturą bytu, posiadającą istnienie wyłącznie przez formę. Forma będąca aktem wyznaczy materii treść i zaktualizuje jej potencjalność. Forma substancjalna jest pierwotnym i zasadniczym aktem materii pierwszej. Przemiana substancjalna polega na unicestwieniu jednego bytu i ukształtowaniu się nowego. Powstaje i ginie tylko byt. Wraz z bytem powstaje i ulega rozpadowi forma współistniejąca w bycie z materią pierwszą, dlatego nie powinno się ujmować formy samej w sobie i podobnie materii, ale zawsze byt w aspekcie formy lub w aspekcie materii, pamiętając o koniecznym dla struktury bytu związku zachodzącym pomiędzy tymi dwoma składnikami bytowymi (Krapiec 1988, 357-377, 396-397; 2008, 174-176).

Taka perspektywa rozumienia materii pierwszej implikuje określony kierunek analiz struktury ontycznej zapłodnionej gamety żeńskiej podlegającej podziałowi bliźniaczemu. Ten kierunek wskazuje jako jedyny dopuszczalny punkt wyjścia poznawczej eksplanacji formę substancjalną, a nie materię pierwszą, której treść zostaje zdeterminowana przez formę. To bowiem forma substancjalna organizuje materię pierwszą w konkretny byt i to ona, a nie materia pierwsza, jest czynnikiem determinującym podział pierwotnej zygoty na dwie pochodne. Na podział bliźniaczy trzeba zatem spojrzeć z perspektywy przyczyny formalnej – formy substancjalnej, a nie przyczyny materialnej – materii pierwszej, poprawnie ustalając źródło i istotę zmiany zachodzącej w ramach podziału węzła zarodkowego. Jeśli personalizm on-

tologiczny dąży do identyfikacji aktu poczęcia z animacją równoczesną, to musi przyjąć założenie, iż akt ten powołał do istnienia zygotę będącą bliźniaczą już od zapłodnienia, czyli będącą faktycznie dwoma bytami osobowymi z odrębnymi formami substancjalnymi od początku organizującymi materię pierwszą w kierunku dwóch materialnie samodzielnych podmiotów, które do czasu ukończenia fizjologicznego podziału pozostają w empirycznych granicach zachowującej względną (bo nie definitywną) jedność materialną zygoty bliźniaczej. Dwie formy stanowią dwie przyczyny celowe podziału empirycznego kierujące dwoma indywidualnymi szlakami rozwojowymi bliźniąt od poczęcia. Indywidualizacja biologiczna jest następstwem indywidualizacji metafizycznej determinowanej przez dwie formy substancjalne dwóch ontycznych podmiotów osobowych, których materialny rozdział dopełni się we właściwym czasie (model rozłączenia)⁶. Biologiczny podział bliźniaczy finalnie wieńczy na płaszczyźnie materialnej dokonany w akcie poczęcia podział formalny. Materialny podział bliźniaczy w okresie przedimplantacyjnym jest konsekwencją i ostateczną realizacją formalnego podziału bliźniaczego, który nastąpił w akcie koncepcji i określił dalszy rozwój bliźniaczy zygoty. Ciągłość rozwojową od zapłodnienia wykazują oba bliźniacze embriony.

Początkiem życia jednojajowych bliźniąt jest zatem akt poczęcia, a nie biologicznego podziału bliźniaczego. Tym samym ten ostatni nie stanowi przemiany substancjalnej, gdzie materialna forma substancjalna nieanimowanej zygoty pierwotnej ulegałaby rozkładowi unicestwiającemu jedność i tożsamość bytu, a podporządkowana jej materia pierwsza z nowymi dyspozycjami wyłoniłaby dwie nowe formy substancjalne organizujące ją już tym razem w animowane zygoty, czyli osoby ludzkie, na skutek działania czynnika sprawczego. Zygoty animowane byłyby pochodne w stosunku do zygoty nieanimowanej jedynie na płaszczyźnie materii pierwszej, która uległa radykalnej zmianie substancjalnej. Tymczasem dwie animowane zygoty wyodrębnione po podziale wężła zarodkowego zachowują jedność substancjalną z zygotą bliźniaczą tak pod względem form substancjalnych, jak i materii pierwszej. Rozwój bliźniaczy jednojajowych bliźniąt przed i po podziale wężła zarodkowego stanowi dwa etapy tego samego życia osobowego, dwa stadia rozwojowe kolejno po sobie następujące na nieprzerwanej linii życia bliźniąt rozpoczętej w akcie poczęcia. Jeśli można mówić o jakiejś pochodności zygot po podziale biologicznym od zygoty bliźniaczej sprzed podziału, to ma ona charakter materialny w aspekcie ilościowym i w żaden sposób nie oznacza

⁶ Dusza bowiem jako forma substancjalna jest odpowiedzialna „za ukonstytuowanie tzw. celowości statycznej, wyrażającej się w strukturalnym przyporządkowaniu do siebie poszczególnych części organizmu, jak i celowości dynamicznej, która wyraża się w rozmaitych czynnościach życiowych oraz ich funkcjach” (Duchliński i inni. 2017, 94).

zmiany substancjalnej, czyli wyłonienia się dwóch jakościowo nowych bytów z dotychczas istniejącego, poddanego unicestwieniu.

Przedstawiona próba wyjaśnienia statusu ontycznego i etycznego zygoty zmierzającej do empirycznego podziału bliźniaczego (model rozłączenia) zapewne spotka się z krytyką neotomistów przychylnych koncepcji animacji opóźnionej. Krytyka ta może zostać przeprowadzona z pozycji prawa niesprzeczności bytów, które stanowi, iż jeden byt posiadając jeden akt istnienia, nie może zawierać dwóch form substancjalnych i w następie dwóch odrębnych aktów istnienia (Ślipko 2010, 49). Zarzut ten w stosunku do naszej argumentacji staje się jednak bezzasadny, jeśli przyjmiemy, iż w procesualnym akcie zapłodnienia zostaje powołana do życia zygota bliźniacza, która nie jest formalnie jednym bytem, ale dwoma z odrębnymi formami substancjalnymi realizującymi własne akty istnienia teleologicznie ukierunkowane do empirycznego rozłączenia w procesie embriogenezy. W trakcie zapłodnienia dochodzi zatem do poli-animacji zygoty bliźniaczej, która w zależności od liczby poczętych bliźniąt (ich formalnej tożsamości numerycznej) przybiera postać bi-animacji, tri-animacji, quad-animacji itd. (Karocki 2020, 184).

W zastosowanej przez nas perspektywie badawczej przyjęliśmy główne założenie teorii hylemorfizmu Arystotelesa: właściwy jej sposób rozumienia formy i materii. Formę substancjalną i materię pierwszą traktowaliśmy jako subontyczne elementy składowe bytu, a więc nie przypisaliśmy im statusu substancji. W rezultacie żadna z nich nie realizuje samodzielnego istnienia, lecz istnieją one tylko w bycie złożonym. Dotyczy to zwłaszcza ludzkiej duszy, w czym św. Tomasz radykalnie będzie się różnił od Arystotelesa. Choć przedstawiliśmy istotę przemiany substancjalnej zgodną z teorią hylemorfizmu, to kwestię powstania rozumnej formy substancjalnej embrionu chcemy ukazać z perspektywy systemu św. Tomasza, dzięki czemu przekroczymy granice metafizyki Arystotelesa. W przeprowadzonym wywodzie niejako *a priori* przyjęliśmy założenie, iż embrion od początku istnienia posiada formę umysłową. Stanowisko Akwinaty, wbrew rozpowszechnianym opiniom, w jeszcze wyrazistszy sposób odrzuca możliwość wystąpienia animacji sukcesywnej. Jego koncepcja duszy ludzkiej pozwala usunąć wątpliwości odnoszące się do powstania intelektualnej formy substancjalnej embrionu i wykluczyć jej pochodzenie z materii pierwszej w drodze ewolucji z niższych form nieosobowych, do czego zdają się odwoływać te współczesne stanowiska materialistyczne w dyskursie bioetycznym, które jeszcze posługują się kategorią duszy rozumnej jako formy substancjalnej lub już wyłącznie formy substancjalnej bez semantycznych odniesień do istnienia duszy umysłowej jako czynnika organizującego byt ludzki.

Święty Tomasz wypracował oryginalne ujęcie bytu ludzkiego i jego umysłowej formy substancjalnej, które w istotnych elementach, szczególnie po-

przez dostrzeżenie roli aktu istnienia w bycie, znacząco różni się od metafizyki Arystotelesa⁷. Nie wchodząc zbyt głęboko w szczegóły, należy podkreślić, iż dla Akwinaty dusza ludzka nie jest elementem substancji, a zatem infrastrukturą ontyczną istniejącą tylko w bycie i pozbawioną samoistnienia (Aristoteles), ani też nie stanowi substancji doskonałej czasowo uwięzionej w ciele (Platon), lecz jest substancją niepełną, która: 1) może bytować samodzielnie, niezależnie od ciała, 2) jest przyporządkowana ciału, 3) udziela ciału istnienia sama będąc aktem samoistnienia, 4) wspólnie z ciałem tworzy byt człowieka, który jest jednością psychofizyczną, a nie jedynie prostym złożeniem (*compositum*) duszy i ciała⁸, 5) dusza jest pierwszym, jednostkowym aktem istnienia człowieka, 6) dusza ludzka nie tylko nie powstaje z materii pierwszej, jak dusza wegetatywna i sensoryjna, ale ją sobie tworzy, 7) dusza ludzka jest bezpośrednio stwarzana przez Boga, 8) dusza ludzka jest od początku swego istnienia rozumną, a tworząc sobie ciało, staje się pełną substancją ludzką i podmiotem wszystkich władz człowieka: wegetatywnych, zmysłowych, pożądawczych, ruchowych i umysłowych. W systemie św. Tomasza nie do utrzymania jest teza o animacji opóźnionej, ponieważ od początku istnienia embrion posiada

⁷ Zdaniem Jacka Wojtysiaka metafizykę egzystencjalną św. Tomasza z Akwinu wyróżnia koncepcja dynamiczna istnienia. Akt istnienia bytu jest przyrównywany przez analogię do jakiejś postaci jego aktywności czy działania. Istnienie uznaje się zatem za coś czynnego. Koncepcje statyczne utożsamiają natomiast akt istnienia z obecnością bytu, samym faktem jego występowania (Wojtysiak 2017, 94-96). Artur Andrzejuk analizując historyczne źródła Tomaszowej teorii istnienia (*esse*) bytu, w tym zwłaszcza teksty Arystotelesa, Boecjusza, Awicenny i *Księgę o przyczynach* (*Liber de causis*), dochodzi do wniosku, że wbrew obiegowym opiniom „problematyka istnienia nie zrodziła się wraz z metafizyką Tomasza z Akwinu lub metafizyką Awicenny. Wydaje się, że było wręcz przeciwnie: niepokoili filozofów przedplatońskich i Platona, Arystotelesa i neoplatoników, Boecjusza i filozofów arabskich. Gdy zaś się bliżej przyjrzymy tekstom mistrzów Uniwersytetu Paryskiego z pierwszej połowy XIII wieku – Alberta Wielkiego, Wilhelma z Owernii, Gilberta de la Porré i innych – to dostrzeżemy, że wielu z nich na różne sposoby podejmowało zagadnienie istnienia. Teza Tomasza więc o istnieniu jako akcie bytu jest wynikiem analizy problematyki obecnej od dawna w dziejach filozofii. A że jest to teza na swój sposób rewolucyjna, bo przekraczająca metafizykę samego Arystotelesa, dlatego też wywołała tyle reperkusji bezpośrednio po śmierci Tomasza i dlatego też jest obecna w filozofii do dziś, skłaniając filozofów, aby przed pytaniem o istotę badanej rzeczy, zapytali o jej istnienie” (Andrzejuk 2016, 186). Z tego względu konieczna jest szeroka analiza źródeł historii filozofii, która zweryfikuje utarte schematy myślowe o metafizyce Akwinaty i odsłoni jego faktyczne stanowisko w sprawie egzystencjalnej strony bytu i przypisywanej mu teorii animacji opóźnionej ludzkiego embrionu.

⁸ Prawdę o ścisłym zjednoczeniu duszy i ciała w bytowości człowieka potwierdza główny przedstawiciel etyki tomistycznej Jacek Woroniecki, pisząc, że „dusza nasza jest tak ściśle związana organicznie z ciałem, które ożywia, że nawet we własnej sferze duchowej nic nie może zdziałać, co by się nie odbiło echem w ciele, choćby to było tylko w formie tego ogólnego samopoczucia dodatniego lub ujemnego” (Woroniecki 1995, 167). Nie sposób zatem w systemie tomistycznym przyjąć tezę o prostym złożeniu bytowości człowieka z czynnika duchowego i materialnego, a w konsekwencji nie uwzględnić tej ścisłej jedności ontycznej, którą współkonstytuują w strukturze bytowej osoby ludzkiej.

duszę umysłową stwarzaną bezpośrednio przez Boga. Nie powstaje więc ona z możliwości materii w drodze ewolucji z duszy wegetatywnej i kolejno sensorywnej, jak postulował Arystoteles (Maryniarczyk 2013, 67-81).

Z tego względu nie jest możliwe istnienie biologiczne organizmu embrionu przed jego złączeniem z ludzką duszą, ponieważ taki organizm musiałby posiadać inną niż umysłowa formę substancjalną do momentu animacji, ale wówczas nie byłby ludzkim bytem. Tomasz nie dopuszcza możliwości, aby dany byt przynależał do gatunku ludzkiego i jednocześnie nie posiadał duszy rozumnej. Jedna forma nie może należeć do dwóch różnych gatunków. Forma umysłowa jest doskonalsza od wegetatywnej. Nabycie przez formę wegetatywną w drodze rozwoju doskonałości właściwej dla formy umysłowej zmieniłoby gatunek bytu. Embrion ludzki nie byłby więc embrionem ludzkim do momentu animacji, lecz embrionem zwierzęcym, co jest wprost niezgodne z oczywistym faktem genealogii – został bowiem poczęty z ludzkich rodziców, którzy przekazali mu ludzką naturę. Tożsamość ontyczna bytu nie podlega zmianie w różnych okresach jego istnienia. Tym samym embrion na każdym etapie embriogenezy ma naturę ludzką, dlatego będąc jej nosicielem, przynależy do gatunku ludzkiego i od początku swojej egzystencji posiada duszę umysłową, właściwą dla bytu ludzkiego. Pierwszym aktem istnienia embrionu ludzkiego jest ludzka dusza. Żaden ludzki organizm nie poprzedza bytowo i temporalnie ludzkiej duszy, bowiem to ona nadaje mu swoje istnienie. Akt istnienia embrionu ludzkiego nie może pochodzić od innej niż umysłowa formy, gdyż tylko ona spośród pozostałych (wegetatywnej i sensorywnej) jest substancją samoistną, zdolną udzielić swego istnienia ludzkiemu ciału. Istnienie embrionu ludzkiego jest zatem zdeterminowane istnieniem jego formy umysłowej. Ta zaś jest nie tylko formą substancjalną ciała, ale jako substancja niepełna tworzy ciało i dzięki przyporządkowaniu do niego staje się pełnym ludzkim bytem – człowiekiem. Przyporządkowanie do ciała sprawia, iż dusza rozumna zyskuje kompletność w aspekcie gatunkowym. W jedności psychofizycznej ludzkiego podmiotu ciało jest ludzkim ciałem, a dusza umysłowa ludzką duszą, która będąc duszą rozumną, równocześnie jest także zmysłową i wegetatywną. To jednostkowy człowiek jako byt złożony z duszy intelektualnej i ciała jest substancją zupełną. Należy przy tym podkreślić, iż podobnie jak pozbawiona jest racji teza o istnieniu ciała embrionu bez ludzkiej duszy w okresie mającym poprzedzać animację opóźnioną, tak nie można uznać za prawomocną tezy o preegzystencji duszy umysłowej. Bóg stwarza duszę bezpośrednio w akcie poczęcia. Raz zapoczątkowane istnienie ludzkiej duszy w akcie poczęcia będzie kontynuowane po rozłączeniu z ciałem podlegającym fizycznej degradacji. Dusza bowiem jest substancją, która bytując z ciałem, jest substancją pełną, czyli pod względem gatunkowym jednoznacznie zdeterminowaną. Bytując natomiast bez ciała po śmierci człowieka, staje się sub-

stancją niepełną, a zatem nieposiadającą pełnej gatunkowości, którą osiąga tylko dzięki jedności z ciałem (Maryniarczyk 2013, 67-81; Hołub 2016b, 238-240; 2017, 184-185; Wróbel 1999, 76).

Dla św. Tomasza dusza ludzka jest zatem substancją prostą. Jako forma substancjalna, przeprowadzając materię pierwszą z możliwości do aktu, tworzy wraz z nią substancję złożoną, czyli ludzki podmiot. Dusza jako akt poprzedza w porządku natury materię będącą w możliwości, bo określa jej cel i stanowi jej spełnienie. Z kolei w porządku powstania pierwszeństwo przysługuje możliwości. Coś bowiem musi być w możliwości, aby stało się następnie aktem. Ciało człowieka żyje ze względu na akt istnienia duszy, który zostaje mu przez nią udzielony. Toteż ciało ma życie w możliwości. Nie istnieje i nie działa ze względu na siebie, lecz na duszę. Ta bowiem jest dla niego aktem i formą. Dusza i ciało pozostają w jedności substancjalnej. Owa jedność nie jest wyznaczana jakimś bytem pośrednim zapewniającym ontyczne złączenie. Związek ten nie ma także charakteru przypadłości czy relacji. Nie powstaje przypadkowo ani w sposób dowolny. Dusza określa gatunek ciała. Ludzki podmiot posiada tylko jedną formę substancjalną aktualizującą jego byt wprost i tylko ta jedna forma, czyli dusza rozumna, czyni z niego substancję złożoną oraz ciało ożywione pozostające w stosunku do duszy jako do swojego celu. Dzięki duszy ciało jest materią w akcji. Dusza nie łączy się z ciałem przypadłościowo, lecz bezpośrednio. Oba elementy składowe stanowią substrukture porządku istotowego bytu. Dusza posiada swoje władze. Władze te różnicuje się na podstawie działania duszy. Każda z nich jest bowiem adekwatnie przyporządkowana do określonych gatunków aktów. Akty materialne odpowiadają władzy wegetatywnej, akty poznania intelektualnego odnoszą do władzy intelektualnej. Wszystkie działania duszy realizowane poprzez jej władze, w których to aktach we właściwym zakresie i przyporządkowaniu do poszczególnych władz uczestniczą struktury cielesne, są działaniami całego człowieka. Mimo szeregu wspólnych działań duszy i ciała, które świadczą o ich obustronnym wpływie, są również te zastrzeżone wyłącznie dla duszy (np. rozumienie) (Muszyńska 2001, 71-88).

4. Status nieanimowanej zygoty

Kluczowym problemem koncepcji animacji opóźnionej jest zatem określenie statusu ontycznego, antropologicznego i etycznego nieanimowanej zygoty. Bioetycy podzielający psychologiczno-funkcjonalistyczną koncepcję osoby jednoznacznie stoją na stanowisku, iż nieanimowana zygota jest nieosobowym organizmem biologicznym statusem równym lub nawet niższym od zwierząt zdolnych do odczuwania bólu, którym w zależności od poziomu

rozwoju systemu nerwowego są w większym stopniu gotowi nadać status osoby i podmiotowe uprawnienia etyczne niż ludzkim embrionom i płodom. Sytuacja komplikuje się, gdy odpowiedzi na pytanie o status nieanimowanej zygoty poszukuje się na gruncie tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Teolodzy tej tradycji kwestionujący animację równoczesną, co prawda przypisują nieanimowanym zygotom status bytu ludzkiego z racji pochodności od ludzkich rodziców (kryterium genealogiczne), lecz kategorycznie wykluczają, aby rozumna dusza była formą substancjalną takiego bytu. Nie jest on nosicielem godności osobowej i wynikających z niej praw moralnych. Zakłada się więc, że istnieje kategoria bytów ludzkich przedosobowych. To założenie rodzi pytanie, co jest formą substancjalną owego jeszcze nieosobowego bytu ludzkiego i jaka jest jego natura oraz czy rodzice mogą przekazać swojemu dziecku ludzką naturę osobową, która w pierwszym etapie jego rozwoju prenatalnego przestaje być osobową, by następnie wraz z opóźnionym w stosunku do poczęcia momentem animacji stać się nią na nowo. Poczęcie jawiłoby się jako akt swoistej depersonalizacji natury ludzkiej, która podlegałaby ponownej personalizacji w akcie animacji opóźnionej. Forma substancjalna preanimowanej zygoty, według argumentacji tych teologów, nie jest formą rozumną i duchową, lecz ściśle materialną. Tym samym zygota w okresie poprzedzającym animację sukcesywną jest bytem wyłącznie materialno-biologicznym, choć obdarzonym celowością ukierunkowaną na byt osobowy. Wprost narusza to jedność psychiczno-duchową człowieka zachodzącą na każdym etapie jego egzystencji (Biesaga 2004, 14-22; Ślipko 1994, 120-122; 2012, 147-150).

Zmiany dokonujące się w trakcie podziału bliźniaczego w takim bycie, związane z jego indywidualizacją biologiczną i animacją, muszą mieć zatem charakter istotowy i jakościowy. Są to zmiany substancjalne prowadzące do powstania nowych, subsystemnych podmiotów osobowych z dotychczas nieosobowej, jednej materialnej substancji bytowej. Ludzki status preanimowanej zygoty w rozważanej koncepcji animacji opóźnionej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego wynika wyłącznie z genealogii i teleologicznego przyporządkowania do animowanego bytu osobowego, ku któremu zygota zmierza w swoim rozwoju. Te przesłanki mają stanowić podstawę nadania preanimowanym formom życia ludzkiego o treści bezosobowej pewnego szczątkowego zakresu podmiotowości moralnej, z uwagi na późniejszy status etyczny podmiotu osobowego, który już zaczątkowo – jednak nie ontycznie, ale moralnie – byty te mają antycypować jako podłoże organiczne przyszłej osoby (zasada etycznej partycypacji). Dla określenia zobowiązań moralnych wobec zygot na wczesnych etapach embriogenezy istotna jest również przesłanka o możliwości wystąpienia animacji równoczesnej w konkretnym przypadku. Tym niemniej hipoteza szczątkowego zakresu podmiotowości moralnej nieanimowanych zygot ludzkich jest oczywistą niekonsekwencją w stosunku do wcześ-

niej przyjętych założeń ontologicznych i antropologicznych kwestionujących podmiotowość ontyczną nieanimowanego embrionu. W rezultacie zygota ma status moralny niższy od substancjalnego bytu osobowego, lecz wyższy od bytów materialno-przyrodniczych, choć ontycznie posiada materialną formę substancjalną nieosobową, finalnie nie będąc ani człowiekiem, ani zwierzęciem, ani czymś pośrednim między osobą i tworem przyrody (Biesaga 2004, 14-22; Ślipko 1994, 122-124, 151-153; 2012, 150-153, 188-193).

Taka koncepcja nieanimowanej zygoty ludzkiej narusza sformułowane w filozofii realistycznej metafizyczne prawo wyłączonego środka rządzące istnieniem każdego realnego bytu. Prawo to zakłada, że nie istnieje nic pośredniego pomiędzy jednym bytem a drugim. Każdy z nich bowiem jest treściowo zdeterminowany, dlatego nie można przyjąć stanu pośredniego między nimi. Ów stan oznaczałby jakąś formę bytowości treściowo, czyli gatunkowo, niedookreślonej. Nieanimowana zygota ludzka wydaje się jednak być takim właśnie stanem pośrednim, w którym byt ten nie stanowi w pełni ukonstytuowanej treściowo osoby ludzkiej i równocześnie nie przedstawia takiej jednoznacznie zdeterminowanej treści gatunkowej, która odpowiadałaby bytowości organicznej przynależnej do innych gatunków pozaludzkich. Zwolennicy koncepcji animacji opóźnionej, w wersji przedstawianej przez neotomistów, pozostawiają w zawieszeniu kwestię ostatecznej eksplikacji statusu formy substancjalnej nieanimowanej zygoty. Wskazują jedynie, iż jest to forma materialna nieosobowa. Jeśli założymy, iż zygota nie posiada natury zwierzęcej, a ze względu na pochodzenie przynależy do gatunku ludzkiego, nie będąc jednak człowiekiem-osobą, to konsekwentnie, wbrew zastrzeżeniom neotomistów, należy uznać jej bytowość za jakąś postać stanu pośredniego między człowiekiem i nieczłowiekiem. Jeżeli bowiem neotomiści chcieliby ściśle trzymać się koncepcji animacji opóźnionej Arystotelesa, którą błędnie przypisują św. Tomaszowi, to musieliby wyszczególnić etapy rozwoju formy substancjalnej embrionu, która na każdym z nich jest jednoznacznie zdeterminowana – począwszy od duszy wegetatywnej, kolejno przez duszę zmysłową, finalnie przechodzącą w duszę rozumną⁹. Tymczasem wyżej nakreślona koncepcja nie-

⁹ Istotnym elementem teorii animacji, tak równoczesnej (poczęciowej), jak i opóźnionej (sukcesywnej), jest problem pochodzenia duszy ludzkiej, a w sensie właściwym określenia, kto dokonuje animacji, czyli od kogo embrion uzyskuje duszę. Zasadniczo w tej kwestii jeszcze w okresie starożytności chrześcijańskiej sformułowano dwa stanowiska: traducjanistyczne i kreacjonistyczne. Teoria traducjanizmu wskazywała na rodziców jako tych, którzy wraz ze swoim nasieniem przekazywali embrionowi duszę. Ten międzypokoleniowy przekaz duszy dokonywał się zatem bez ingerencji Boga za pośrednictwem czynnika czysto materialnego – nasienia rodziców, a właściwie ojca, gdyż zdecydowana większość teologów patrystycznych opowiadała się za koncepcją jednego nasienia (tylko męskiego ejakulatu z wykluczeniem istnienia nasienia po stronie kobiety), uzasadniając w ten sposób pochodzenie człowieka od mężczyzny i przypisując kobiecie niższą pasywną rolę w procesie prokreacji jedynie jako ośrodka rozwoju dziecka, a nie dawcę jego

animowanej zygoty, podnoszona we współczesnym dyskursie bioetycznym po stronie neotomistów katolickich (Ślipko), jest niezgodna nie tylko z prawem wyłączonego środka, ale także z prawami tożsamości i niesprzeczności bytów, tak kluczowymi dla metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. Forma substancjalna nieanimowanej zygoty pozostaje bowiem gatunkowo niedookreślona. Choć przypisuje się jej pochodzenie ludzkie, to jednak nie determinujące bytowości osobowej. Obecny w nauczaniu Kościoła katolickiego silny nurt personalizmu prenatalnego i konsekwentne stanowisko etyczne Magisterium o nienaruszalności życia ludzkiego od poczęcia powoduje, iż neotomiści katoliccy, będący zwolennikami animacji opóźnionej, nie chcą popaść w jawny konflikt z Urzędem Nauczycielskim, przyporządkowują nieanimowaną zygotę przyszłej osobie i nie udzielają kategorycznej odpowiedzi na pytanie o status ontyczny jej nieosobowej formy substancjalnej (Maryniarczyk 2013, 86, 71; Hołub 2016b, 240). Opowiadają się ponadto za prawną i moralną ochroną życia embrionu od koncepcji w oparciu o zasadę jego etycznej partycypacji w przyszłym życiu osobowym (Ślipko 2010, 49-50, 109-110; 1994, 122-124; 2012, 150-153). Takie stanowisko normatywne fundamentalnie odróżnia ich od tych zwolenników personifikacji opóźnionej, najczęściej z kręgów pozakatolickich, którzy negując ujednostkowanie zarodka we wczesnych fazach

życia. Traducjanizm nie był stanowiskiem jednolitym. Według dominującego nurtu materialnego dusza pochodziła bezpośrednio od rodziców na sposób materialny. Traducjanizm duchowy, zwany generacjonizmem, opowiadał się za duchowym zrodzeniem przez rodziców duszy dziecka z ich dusz. Zdaniem zwolenników tej odmiany traducjanizmu, która próbowała jednak uzasadnić boską genezę duszy, Bóg miał być jej stwórcą w znaczeniu ostatecznym, czyli udzielającym dziecku duszę niejako pośrednio przy utrzymaniu bezpośredniej roli rodziców w jego animacji. Naturalną konsekwencją traducjanizmu była aprobata koncepcji animacji równoczesnej. Stanowisko kreacjonizmu odwoływało się natomiast wprost do Boga jako bezpośredniego stwórcy ludzkiej duszy. To Bóg dla każdego dziecka z osobną powoływał do istnienia przeznaczoną tylko dla niego duszę. Przedstawiciele kreacjonizmu wskazywali na słabe punkty traducjanizmu: przekaz duszy poprzez czynnik materialny pośrednio zakładał jej materialność, co rodziło pytanie o jej nieśmiertelność, a także pozostawiało nierozwiązany problem określenia boskiego czynnika w człowieku wprost wywodzącego się od Boga. Tym niemniej kreacjonizm przychylił się do teorii animacji sukcesywnej ukształtowanego już ciała embrionu, choć jedynie Maksym Wyznawca łączył kreacjonizm z animacją poczęciową. Ostatecznie traducjanizm został odrzucony przez papieża Atanazego II w 498 r. Na czołową pozycję wysunął się wówczas kreacjonizm. Co istotne, analiza dzieł ojców Kościoła pozwala stwierdzić, iż żaden z teologów wczesnochrześcijańskich nie uznawał embrionu za element organizmu matki. Współcześni teologowie (jak K. Rahner) dążą do wypracowania integralnego ujęcia roli Boga i rodziców w procesie prokreacji we właściwych dla nich zakresach działania wzajemnie się dopełniających (Bóg jako przyczyna transcendentna, rodzice jako przyczyna immanentna). *Katechizm Kościoła katolickiego* jednoznacznie przypisuje Bogu bezpośrednią prerogatywę stwórczą ludzkiej duszy i określa jej naturę jako duchową: „Kościół naucza, że każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga – nie jest ona «produktem» rodziców – i jest nieśmiertelna” (nr 366). Nauczanie katechizmowe jest potwierdzeniem wcześniejszego stanowiska w tej sprawie wyrażonego przez Piusa XII w encyklice *Humani Generis* [nr 36] (Muszala 2015, 386-388; 2011, 12-17; Sala 2013, 61-68).

morfogenezy, a tym bardziej w jej punkcie alfa, kwestionują zasadność przypisywania mu zakresu ochrony adekwatnej dla podmiotów osobowych (Chyrowicz 2000, 254).

5. Stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła katolickiego

Wbrew pozorom ta postawa ostrożności teologów w rozstrzygnięciu faktycznego czasu personalizacji embrionu, zwłaszcza opowiadających się za animacją sukcesywną, zdaniem Andrzeja Franciszka Dziuby jest właściwa dla samego Urzędu Nauczycielskiego. W jego opinii Kościół katolicki nie przedłożył dotąd definitywnego nauczania o czasie animacji ludzkiego zarodka (Dziuba 2005, 123). Magisterium ma jedynie konsekwentnie potwierdzać etyczny imperatyw ochrony ludzkiego życia od poczęcia, przypisując embrionom prawa należne osobie ludzkiej bez kategorię orzekania o ich statusie osobowym na danym odcinku embriogenezy i nakładając sankcje karne za przerwanie ciąży na którymkolwiek etapie jej trwania z mocy samego prawa po zaistnieniu skutku działania abortywnego. Taki porządek nauczania ukierunkowanego na argumentację etyczną i antropologiczną z celowym zawieszeniem wypracowania kluczowych rozstrzygnięć teologicznych w rozważanej kwestii, w przekonaniu Dziuby uwidacznia encyklika *Evangelium vitae*. Dla uzasadnienia swojego poglądu teolog ten przytacza wypowiedź Jana Pawła II z nr 60 tej pryncypialnej dla analizowanej kwestii encykliki: „nawet samo prawdopodobieństwo istnienia osoby wystarczyłoby dla usprawiedliwienia najbardziej kategorię zakazu wszelkich interwencji zmierzających do zabicia embrionu ludzkiego. Właśnie dlatego – konstatuje dalej Papież – niezależnie od dyskusji naukowych i stwierdzeń filozoficznych, w które Magisterium nie angażowało się bezpośrednio, Kościół zawsze nauczał i nadal naucza, że owoc ludzkiej prokreacji od pierwszego momentu swego istnienia ma prawo do bezwarunkowego szacunku, jaki moralnie należy się ludzkiej istocie w jej integralności oraz jedności cielesnej i duchowej: «Istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od momentu swego poczęcia i dlatego od tego samego momentu należy jej przyznać prawa osoby, wśród których przede wszystkim nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia»” (Jan Paweł II 1995, 60). Tym samym w ocenie Dziuby Urząd Nauczycielski nie sformułował dotychczas autorytatywnej wypowiedzi potwierdzającej lub wykluczającej personifikację zygoty bądź to w akcie koncepcji, bądź w późniejszej fazie embriogenezy, bowiem – jak sugeruje to sama encyklika – nie uczestniczył on w dyskusjach naukowych i debatach filozoficznych podnoszących tę problematykę. Od strony doktrynalnej kwestia czasu i miejsca osobowej animacji embrionu ma zatem pozostać formalnie wciąż otwarta,

co w rezultacie nie wyklucza możliwości występowania na szlaku rozwoju ludzkiego embrionu stadium przedosobowego¹⁰. Powściągliwość Magisterium Kościoła przed ostatecznym rozwiązaniem kontrowersji animacyjnej jest, w opinii Dziuby, wyraźnie dostrzegalna także w starszych dokumentach poprzedzających enuncjacje Jana Pawła II, zwłaszcza w deklaracji *Quaestio de abortu* ogłoszonej przez Kongregację Nauki Wiary za pontyfikatu Pawła VI. Najbardziej interesującym okazał się dla Dziuby nr 13 deklaracji oraz zawarty w przypisach komentarz do niego. Literalnie nr 13 brzmi: „Najnowsza genetyka bardzo jasno potwierdza to wszystko, co zawsze było oczywiste, niezależnie od dyskusji nad momentem animacji. Wykazała mianowicie, że istota żyjąca ma już od pierwszej chwili stałą strukturę, czyli kod genetyczny: jest człowiekiem i to człowiekiem niepodzielnym, jako jednostka, wyposażonym we wszystkie właściwe sobie cechy. Od momentu zapłodnienia rozpoczyna się cudowny bieg życia każdego człowieka, którego jednak wszystkie wielkie zdolności wymagają czasu na właściwe uporządkowanie i przygotowanie do działania. Można stwierdzić co najmniej, że współczesna nauka, nawet najbardziej zaawansowana, nie daje żadnego istotnego oparcia dla zwolenników spędzania płodu. Zresztą nie do biologicznych nauk należy wydawanie decydującego orzeczenia o ściśle filozoficznych i moralnych zagadnieniach; a tego rodzaju jest zagadnienie o momencie, w którym powstaje osoba ludzka lub o prawnej dopuszczalności przerywania ciąży. Z moralnego zaś stanowiska wiadomo – choćby przypadkiem ktoś wątpił, czy skutkiem poczęcia jest już osoba ludzka – że samo nawet narażanie się na niebezpieczeństwo popełnienia zabójstwa jest obiektywnie grzechem ciężkim. «Człowiekiem jest i ten, kto ma nim być»” (Kongregacja Nauki Wiary 1974, 13). Zdaniem Dziuby, podpierającego się wyjaśnieniem przedstawionym w przypisie do nr 13¹¹,

¹⁰ A.F. Dziuba jednoznacznie konstatuje: „nie ma dotąd żadnego autorytatywnego nauczania Magisterium w tej materii, brak także – jak dotąd – takich deklaracji czasowych w całej, liczącej ponad 2000 lat tradycji Kościoła katolickiego” (Dziuba 2005, 124-125).

¹¹ A.F. Dziuba w cytowanej wyżej pracy nt. *Świadectwem Kościoła jest także jego milczenie – wokół animacji embrionu ludzkiego* przytacza obszerny komentarz zawarty w przypisie do nr 13 deklaracji: „Deklaracja ta świadomie nie podkreśla problemu chwili animacji. Nie ma bowiem co do tego jednobrzmiącej tradycji i autorzy współcześni jeszcze różnią się między sobą. Jedni twierdzą, że animacja następuje w pierwszej fazie życia, drudzy, że dopiero wtedy, gdy zarodek zatrzyma się we właściwym miejscu. Niewątpliwie nie do nauki należy rozstrzygnięcie tych kwestii, ponieważ zagadnienie duszy nieśmiertelnej wykracza poza jej zakres. Jest to właśnie dyskusja filozoficzna, od której nasza afirmacja moralna jest niezależna z dwóch względów: 1) Jeżeli nawet utrzymuje się, że animacja następuje później, to mimo to w płodzie zaczyna się życie «ludzkie» (o którym wiadomo z biologii), które i przygotowuje się do przyjęcia duszy, i jej wymaga; dzięki niej doskonalili się natura otrzymana od rodziców. 2) Jeżeli zaś tzw. wlanie duszy uważa się tylko za «prawdopodobne» (czegoś przeciwnego nie da się nigdy ustalić), to odebranie życia jest tym samym, co narażenie się na niebezpieczeństwo zabicia człowieka, który jest nie jakby w oczekiwaniu duszy, ale już nią obdarzony”.

we wskazanym fragmencie deklaracji, jak i w całości tego dokumentu, Kongregacja nie wyraziła otwarcie jednoznacznego osądu co do faktycznego cenzusu czasowego animacji embrionu, odwołując się do etycznych racji niedopuszczalności terminacji ciąży i sygnalizując pośrednie przesłanki antropologiczne na rzecz człowieczeństwa embrionu. Brak definitywnego orzeczenia Kościoła o przebiegu animacji zarodka (*definitive tenenda*) stanowi w ocenie Dziuby istotne dla katolików angażujących się w ruchy *pro-life* zobowiązanie, by w kampaniach społecznych i dyskursie bioetycznym z jednej strony prezentowali faktyczny stan nauczania Magisterium w kwestii personifikacji embrionu, a raczej jego brak, z drugiej natomiast konsekwentnie podkreślali argumentację etyczną domagającą się nienaruszalności ludzkiego życia od poczęcia, mimo nadal trwającego procesu dojrzewania autorytatywnego osądu Kościoła o kontrowersji animacyjnej (Dziuba 2005, 131).

Jednostronność interpretacji i połowiczność ocen Dziuby na temat wypowiedzi Magisterium o statusie ontycznym embrionu ukazuje dokładne studium cytowanego przez niego nr 60 encykliki *Evangelium vitae*. Powyżej tego fragmentu analizowanego numeru, na który powołuje się Dziuba, Jan Paweł II w uzasadnieniu personalistycznego statusu ontycznego i antropologicznego embrionu, a co za tym idzie uznania animacji poczęciowej, czerpie argumentację nie skądinąd, ale właśnie z deklaracji *Quaestio de abortu* oraz instrukcji *Donum vitae* (oba dokumenty cytowane przez Dziubę), które poprzedziły encyklikę *Evangelium vitae*. W interesującym nas fragmencie nr. 60 czytamy zatem: „Niektórzy próbują usprawiedliwić przerywanie ciąży, uważając, że owoc poczęcia przed upływem pewnej liczby dni nie może być uważany za osobowe życie ludzkie. W rzeczywistości, «od chwili zapłodnienia komórki jajowej rozpoczyna się życie, które nie jest życiem ojca ani matki, ale nowej istoty ludzkiej, która rozwija się samoistnie. Nie stanie się nigdy człowiekiem, jeżeli nie jest nim od tego momentu. Tę oczywistą prawdę, zawsze uznawaną, [...] nowoczesna genetyka potwierdza cennymi dowodami. Ukazała ona, że od pierwszej chwili istnieje dokładny program tego, kim będzie ta żywa istota: człowiekiem, tym konkretnym człowiekiem, którego cechy szczególne są w pełni określone. Od zapłodnienia rozpoczynają się dzieje życia człowieka, choć potrzeba czasu, aby każda z jego wielkich potencjalnych zdolności w pełni się ukształtowała i mogła być wykorzystana» [cytat z *Quaestio de abortu* – P.G]. Chociaż obecność rozumnej duszy nie może być stwierdzona w żaden sposób doświadczalnie, to jednak sama wiedza naukowa o embrionie ludzkim «dostarcza cennej wskazówki dla rozumowego rozpoznania obecności osobowej od pierwszego momentu pojawienia się życia ludzkiego: czy jednostka ludzka nie jest osobą ludzką?» [cytat z *Donum vitae* – P.G]”. Jan Paweł II w oparciu o wcześniejsze wystąpienia magisterialne jednoznacznie zatem stwierdza o rozumowym rozpoznaniu obecności osoby i inicjacji człowieczeń-

stwa embrionu w akcie koncepcji, co bezsprzecznie świadczy o aprobacie dla animacji poczęciowej¹². Magisterium nigdy nie przeciwstawiało człowieczeństwa konkretnej jednostki ludzkiej jej bytowości osobowej, lecz zawsze przyjmowało, iż ludzka natura, a zatem człowieczeństwo, jest w pełni osobowe. Nie jest więc możliwa egzystencja człowieka, który niebyłby osobą ludzką, co tak usilnie postulują zwolennicy deskryptywno-funkcjonalistycznej koncepcji podmiotowości osobowej.

Mimo iż dokumenty Urzędu Nauczycielskiego ujawniają charakterystyczną tendencję do posługiwania się terminologią ontologiczną bardziej wskazującą na egzystencjalną stronę bytowości embrionu („poczęte życie”, „przeciw życiu poczętemu”, „eliminacja życia poczętego”, „z przyjęciem poczętego życia”, „świętość ludzkiego życia od poczęcia” – patrz: *Evangelium vitae*) niż wprost znamionującą stronę esencjalną jego bytu, choć takiej nomenklatury również nie brak („nienarodzone dziecko”, „poczęte dziecko” – patrz: *Evangelium vitae*), to nie oznacza to aprobaty dla animacji sukcesywnej. Przeprowadzona uprzednio analiza stanowiska św. Tomasza w rozważanej kwestii animacyjnej pozwala na podstawie już samej terminologii używanej przez Magisterium, a odnoszącej się do egzystencjalnego wymiaru bytowania embrionu, potwierdzić fakt co najmniej pośredniej aprobaty Urzędu Nauczycielskiego dla animacji równoczesnej. Zgodnie z poglądem św. Tomasza, istnienie nie jest bowiem nigdy beztreściowe. Istnienie człowieka jest zawsze treściowo osobowe. Nie istnieje organizm ludzki, który nie byłby wyposażony w formę substancjalną osobową. Ciało jest ciałem ludzkim z uwagi na organizującą jego materię formę intelektualną. Akt istnienia człowieka empirycznie dosiężny w rozwoju ciała ludzkiego jest aktem samej duszy rozumnej, która temuż ciału udziela tegoż aktu. Nie bez znaczenia jest również przesłanka, że ojcowie Kościoła w debatach chrystologicznych nie kwestionowali animacji poczęciowej Jezusa Chrystusa (Wróbel 1999, 72). Nie dopuszczano możliwości, aby ludzkie ciało wcielonego Syna Bożego pozostawało na jakimkolwiek etapie nieprzebóstwione i podlegało gradualistycznemu rozwojowi poprzez stadia wegetatywne i zwierzęce (Wróbel 1999, 72; Machinek 2007, 63-64)¹³.

¹² P. Duchliński również nie ma wątpliwości, że w kwestii statusu ontycznego embrionu Jan Paweł II podzielał stanowisko animacji równoczesnej. Do takiej konstatacji skłania tego badacza całościowa analiza antropologii integralnej Jana Pawła II (Duchliński 2006, 175-176). Więcej o argumentacji na rzecz niepodważalności człowieczeństwa osobowego *nasciturusa* w Magisterium Kościoła – zob. Morciniec 1993b, 225-244.

¹³ Sebastian Galecki dostrzega wewnętrzną sprzeczność pomiędzy nauczaniem Kościoła o bezwarunkowej ochronie życia embrionu i płodu oraz odrzuceniu deskryptywno-funkcjonalistycznej koncepcji osoby w stadium prenatalnym, a przyjętą w dokumencie Papieskiej Rady *Cor Unum* nt. *Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających* (27.07.1981) funkcjonalistyczno-deskryptywną definicją śmierci osoby: „za zmarłego należy uznać człowieka, u którego zostałyby stwierdzone całkowity i nieodwracalny brak aktywności mózgu (śmierć mózgową)”. Jak

Urząd Nauczycielski formułując argumentację teologiczną na rzecz statusu osobowego embrionu, wysuwa racje nie tylko chrystologiczne, ale także mariologiczne, zwłaszcza osadzone w doktrynie o niepokalanym poczęciu Maryi. Łaskę zachowania od grzechu pierwotnego Maryja otrzymała w akcie poczęcia dlatego właśnie, że od koncepcji była osobą. Wyłącznie osoba może zostać obdarzona darem łaski od osobowego Boga. Niepokalane poczęcie nie mogłoby się dokonać, gdyby adresat łaski nie był podmiotem osobowym. Już sam grzech pierwotny jest rzeczywistością prozopoiczną i dotyczy jedynie bytowości osobowych będących nosicielami natury ludzkiej. Niepokalane poczęcie okazało się możliwe dzięki personalizacji poczęciowej Maryi. Koncepcja sama w sobie naznaczona jest grzechem pierwotnym, a w przypadku Maryi nową jakością uwalniającą ją daru łaski, czyli dwoma kategoriami prozopoicznymi. Kwestia moralna stanowiąca esencjalny aspekt dogmatu o niepokalanym poczęciu jednoznacznie potwierdza fakt ontyczny i zarazem etyczny, że Maryja w stadium zygoty posiadała nie tylko ontyczną podmiotowość osobową, ale także podmiotowość etyczną, co ma niebagatelne implikacje dla dyskusji o uprawnieniach etycznych embrionów i płodów (Kieniewicz 2013, 63).

6. Aktualne dyskusje wokół animacji poczęciowej

Nakreślona uprzednio propozycja rozwiązania kontrowersji animacyjnej – model rozłączenia – nie traktujemy jako podejścia jedynie akceptowalnego i zupełnie wyjaśniającego omawiany problem. Inne próby uzasadnienia statusu osobowego embrionu przed podziałem bliźniaczym podejmowane z perspektywy personalistycznej mogą okazać się bardziej adekwatne. Być może nie dostrzegamy takich racji negatywnych, które przy ich uczciwym rozważeniu doprowadziłyby nas do zakwestionowania podzielanego stanowiska.

podkreśla Gałecki, gdyby przyjąć tę definicję za obowiązującą we wszystkich stadiach rozwoju człowieka, to konsekwentnie należałoby uznać, iż embrion na wczesnych etapach embriogenezy, gdy nie wykazuje jeszcze aktywności ośrodkowego układu nerwowego, nie prowadzi życia ludzkiego lub wprost pozostaje martwy, dlatego do pojawienia się pierwszych oznak elektrofizjologicznej aktywności mózgu nie powinien podlegać normom etycznym wykluczającym stosowanie środków wczesnoporonnych, aborcji i zapłodnienia pozaustrojowego oraz wykorzystanie embrionalnych komórek macierzystych do eksperymentów biomedycznych. Podobnie rzecz ma się z noworodkami anencefalicznymi. Niezamierzonym wtórnym skutkiem zaaprobowanej w cytowanym dokumencie definicji (mózgowej) śmierci człowieka jest przesunięcie w czasie progu inicjalnego życia osobowo-ludzkiego: dopuszczając kryterium śmierci mózgowej, mimowolnie zakłada się kryterium neurologiczne personalizacji embrionu. Bioetyk podkreśla, iż podobnie jak w etyce początku życia, tak w etyce końca życia Kościół powinien odwołać się do zasady *in dubio pro reo*, z uwagi na kolejne zmiany definicji śmierci mózgowej i jej symptomów oraz zgłaszane wobec nich wątpliwości (Gałecki 2017, 140-142, 150).

Jesteśmy w pełni świadomi, iż kluczowy zarzut, który będą podnosić adwersarze, dotyczy zasadniczego problemu, jak w granicach jednego empirycznie organizmu bliźniaczego mogą czasowo rozwijać się dwa byty osobowe przed ich fizjologicznym rozdzieleniem. Uważamy, że wątpliwość tę można jednak wyjaśnić przez analogię do tych par bliźniąt syjamskich, których bez uśmiercenia obojga nie można rozłączyć interwencją chirurgiczną. Sam fakt egzystencji dwóch narodzonych bliźniąt w empirycznych granicach jednego organizmu nie podważa statusu osobowego obojga dzieci. Oczywiście, embrion bliźniaczy pozostaje na innym etapie rozwoju fizjologiczno-empirycznego przed podziałem węzła zarodkowego od nierozłącznych bliźniąt syjamskich w postnatalnych stadiach rozwoju, empirycznie bardziej zróżnicowanych od zygoty w stanie poprzedzającym podział przedimplantacyjny. Tym niemniej naturalny proces podziału bliźniaczego (w środowisku wewnątrzmacicznym) zachodzi na skutek wewnętrznego dynamizmu zawartego w bliźniaczej zygocie, a nie w wyniku działania czynnika zewnętrznego (choć zdolność do tak wymuszonego podziału w środowisku laboratoryjnym należy również przyjąć). Wystąpienie podziału świadczy nie tyle o tym, że dany embrion był w możliwości do podziału, ale że faktycznie w akcie poczęcia jego bytowość została określona jako bliźniacza. Każda zygota posiada bowiem właściwości totipotencjalne, ale nie każda faktycznie ulega podziałowi. Tylko zatem wybrane embriony są od zapłodnienia zdeterminowane jako bliźniacze, co znajdzie potwierdzenie w późniejszym rozłączeniu poprzedzającym implantację. Stanowczo odrzucamy zatem stanowiska uznające nieimplantowaną jeszcze zygotę za nieosobowy preembrion, a okres rozwojowy poprzedzający nidację za stadium przedosobowe.

Krakowski bioetyk, Grzegorz Hołub, przedstawiciel personalizmu ontologicznego, wysunął alternatywą do aprobowanej przez nas argumentację uzasadniającą ciągłość rozwoju embrionu zaistniałego w wyniku zapłodnienia gamety żeńskiej, którą należy określić jako model separacyjny: „Podział bliźniaczy w wypadku embrionów ludzkich można wytłumaczyć tak, aby uzasadnić istnienie ciągłości rozwojowej – a więc że od początku rozwija się ta sama istota – a zarazem wskazać, jak pojawia się druga. Tłumaczenie to opierałoby się na tezie, że jedno istnienie ludzkie powstaje po zakończeniu procesu zapłodnienia, natomiast drugie nieco później. Można więc przyjąć, że po około 20 godzinach od spotkania gamet rozrodczych powstaje genetycznie określony embrion, nazwijmy go embrionem macierzystym, który rozwija się samodzielnie powiedzmy do dnia czwartego. W tym czasie dochodzi do wyodrębnienia się z niego pewnej grupy blastomerów, która zaczyna niezależną ścieżkę rozwojową, a tym samym potwierdza swoje istnienie jako niezależny organizm – nazwijmy go embrionem pochodnym. Embrion macierzysty kontynuuje swój rozwój, pozostając na swojej pierwotnej ścieżce rozwojowej.

Mamy tu sytuację, gdzie embriion macierzysty jest wcześniejszy od pochodnego, chociaż obydwa są bliźniacze. Ciągłością rozwojową sięgającą momentu zapłodnienia wykazuje się tylko jeden embriion – ten macierzysty. Embriion pochodny zaś jest młodszy od poprzedniego, ale w żadnym wypadku nie ma potrzeby określania macierzystego mianem przedembriionu. Powstanie istnień bliźniaczych jest wyłonieniem się dwu niezależnych jednostek. Są one do siebie bardzo podobne w aspekcie posiadanego genotypu. Jednak każda jest już na odrębnej ścieżce rozwojowej i posiada swój niezależny plan rozwojowy. Owa niezależność planów rozwojowych, pomimo istniejących podobieństw, ujawnia się w sposób szczególnie uderzający, kiedy u jednego bliźniaka pojawia się cecha, której nie posiada ten drugi” (Hołub 2014, 140-141). Hołub w prezentowanej argumentacji dużą wagę przykładą zatem do przesłanek empirycznych, wskazując na nierównoczesność początku życia embriionu macierzystego i pochodnego.

Tożsame stanowisko zajmuje inny przedstawiciel krakowskiej szkoły bioetycznej – Andrzej Muszala. Podobnie jak Hołub twierdzi on, iż embriion pochodny powstaje na drodze aseksualnej (model separacji, wydzielenia, klonacji naturalnej). Czas jego animacji ma być zbieżny z biologiczną separacją od embriionu macierzystego (Muszala 2013, 92). Przekonanie Hołuba i Muszali jest tożsame z poglądem Barbary Chyrowicz. Lubelska badaczka traktuje bowiem powstanie monozygotycznych bliźniąt za „formę aseksualnego klonowania, które nie przerywa istnienia pierwotnego indywiduum, stanowiąc zarazem początek następnego. Jedno z bliźniąt – stwierdza Chyrowicz – byłoby o kilka dni młodsze, jego życie zaczynałoby się dokładnie w momencie odseparowania części komórek od pierwotnego zarodka” (Chyrowicz 2015, 227-228). Opinie przywołanych badaczy, uznających ontyczną tożsamość osobową embriionu w stadium blastocysty, mieszczą w sobie istotne założenie: w warunkach wewnątrzmacicznych inicjacja życia osoby może dokonać się zarówno na sposób seksualny, jak i w formie naturalnego klonowania. W tej perspektywie prezentowana przez nas koncepcja (model rozłączenia) wskazuje na równoczesność ontycznej inicjacji w porządku aktu seksualnego życia dwóch osób egzystujących do podziału wężła zarodkowego w empirycznych granicach zygoty bliźniaczej. Podział ten stanowi początek samodzielnego życia biologicznego każdego z bliźniąt dotąd bytujących w empirycznym złączeniu. Uposażenie biologiczne bliźniąt sprzed podziału wężła, określające sposób ich fizjologicznego istnienia w formie złączonej, ulega rozdzieleniu pomiędzy bliźnięta zgodnie z zachodzącym podziałem wężła. Podział determinuje zatem jedynie zmianę proporcji i struktury biologicznego ukonstytuowania bliźniąt – jego fizjologiczne wyodrębnienie pozwalające na niezależną biologiczną egzystencję. Z kolei wyżej cytowani badacze odwołują się do argumentu naturalnego klonowania mającego uzasadnić ciągłość istnienia

zygoty pierwotnej jako indywidualnego bytu osobowego przed i po dopełnionym podziale, z którego na odpowiednim etapie embriogenezy wydzieli się pochodna zygotą bliźniacza symetryczna względem macierzystej. Stanowisko to jest również wysoce przekonujące. Wspólnym ogniwem analizowanych koncepcji jest przesłanka, iż podzielność na płaszczyźnie biologicznej nie oznacza nieciągłości ontycznej i nie skutkuje śmiercią żadnego z powstałych embrionów (Morciniec 1993a, 64). Wprost przeciwnie, wewnętrzna podzielność biologiczno-molekularna staje się poniekąd zasadą rozwoju zarodka na wczesnych etapach embriogenezy (Morciniec 1993a, 64). Ponadto inicjacja, seksualna lub aseksualna, życia ludzkiego nie jest traktowana w żadnej z obu koncepcji jednostronnie, wręcz monistycznie, lecz całościowo, gdzie pierwiastek duchowy podlega jednoczesnemu ukonstytuowaniu wraz z pierwiastkiem materialnym bez parcjalizacji ludzkiej egzystencji na pierwotny etap biologiczno-ludzki i wtórną wobec niego fazę osobowo-ludzką (Melina 2016, 89). Tym niemniej dodatkową racją skłaniającą do uznania zasadności wysuniętej przez nas propozycji rozwiązania rozważanej kontrowersji jest okoliczność ujmowania w niej podziału bliźniaczego jako procesu nie dowolnie występującego, lecz teleologicznie zdeterminowanego w akcie poczęcia zygoty bliźniaczej. Koncepcja naturalnego klonowania zdaje się natomiast traktować podział węzła zarodkowego w kategorii doboru przypadkowego, niepozostającego w bezpośrednim związku przyczynowym z aktem poczęcia embrionu macierzystego (poza samym faktem powołania go do życia), lecz zachodzącego już w trakcie jego dalszego rozwoju na skutek bliżej nieokreślonych czynników.

Uzupełnieniem omawianych stanowisk jest nieco szersze ujęcie kontrowersji animacyjnej przez Józefa Wróbla i Mariana Machinka. Zasadniczo dostrzegają oni dwie możliwości przewyciężenia aporii animacyjnej. Pierwsza, zbieżna z poglądami Hołuba, Muszali i Chyrowicz, idzie drogą aseksualnego wyodrębnienia embrionu pochodnego z embrionu macierzystego powstałego w wyniku zapłodnienia, przy zachowaniu ciągłości jego szlaku rozwojowego i osobowego ujednostkowania (Wróbel 1999, 79; Machinek 2007, 193-195; 2000, 18-21). Teologowie ci otwarcie dopuszczają także drugą akceptowaną przez siebie wersję, zakładającą obumarcie pierwotnego embrionu na skutek podziału węzła i ukształtowanie się w jego miejsce dwóch pochodnych embrionów, przy czym każdy z trojga wyróżnionych podlega animacji równoczesnej i jest osobą od początku istnienia jego struktur cielesno-materialnych (model rozszczepienia). W ten sposób – konstatuje Wróbel – „w wyniku podziału totipotencjalnego «pierwsza» osoba umiera, a powstałe dwie części komórkowe przyjmują formę dwóch nowych embrionów, czyli dwóch nowych osób. Analogiczne rozwiązanie – zaznacza, kończąc swój wywód – nasuwa się w odniesieniu do fenomenu chimeryczności” (Wróbel 1999, 79). Tym samym „żadne z bliźniąt jednojajowych – dopowie Machinek – nie byłoby tożsame

z wczesnym embrionem, w wyniku podziału (śmierci) którego powstały” (Machinek 2007, 195). Co ciekawe, także Chyrowicz nie odrzuca takiej narracji, lecz wskazuje ją jako jedną z możliwych dróg, poza naturalnym klonowaniem, wyjaśnienia personifikacji równoczesnej bliźniąt monozygotycznych (Chyrowicz 2000, 261).

Aprobowaną przez nas argumentację na rzecz animacji poczęciowej zygoty bliźniaczej od koncepcji ulegającej podziałowi przedimplantacyjnemu (model rozłączenia) T. Ślipko zdaje się wprost odrzucać (1994, 114; 2012, 139-140). „O ile się orientuję – stwierdza krakowski etyk – genetyka na współczesnym etapie swych badań nie wyszczególnia w strukturze zygoty biologicznych predyspozycji do rozwinięcia się w jednojajowe bliźniaki, mimo że zjawisko to nie jest dla niej bynajmniej zaskoczeniem. Wszelka zygota, niezależnie od późniejszych form rozwojowych, wykazuje w pierwotnym stanie identyczną strukturę swego biologicznego bytu. Dlatego orzekanie o jej podwójnej animacji w momencie poczęcia, nieprzygotowanej odpowiednim stanem w «końcowej dyspozycji materii» wydaje się twierdzeniem pozbawionym racjonalnego uzasadnienia” (Ślipko 2004, 216). Tym niemniej Ryszard Otowicz podkreśla rewolucyjność dla kwestii animacji twierdzenia o zaprogramowaniu bliźniactwa jednojajowego w akcje poczęcia jednokomórkowej zygoty. Wyraża stanowcze przekonanie, że nie sposób jednoznacznie podważyć tej tezy, z uwagi na niepełny stan wiedzy genetyków o prawach rządzących przedimplantacyjnym podziałem bliźniaczym (Otowicz 1998, 163). Podobnie inni przywoływani już polscy teologowie dopuszczają możliwość aprobowanego przez nas modelu, konstatując, że dowiedzenie jego adekwatności w wymiarze empirycznym, co pozostaje kwestią dalszych badań embriologicznych, unieważni pozostałe propozycje rozwiązania kontrowersji animacyjnej. „Modele te – zauważa M. Machinek – byłyby nieadekwatne, gdyby okazało się – jak twierdzą niektórzy naukowcy – że biologiczna «decyzja» o podziale zygoty zapada już w momencie zapłodnienia, chociaż ujawnia się ona dopiero później. W takim przypadku mielibyśmy do czynienia z rozwojem dwóch odrębnych indywiduów od samego początku i swego rodzaju «koniecznością» późniejszego podziału” (Machinek 2007, 195). Na marginesie należy zaznaczyć, że model bliźniaczej zygoty od poczęcia znajduje zwolenników także wśród niektórych teologów niemieckojęzycznych (Demmer 1987, 89-100; Demel 1994, 234-237).

7. Próba weryfikacji stanowisk

Stanowisko neotomistyczne przypisujące kluczowe znaczenie w orzekaniu o statusie osobowym embrionu przejawom indywidualizacji empirycznej zachodzącej we wczesnej embriogenezie, a zwłaszcza absolutyzacja konieczności

osiągnięcia punktu szczytowego tego procesu jako zewnętrznego potwierdzenia indywidualizacji metafizycznej embrionu, jawi się nam jako pewna wariacja na gruncie neotomizmu koncepcji deskryptywnej bytu osobowego. To, co zdaje się odróżniać neotomistów od zwolenników deskryptywno-funkcjonalistycznej teorii osoby w nurcie zapoczątkowanym przez Locke'a i jego następców, to zawężenie jej do przedimplantacyjnej fazy stadium embrionalnego. Toteż na wczesnym etapie embriogenezy personalizację bytu, czyli obecność osobowej formy substancjalnej (teologowie dopowiedzą: duszy) uzależnia się od stwierdzenia empirycznie sprawdzalnych fenomenów biologicznych (określonych przegrupowań blastomerów w zarodku i dokonaniu jego ewentualnego podziału mających świadczyć o uzyskaniu odpowiedniej dyspozycji materii do przyjęcia duszy). Równocześnie aprobeuje się argumentację z faktu przynależności gatunkowej, ciągłości rozwoju czy potencjalności rozwojowej, która paradoksalnie uzasadnia hipotezę o animacji poczęciowej embrionu i wyklucza istnienie nieanimowanych bytów ludzkich podlegających późniejszej personalizacji: preimplantacyjnej (Ślipko) lub postimplantacyjnej (np. Ford). Te argumenty neotomiści odniosą do statusu ontycznego i etycznego embrionu dopiero w dalszej fazie jego życia, kiedy spełni on uprzednio stawiane przed nim podstawowe kryterium deskryptywno-empiryczne: dopełnienie lub niewystąpienie podziału bliźniaczego, uformowanie się wężła zarodkowego i utrata totipotentności komórek embrionu, co na płaszczyźnie fizjologicznej oznacza osiągnięcie przez niego pełnej indywidualizacji empirycznej. Jest to skrajnie biologistyczne podejście do osoby we wczesnym stadium embrionalnym. Ten deskryptywny warunek animacyjny pierwszorzędnie determinuje status ontyczny tak embrionu macierzystego ulegającego podziałowi bliźniaczemu, jak i embrionu niewyodrębniającego z siebie pochodnego bliźniaka, choć tu neotomiści będą zakładać możliwość animacji poczęciowej. Niejako w następstwie totipotentnego podziału bliźniaczego warunek ten wtórnie określa status ontyczny także wszystkich embrionów bliźniaczo pochodnych.

Otwarcie zadeklarowani deskryptywiści, spadkobiercy nowożytnej filozofii podmiotu, za kryterium personalizacji jednostki ludzkiej na późniejszych od cenzusu neotomistów etapach rozwoju prenatalnego (oczywiście, jeśli przesuwają je poza próg potencjalnego podziału bliźniaczego) będą uznawać nic innego jak tylko bardziej zaawansowane stadia wzrostu biologicznego i potwierdzające je empiryczne egzemplifikacje głównie o charakterze neurologicznym i kognitywnym, które ostatecznie doprowadzą jednostkę do aktów samostanowienia. Różnica zatem pomiędzy neotomistycznymi reprezentantami deskryptywnej koncepcji osoby w stadium wczesnoembrionalnym a przedstawicielami nabudowanej na nowożytnej filozofii podmiotu deskryptywnej teorii osoby w duchu Lock'a i Kanta dotyczy empirycznego zaawansowania fenomenów osobowych, których się wymaga, by móc orzekać o statusie on-

tycznym płodu, oraz fazy rozwoju prenatalnego, do której wybiórczo formułowane deskryptywne kryteria personalizacji są odnoszone. I tak neotomiści będą wskazywali na odpowiednie przegrupowania blastomerów zarodka i utratę przez nie określonych potencjalności na wczesnym etapie embriogenezy. Z kolei deskryptywiści transcendentalni i naturalistyczni odwołają się do procesów neurologiczno-kognitywnych o różnym stopniu zaawansowania zachodzących jeszcze w fazie embrionalnej lub już w okresie płodowym bądź przypiszą podmiototwórcze znaczenie aktom osobowym spełnianym przez jednostkę dopiero w stadium postnatalnym. I jedni, i drudzy zakwestionują animację poczęciową oraz wyszczególnią na linii życia człowieka stadia przedosobowe i osobowe, z tą jednak różnicą, że deskryptywiści transcendentalni i naturaliści stwierdzą dodatkowo możliwość utraty podmiotowości osobowej przez dojrzałe kognitywnie osoby na skutek czynników chorobowych, dlatego wyróżnią trzecie schyłkowe stadium – postosobowe, równie nieprzynależne do biografii podmiotu jak pierwsze przedosobowe.

Neotomiści z pewnością odrzucają przypisywaną im przez nas tendencję do stawiania embrionom ludzkim na wczesnych etapach morfogenezy deskryptywnego warunku personalizacji i to w dodatku pod szyldem klasycznej argumentacji arystotelesowsko-tomistycznej. Będą zgola twierdzić, że domagając się ukonstytuowania empirycznie niepodzielnej jednostkowej bytowości osoby, strzegą wyłącznie gatunkowej (właściwej dla natury tego bytu) struktury ontycznej podmiotu osobowego, jego cech preskryptywnych, a nie deskryptywnych. Prezentując stanowisko realistyczne i nade wszystko właśnie z racji owej przedmiotowości filozofii realistycznej są zobligowani do uznania konieczności uzgodnienia faktów ontycznych z danymi empirycznymi, co tym samym nie pozwala im bagatelizować związku zachodzącego pomiędzy indywidualizacją metafizyczną i empiryczną embrionu. Równocześnie jednak odwołując się do kryteriów przynależności gatunkowej, ciągłości rozwoju i potencjalności rozwojowej, wykazują zadziwiającą wprost konsekwencję w negacji podstawowego dla filozofii realistycznej, zwłaszcza dla systemu św. Tomasza, założenia ontycznego, które nie dopuszcza możliwości, aby dany byt przynależał do gatunku ludzkiego i jednocześnie nie posiadał duszy rozumnej. Akt istnienia embrionu ludzkiego nie może pochodzić od innej niż umysłowa formy. Jest bowiem aktem istnienia samej duszy rozumnej. Neotomiści własną koncepcją animacji sukcesywnej naruszają podstawowe zasady metafizyki klasycznej: tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka, domagając się jednocześnie poszanowania jednostkowości i niepodzielności podmiotu osobowego. Z powodu tak rażącej niekonsekwencji i powagi błędów merytorycznych niedopuszczalnych na gruncie metafizyki realistycznej, w obrębie której model argumentacji neotomistów jest rozwijany, raz jeszcze radykalnie odrzucamy to stanowisko.

Nie możemy także uznać hipotezy o śmierci embrionu macierzystego i powstaniu dwóch nowych embrionów w jego miejsce na skutek podziału bliźniaczego. Ten model argumentacji (rozszczipienia) wydaje nam się bowiem skrajnie irracjonalny. Wedle jego postulowanych założeń embrion macierzysty jest animowany w koncepcji. Embriony pochodne również podlegają animacji symultanicznej u początku ich linii życia, czyli w wyniku podziału wężła zarodkowego. Każdy z embrionów, pierwotny i pochodne, ma zatem status osobowy i na szlaku rozwojowym żadnego z nich nie można wskazać etapu nieanimowanego. Tym niemniej linia życia pierwszego embrionu powstałego w procesie zapłodnienia jest przerwana śmiercią. To oznacza, że cała struktura cielesno-organizmalna embrionu macierzystego po jego śmierci zostaje co najmniej formalnie zdegradowana do poziomu ludzkich zwłok. Jest to jednak wyłącznie założenie ontyczne, niezgodne z danymi empirycznymi¹⁴. Masa komórkowa embrionu macierzystego ulegająca rozdzieleniu jest biologicznie aktywna zarówno przed podziałem wężła, jak również po jego dopełnieniu, co potwierdzają doświadczenia *in vitro*. Nie dochodzi więc do biologicznej śmierci embrionu macierzystego. Możemy jedynie wnioskować o jego śmierci metafizycznej, jednak ta z samej swej specyfiki musi spowodować rozpad struktury biologicznej. Takim rodzajem rozpadu nie jest natomiast podział bliźniaczy, ponieważ proces ten jest nastawiony na dalszy rozwój już samodzielnie istniejących mas komórkowych, a zatem co do istoty jest diametralnie odmienny od putrefakcji. Trudno uznać za możliwą śmierć metafizyczną, która nie zaciągałaby skutków fizycznych. W przypadku wystąpienia śmierci mózgowej u postnatalnych osobników wentylowane zwłoki tracą potencjalność rozwojową i całościową koordynację ustroju, którymi wykazują się zintegrowane wewnętrznie masy komórkowe wyodrębnione z embrionu macierzystego. Z oczywistych względów nie znajduje jednak tutaj zastosowania koncepcja śmierci mózgowej zakładająca śmierć osobniczą mimo zachowania poszczególnych czynności życiowych organizmu. Konsekwentnie nie sposób przyjąć, że będąca od strony formalno-ontycznej zwłokami, a równocześnie aktywna życiowo od strony biologicznej masa komórkowa staje się materialnym uposażeniem nowych embrionów, organizowanym na nowo przez ich własne

¹⁴ Podobny zarzut o niezgodności empirycznej krytycy zechcą zapewne przypisać do aprobowanego przez nas modelu animacji, wykazując nam dowolność podejścia do danych empirycznych. Różnica jednak pomiędzy niezgodnością podnoszoną wobec modelu rozszczipienia, a nam błędnie przypisywaną w modelu rozłączenia polega na niedostrzeżeniu okoliczności, że to właśnie wystąpienie podziału bliźniaczego, jako w naszej ocenie procesu nieprzypadkowego i teleologicznie zaprogramowanego, stanowi empiryczny dowód pozwalający na retrospektywne stwierdzenie bliźniactwa zygoty powstałej w akcie poczęcia i następnie ulegającej podziałowi przedimplantacyjnemu. Dla potwierdzenia słuszności modelu rozłączenia odwołujemy się także do empirycznej specyfiki nierozdzielnych bliźniąt syjamskich. Z kolei wyżej sygnalizowana niezgodność empiryczna modelu rozszczipienia wprost zaprzecza naturalnym konsekwencjom śmierci osobniczej i biologicznej.

formy substancjalne. Gdyby uznać teorię śmierci embrionu macierzystego za faktyczną, to należałoby stwierdzić, że pomiędzy śmiercią embrionu pierwotnego a ukonstytuowaniem się embrionów wtórnych, czego wymaga warunek jednostkownienia podmiotu osobowego podnoszony przez neotomistów, choć przez krótki czas nieobumarta masa komórkowa istnieje jako nieanimowany byt ludzki – pozbawiony poprzedniej intelektualnej formy substancjalnej i nie animowany jeszcze nowymi formami umysłowymi. Śmierć metafizyczna, czyli rozdzielenie pierwotnej osobowej formy substancjalnej od materii pierwszej, embrionu macierzystego musi się bowiem rozegrać, zanim biologicznie czynna masa komórkowa przyjmie nowe osobowe formy substancjalne wtórnych embrionów. W tym miejscu w sposób oczywisty otwiera się cały szereg zarzutów stawianych wobec koncepcji animacji opóźnionej neotomistów. Ten przypadek różni się jedynie tą okolicznością, że u neotomistów nieanimowana zygota rozwijała się od koncepcji do podziału bliźniaczego. Tu natomiast linia rozwoju nieanimowanej masy komórkowej rozciąga się pomiędzy dwoma cenzusami życia osobowego – następuje po wcześniejszym etapie rozwoju animowanego embrionu macierzystego zakończonego jego śmiercią i dopełnia się ukonstytuowaniem ontycznym embrionów pochodnych. Embriony wtórne w sposób dorozumiany także mają być animowane symultanicznie, choć co prawda nie w akcie koncepcji, lecz u początku ich własnej linii życia, czyli na skutek podziału węzła, kiedy nowe formy substancjalne zjednoczą się z dotychczasową rozparcelowaną masą komórkową embrionu pierwotnego. Ta sama masa komórkowa, choć na innym etapie rozwoju morfologicznego, ma podlegać dwukrotnie animacji: w akcie koncepcji (stadium zygoty) i w wyniku podziału (stadium blastocysty). W tym drugim przypadku byłaby to animacja do nowych tożsamości osobowych. Tak chce się niejako pozornie obejść narracje neotomistów o animacji opóźnionej nieosobowej zygoty ludzkiej powstałej w procesie zapłodnienia i wykluczyć jakikolwiek przedosobowy etap życia którejkolwiek z bytowości ukonstytuowanych w i po koncepcji. Faktycznie rzecz biorąc, mielibyśmy jednak do czynienia z trzema postaciami bytowości: pierwotnym animowanym embrionem, nieanimowaną masą komórkową będącą formalnie zwłokami embrionu macierzystego i jednocześnie biologicznie czynną strukturą materii podlegającą dalszym przemianom substancjalnym oraz animowanymi embrionami pochodnymi powstałymi w wyniku podziału węzła zarodkowego. Analizowany model argumentacji jedynie pozornie adekwatnie wyjaśnia kontrowersję animacyjną bliźniąt monozygotycznych. Nie można bowiem utrzymać absurdalnej wprost hipotezy, że śmierć metafizyczna embrionu macierzystego dokonuje się symultanicznie do animacji embrionów pochodnych i nie zaciąga żadnych konsekwencji biologicznych dla jego struktury cielesno-organizmalnej. Ta symultaniczność śmierci i animacji embrionów pochodnych teoretycznie miałaby uchronić model przed okresem

nawet bardzo krótkiego istnienia nieanimowanej ludzkiej masy komórkowej jako pozostałości embrionu pierwotnego i materialnego podłoża pochodnych embrionów, jeszcze niewłączonego w ich struktury bytowe. Materia pierwsza nie istnieje bez formy substancjalnej. Nieanimowana masa komórkowa byłaby więc nieanimowanym bytem ludzkim. Pozostaje oczywiście pytanie o status gatunkowy jego formy substancjalnej. Śmierć embrionu macierzystego wydaje się być jedynie pozorna, a przecież na gruncie filozofii realistycznej trzeba nam się trzymać przedmiotowości poznawanej rzeczywistości. Należy zatem stwierdzić, że wbrew postulowanym założeniom tego modelu tylko embrion macierzysty podlega animacji symultanicznej. W przypadku embrionów pochodnych powstałych po jego śmierci faktycznie dokonuje się animacja opóźniona, a nie symultaniczna, ponieważ ich ukonstytuowanie ontyczne zostaje poprzedzone być może bardzo krótkim, ale jednak zachodzącym etapem istnienia nieanimowanej masy komórkowej powstałej w koncepcji i wchodzącej po podziale bliźniaczym w ich uposażenie ontyczne. Ponadto embriony pochodne nie zachowują tożsamości z embrionem pierwotnym.

W tym miejscu na poczet naszych analiz musimy koniecznie odróżnić utożsamiane ze sobą w literaturze pojęcia animacji poczęciowej i symultanicznej. Za pierwszą chcemy rozumieć animację dokonującą się w akcie koncepcji. Za drugą personalizację na inicjalnym progu życia tego bytu, na którego szlaku rozwojowym nie wyróżnia się wcześniejszego etapu przedosobowego. W zależności od modelu argumentacyjnego animacja symultaniczna może być poczęciowa (w akcie koncepcji), jak również dokonywać się w akcie podziału węzła zarodkowego. Animację symultaniczną traktujemy zatem jako pojęcie szersze od animacji poczęciowej (zakresowo węższej). Wyodrębniony w modelu klonacji naturalnej embrion pochodny będzie animowany symultanicznie, choć nie poczęciowo. Zostanie wydzielony z animowanego koncepcyjnie embrionu macierzystego, dlatego jego własnego szlaku rozwojowego nie poprzedza etap życia nieanimowanego. Personalizacja wtórnego embrionu z klonacji naturalnej dokona się zatem symultanicznie w akcie podziału węzła zarodkowego. Konsekwentnie za animację sukcesywną będziemy uznawać personalizację dotychczas nieanimowanego bytu. Na jego linii życia wyszczególnia się: stadium przedosobowe, akt animacji i stadium osobowe. Takie rozumienie animacji sukcesywnej jest stosowane w wyżej rozpatrywanej hipotezie neotomistów (Ślipko) oraz zwolenników deskryptywno-funkcjonalistycznej teorii osoby w duchu Lock'a i Kanta (personalizacja sukcesywna).

W modelu klonacji naturalnej (separacji, wydzielenia), czyli spontanicznego aseksualnego wyodrębnienia embrionu pochodnego z embrionu macierzystego, zostaje zachowana ciągłość rozwoju od koncepcji embrionu macierzystego, przynależność gatunkowa i potencjalność rozwojowa obojga embrionów, a także tożsamość embrionu pochodnego z macierzystym. Czas

animacji embrionów już wyżej określiliśmy. Stwierdziliśmy również, że w tym modelu nie występuje etap rozwoju nieanimowanej bytowości ludzkiej. Nie sposób podważyć faktu ujednostkowania embrionu macierzystego przed podziałem bliźniaczym, jak również ujednostkowania embrionu pochodnego po dokonanych podziale. Model ten jawi się nam jako racjonalny. Zasadniczo dostrzegamy dwie wątpliwości. Sam podział węzła zarodkowego zdaje się mieć charakter przypadkowy. Drugą wątpliwość można wywieść ze stanowiska neotomistycznego. Choć bezdyskusyjnie embrion macierzysty zostaje ukonstytuowany w akcie koncepcji i zachowuje swoje ujednostkowanie mimo podziału bliźniaczego, jak twierdzą zwolennicy tego modelu, to jednak do czasu jego wystąpienia pozostaje potencjalnie podzielny, a zatem w ocenie neotomistów nie spełnia warunku niepodzielności bytu osobowego.

Rozpatrywane modele animacji symultanicznej ocenialiśmy dotąd pod kątem takiego rozumienia jednostkowości i totipotencjalności embrionu, jakie jest właściwe dla tradycji neotomistycznej, ponieważ to od krytyki funkcjonującej w jej obrębie koncepcji animacji opóźnionej wyszliśmy na początku tego studium. Metafizyka klasyczna ujmuje jednostkowość bytu osobowego jako niepodzielność ontologiczną (duszy) i niepodzielność biologiczną (materii) określające tożsamość numeryczną podmiotu. Obie niepodzielności stanowią dopiero o wykończonej konstytucji substancjalnej osoby. Byt osobowy nie jest bowiem prostym złączeniem duszy i ciała, ale ich ścisłym zjednoczeniem, niejako nadsyntezą jedności psycho-duchowo-fizycznej podmiotu. Przez niepodzielność biologiczną rozumie się tutaj wykluczenie takiej potencjalnej podzielności ciała osoby, której aktualizacja drastycznie narusza jej strukturę biologiczną, finalnie mogąc prowadzić do śmierci, choćby jej rezultat był zgoła pozytywny i zmierzał do wykształcenia się dwóch nowych bytów substancjalnych powstałych w oparciu o uposażenie materialne bytu pierwotnego ulegającego rozpadowi.

Neotomiści opowiadający się za animacją sukcesywną są przekonani o spójności swojej koncepcji. Przekonanie to wynika z faktu, iż totipotencjalność traktują właśnie jako podzielność zagrażającą biologicznej niepodzielności osoby i w następstwie jej konstytucji ontycznej. Totipotencjalność ich zdaniem nie gwarantuje bowiem właściwej dyspozycji materii, która jest wymagana do przyjęcia formy substancjalnej. Dopiero utrata totipotencjalności ma zapewnić uzyskanie odpowiedniej dyspozycji materii. Paradoksalnie odrzucając preegzystencję duszy, zakładają preegzystencję materii w nieanimowanym bycie, która miałaby istnieć bez duszy intelektualnej jako już materia ludzka, lecz jeszcze nieprzynależna do podmiotu osobowego, co jest próbą wyważenia danych ontycznych z danymi empirycznymi. Absolutyzacja indywidualizacji empirycznej w duchu deskryptywno-funkcjonalistycznej koncepcji osoby, będąca prostym skutkiem postrzegania totipotencjalności w katego-

riach podzielności biologicznej, rozsądza od wewnątrz model neotomistyczny animacji sukcesywnej.

Zachodzi bowiem realna różnica pomiędzy indywidualizacją biologiczną a podzielnością ukonstytuowanego już podmiotu. Niepodzielność biologiczna nie wyklucza bowiem podzielności empirycznej. Przez tę ostatnią rozumiemy taką potencjalność ukonstytuowanego podmiotu, która dopuszcza parcjalizację materialnej strony bytu w stopniu nienaruszającym jego podstawowej struktury materialnej, a zatem niedosięgającą poziomu niepodzielności biologicznej i ontologicznej.

Toteż zgola inaczej niż w koncepcji neotomistów sprawa totipotencjalności wygląda na gruncie modelu klonacji aseksualnej (separacji, wydzielenia). Śledząc uważnie nasze wcześniejsze analizy tego systemu i wówczas użyte przez nas sformułowania go charakteryzujące wprost narzuca się swoisty zgrzyt między jednostkowością i niepodzielnością osoby, które wydają się czymś wprost odmiennym, a z pewnością nie tożsamym. Model separacji zakłada bowiem, że w akcie koncepcji powstaje animowany byt osobowy. Jest zatem ukonstytuowanym niepodzielnością ontologiczną (duszy) i biologiczną (ciała) podmiotem, który na pewnym etapie rozwoju okazuje się jednak podzielny, bo odłącza się odeń określona ilość materii. W naszych uprzednich wnioskowaniach z rozmysłem stwierdziliśmy, że „choć bezdyskusyjnie embriion macierzysty zostaje ukonstytuowany w akcie koncepcji i zachowuje swoje ujednostkowanie mimo podziału bliźniaczego, to jednak do czasu jego wystąpienia jest potencjalnie podzielny, a zatem w ocenie neotomistów nie spełnia warunku niepodzielności bytu osobowego”. Chcieliśmy w ten sposób wykazać wewnętrzną sprzeczność tego modelu, jeśli rozpatrzmy go podług założeń modelu neotomistycznego, a nie zgodnie z jego własną logiką. Oto bowiem byt jednostkowy jawi się nam zarazem jako jednostkowy i potencjalnie podzielny. Wydaje się zatem, że dochodzi tu do naruszenia zasady niesprzeczności. I faktycznie taka ocena okazałaby się słuszna, gdyby projektować na ten model kluczowe założenie neotomistów, że totipotencjalność narusza niepodzielność biologiczną bytu. W rozpatrywanym systemie z całą pewnością została zachowana wyżej przedstawiona ontologia osoby wypracowana w obszarze metafizyki klasycznej. Model ten jednak tym różni się od neotomistycznego, iż totipotencjalność nie przyporządkowuje do kategorii niepodzielności bytu, lecz do jego empirycznej podzielności. Aby zatem poprawnie oddać założenia tego modelu, musimy stwierdzić, że w wyniku zapłodnienia zostaje powołany do życia embriion macierzysty animowany symultanicznie poczęciowo. Embriion ten jest w pełni ukonstytuowanym substancjalnie bytem. Cechuje się niepodzielnością biologiczną i ontologiczną. Wykazywana przez niego totipotencjalność jest potencjalnością empirycznej podzielności bytu. W procesie podziału bliźniaczego z embriionu macierzy-

stego zostaje oderwana określona ilość materii, co stanowi aktualizację jego podzieloności. Odłączenie się części masy komórkowej w niczym nie narusza jednostkowości bytu, a szczególnie jego niepodzielności biologicznej i ontologicznej. Embrion macierzysty jest zdolny do regeneracyjnego uzupełnienia utraconej masy komórkowej. Wydzielony embrion wtórny jest animowany symultanicznie w związku z zachodzącym podziałem bliźniaczym i wzrasta dalej według własnego szlaku rozwojowego. W modelu klonacji naturalnej zostaje zatem zachowana nie tylko ciągłość rozwoju od koncepcji embrionu macierzystego, przynależność gatunkowa i potencjalność rozwojowa obojga embrionów oraz tożsamość embrionu pochodnego z macierzystym, ale jest utrzymana także jednostkowość embrionu pierwotnego i wtórnego. Totipotencjalność embrionu macierzystego stanowi potencjalną podzieloność empiryczną we wczesnym etapie embriogenezy, której aktualizacja w ramach podziału bliźniaczego w niczym nie narusza jego niepodzielności, a zatem jednostkowości gwarantującej w pełni substancjalne ukonstytuowanie jego bytowości jako podmiotu osobowego od poczęcia.

Uczciwie stwierdzamy, że jeśli faktycznie totipotencjalność odpowiada potencjalnej podzieloności embrionu, to model klonacji aseksualnej przyjdzie nam uznać za najbardziej adekwatny z wszystkich rozpatrywanych, bowiem wymóg jednostkowości zostaje w nim spełniony w całej pełni bez jakichkolwiek wątpliwości, które można podnieść wobec aprobowanego przez nas modelu rozłączenia przy niewłaściwym zrozumieniu uzasadniającej go argumentacji. Będziemy zmuszeni jednak koncepcję klonacji naturalnej zupełnie odrzucić, jeżeli totipotencjalność okaże się potencjalną podzielnością biologiczną zagrażającą jednostkowości bytu osobowego. Nie sposób tego wykluczyć. Wówczas zajdzie potrzeba właściwego uzgodnienia jednostkowości osoby w stadium wczesnoembrionalnym z jej totipotencjalnością.

Obecnie postaramy się określić dwa warianty modelu rozłączenia zygoty bliźniaczej od poczęcia: wariant pierwszy przyporządkowujący totipotencjalność do podzielności biologicznej embrionu naruszającej w jakimś zakresie jego jednostkowość i wariant drugi traktujący totipotencjalność jako potencjalną podzieloność empiryczną niewzruszającą jednostkowości embrionu.

Wariant pierwszy: totipotencjalność jako potencjalna podzielność. Bliźniacze embriony egzystujące w empirycznych granicach zygoty bliźniaczej zachowują ciągłość rozwojową od koncepcji, potencjalność rozwojową i przynależność gatunkową. Oba embriony podlegają animacji symultanicznej poczęciowej. Formalny podział bliźniaczy zachodzący w akcji koncepcji nadaje jego empirycznemu dopełnieniu w podziale węzła zarodkowego determinację teleologiczną, wykluczającą przypadkowość tego zjawiska. Tym niemniej, choć oba embriony są formalnie zindywidualizowane, to empiryczne wykończenie ich ujednostkowania wykazuje procesualny, czyli rozłożony w cza-

sie, charakter. Nie sposób nie dostrzec kontrowersyjności tak ujętej jednostkowości obojga embrionów. Do czasu biologicznego rozłączenia można im przypisać formalną tożsamość numeryczną niedosiężną jednak empirycznie. Podobnie wątpliwa jest kwestia pełnej niepodzielności biologicznej embrionów. Z jednej strony wydzielone formalnie w akcie poczęcia dwie bytowości osobowe powinny już dalej pozostać niepodzielne, z drugiej strony bliźniacza zygota ulega wszakże empirycznemu rozłączeniu dopiero przed implantacją. Trudno zatem przyznać dwóm bytowościom osobowym od poczęcia egzystującym w empirycznych granicach zygoty bliźniaczej wykończoną jednostkowość i pełną niepodzielność. Można je zakładać na poziomie formalnym, ale w wymiarze empirycznym wykazują charakter procesualny aż do fizjologicznego dopełnienia podziału bliźniaczego. Odwołanie w tym wypadku do *casusu* nierozdzielnych bliźniąt syjamskich jest możliwe wyłącznie przy zastrzeżeniu dalekiej analogii. Bliźnięta te zachowują po implantacji absolutną niepodzielność. Nie sposób podważyć ich jednostkowości, którą należy rozumieć w trojakim znaczeniu. Bez wątpienia bliźnięta wykazują jednostkowość metafizyczną (podmiotowość ontyczną) i indywidualizację psychologiczną (samoświadomość własnej odrębnej od bliźniaka tożsamości, rozwój odmiennych osobowości bliźniąt). Z kolei indywidualizacja empiryczna dokonała się na wystarczającym poziomie, by móc numerycznie wyróżnić dwie odrębne bytowości, choć ich pełna rozłączność nie jest możliwa. W przypadku zygoty bliźniaczej od koncepcji możemy zakładać jednostkowość metafizyczną, z kolei jednostkowość empiryczną co najwyżej w aspekcie procesualnym, która w większości przypadków zostanie pomyślnie i w sposób pełny osiągnięta po biologicznym dopełnieniu podziału. Oczywiście jest niemożliwość jednostkowości psychologicznej w stadium embrionalnym. To, co przy uwzględnieniu dalekiej analogii łączy więc bliźniaczą zygotę i nierozdzielne bliźnięta syjamskie, to niepełność ujednostkowania w znaczeniu usamodzielnienia empirycznego. U bliźniąt syjamskich indywidualizacja biologiczna zachodzi jednak w nieporównywalnie wyższym zakresie niż w przypadku dwóch bytów osobowych egzystujących do podziału wężła zarodkowego w empirycznych granicach zygoty bliźniaczej. Próbuje się zatem na podstawie tej analogii założyć, iż niewykończona empirycznie jednostkowość (odrębność biologiczna) niekoniecznie musi potwierdzać brak statusu osobowego podmiotu. Analogia ta może okazać się jeszcze bardziej zasadna w szczególnie skomplikowanych sytuacjach klinicznych bliźniactwa syjamskiego. „Najcięższe przypadki niecałkowitego podziału embrionu prowadzą do rozwoju tzw. płodów monstrialnych, jak np. płody wyposażone w dwie głowy, a mające pojedyncze pozostałe części ciała lub płody zrosnięte częścią twarzową, z kilkoma kończynami. Może też dojść do nierównego rozwoju obu płodów, a w przypadkach ekstremalnych do sytuacji, gdy jeden z płodów znajduje się w jamie brzusznej

drugiego, normalnie się rozwijającego płodu, pozostając przy tym w stadium wczesnoembrionalnym („bliźniak pasożytniczy”)” (Machinek 2007, 102-103; zob. nt. *fetus in fetu* Karocki 2020, 89-90). Tak więc u niektórych bliźniąt syjamskich „narządy znajdujące się poniżej szyi są podwojone w bardzo małym stopniu. Istnieje tylko jeden układ krążenia, jeden układ przemiany materii, jeden układ rozrodczy, jeden układ odpornościowy. W takich przypadkach istnieją dwie osoby, lecz tylko jeden ludzki organizm” (McMahan 2007, 182. Cyt. za: Galewicz 2013, 127). Niezależnie od skrajności *casusu* nierozłącznych bliźniąt syjamskich i jego różnorodnych wariacji trzeba pamiętać, że podział bliźniaczy zakończony pomyślnym rozdzieleniem pochodnych embriónów również może przybrać specyficzny przebieg. Najczęściej do podziału dochodzi w stadium blastocysty, jednak nie sposób wykluczyć jego wystąpienia o wiele wcześniej, czyli już po pierwszych podziałach mitotycznych zygoty, co na poziomie analogii niesie ze sobą niebagatelne implikacje dla naszej koncepcji. Wówczas bowiem „oba embriony bliźniacze rozwijają się w ramach tej samej osłonki przejrzystej, by po jej rozerwaniu osobno zagnieździć się w macicy” (Machinek 2007, 102).

Wariant drugi: totipotencjalność jako potencjalna podzieloność. Bliźniacze embriony zachowują ciągłość rozwojową od koncepcji, potencjalność rozwojową i przynależność gatunkową. Oba embriony podlegają animacji symultanicznej poczęciowej. Formalny podział bliźniaczy zachodzący w akcie koncepcji gwarantuje pełną jednostkowość obojga embriónów, a zatem ich wykończoną niepodzielność ontologiczną i biologiczną. Dusze embriónów stanowią przyczyny celowe takiego rozwoju procesu biologicznego w zygocie bliźniaczej, który doprowadzi do ich definitywnego rozłączenia i pełnego usamodzielnienia na poziomie empirycznym. Podział ten będzie aktem aktualizacji podzieloności empirycznej każdego z nich. Tym samym nie naruszy on jednostkowości bliźniaczych embriónów, ale pozwoli dzięki ich podzieloności empirycznej (totipotencjalności) dopełnić formalnego podziału z aktu koncepcji. W tym przypadku analogia z nierozłącznymi bliźniętami syjamskimi wydaje się jednak nieuprawniona. Niedokończony podział i niemożność rozdzielenia bliźniąt po narodzinach, co zagrażałoby śmierci jednego lub obojga z nich, sugeruje wyższe znaczenie wpływu podziału bliźniaczego dla konstytucji bytowej embriónu, niż wynika to z podzieloności empirycznej. *Casus* nierozłącznych bliźniąt syjamskich wskazywałby raczej na zasadność przyporządkowania totipotencjalności do podzielności embriónu uniemożliwiającego jego pełne ujednostkowanie do czasu utraty tego rodzaju potencjalności.

Podobnie jak kategorycznie odrzuciliśmy neotomistyczną koncepcję animacji sukcesywnej, tak z racji już wcześniej wysuniętych argumentów uznajemy za niedopuszczalny model rozszczepienia (śmierci) embriónu macierzystego i powstania w jego miejsce dwóch nowych na skutek podziału

bliźniaczego. Krytyczna ocena tego modelu staje się jeszcze bardziej wyraziście w kontekście wyżej przeprowadzonych rozróżnień totipotencjalności jako potencjalnej podzieloności i podzielności biologicznej osoby. Dla tego modelu w zasadzie nie jest właściwe ani pierwsze, ani drugie rozumienie tego rodzaju potencjalności embrionu. Z jednej bowiem strony w akcie poczęcia powstaje jednostkowy animowany byt, którego totipotencjalność nie może oznaczać podzieloności empirycznej, ponieważ podział bliźniaczy powoduje degradację struktury ontycznej embrionu macierzystego i w rezultacie jego śmierć. Z drugiej strony mimo takiego skutku podziału bliźniaczego, który wyraźnie przyporządkowuje jego totipotencjalność do kategorii podzielności bytu, nie narusza ona jednak indywidualności embrionu, dopóki pozostaje niezaktualizowana, co nieuchronnie następuje. Byłaby to jakaś forma potencjalności czasowo uspiętej i kolejno aktywowanej z bliżej niewiadomej przyczyny. Dopiero fakt jej aktualizacji, czyli wystąpienia podziału bliźniaczego, dezintegruje ukonstytuowaną niepodzielnie bytowość embrionu, skutkując jego śmiercią. Nie sposób uznać takiego modelu za racjonalny.

Zakończenie

Zarówno początek życia, jak i śmierć człowieka rozgrywająca się jeszcze w okresie prenatalnym oraz jego dalszy pośmiertny los, stanowiły przez stulecia i w pewnym sensie nadal stanowią kontrowersje teologiczne. Pierwsza dotyczy czasu animacji embrionu, druga możliwości osiągnięcia wizji uszczęśliwiającej przez dziecko, kiedy rodzi się ono martwe, a zatem umiera bez łaski chrztu *in re*. I w jednym, i w drugim przypadku dostrzegalne jest stopniowe dojrzewanie Magisterium Kościoła do sformułowania jednoznacznych rozstrzygnięć doktrynalnych i przedłożenia wyczerpująco uzasadniającej je argumentacji.

W odniesieniu do kwestii animacyjnej Urząd Nauczycielski stoi przed zadaniem właściwego wyważenia nie tylko racji metafizycznych i teologicznych, ale również określenia znaczenia danych biologiczno-empirycznych dla orzeczeń magisterialnych. Udzielenie z kolei adekwatnej odpowiedzi na wątpliwości dotyczące zbawienia dzieci nieochrzczonych zmarłych na etapie prenatalnym pozostaje zadaniem realizowanym już wyłącznie na gruncie przesłanek teologicznych, choć „wymaga wypracowania integralnego i klarownego, a zarazem szczegółowego stanowiska doktrynalnego, zachowującego wewnętrzny związek i hierarchię pomiędzy składającymi się nań prawdami wiary, bez niewłaściwej dominacji jednych prawd i szkodliwego umniejszania innych, równie znaczących dla przedmiotowej kontrowersji teologicznej” (Guzdek 2020, 24;

zob. także: Ficoń 2012; 2013, 39-58; Machinek 2013, 59-72)¹⁵. Jan Paweł II dokonał istotnego kroku naprzód w obu kwestiach. Promulgowany przez Papieża Wojtyłę *Katechizm Kościoła katolickiego* z 1992 r. (nr 1257, 1261) zawiera wezwanie do nadziei na zbawienie nieochrzczonych dzieci. Podobnie encyklika *Evangelium vitae* z 1995 r. wyraźnie opowiada się za animacją poczęciową (nr 60). Sprawą otwartą pozostaje nadal wybór drogi argumentacji, która będzie stanowiła pozytywną wykładnię nauki wiary w tym aspekcie.

Stanowisko animacji sukcesywnej, reprezentowane przez niektórych neotomistów, jest nie do przyjęcia z punktu widzenia teologii opartej na założeniach antropologii integralnej. Na płaszczyźnie filozoficznej personalizm ontologiczno-aksjologiczny kategorycznie odrzuca stadium przedosobowe mające poprzedzać stadium biograficzne (osobowe). W ontologicznej krytyce takiej periodyzacji życia podmiotu osobowego ten kierunek personalizmu znajdzie sprzymierzeńców w chrystologii i mariologii. Argument chrystologiczny, kwestionujący możliwość nieosobowego etapu życia Chrystusa po koncepcji, i mariologiczny, ukazujący podmiotowość ontyczną i etyczną Maryi w akcie poczęcia, skutecznie zwalcza pogląd neotomistów z pozycji teologicznej.

Równocześnie żaden z analizowanych w tym studium modeli animacji symultanicznej embrionów podlegających podziałowi bliźniaczemu: separacji, rozszczepienia i rozłączenia nie dostarcza wyczerpujących odpowiedzi na wszystkie związane z nimi wątpliwości. Wprost przeciwnie, generują one kolejne pytania. Podniesione zarzuty nie mają na celu ich kategorycznego przekreślenia, ale mają wykazać, iż generalnie wobec każdego z prezentowanych sposobów wyjaśnienia podziału bliźniaczego w kontekście kontrowersji animacyjnej można zgłosić mniej lub bardziej istotne zastrzeżenia. Różnią się one jedynie ciężarem gatunkowym krytycznych uwag.

Na podstawie przeprowadzanych badań jesteśmy skłonni uznać za dopuszczalny, oprócz sygnalizowanego już od początku naszych analiz modelu rozłączenia zygoty bliźniaczej od poczęcia, także model klonacji aseksualnej (separacji, wydzielenia), jeśli totipotencjalność rzeczywiście jest jedynie potencjalną podzielnością embrionu. Model rozszczepienia embrionu macie-

¹⁵ Szkoły teologiczne „augustynizmu i tomizmu, które nierzadko poszukując adekwatnego rozwiązania studiowanej kwestii przypisywały danej prawdzie wiary prymarne miejsce, jak chociażby obciążeniu ludzkiej natury grzechem pierwotnym, nie uwzględniając we właściwym zakresie innych współzależnych z nią prawd, przykładowo powszechnej woli zbawczej Boga zrealizowanej w misterium paschalnym Chrystusa. Tym samym powstawały teorie jednostronne i skrajne, którym nie można przypisać waloru integralnej i zrównoważonej systemowości. Choć upowszechniane przez szkoły teologiczne teorie były zdeterminowane przyjętymi uprzednio dla całego systemu wstępnymi założeniami filozoficznymi i dogmatycznymi oraz istotnie zmierzały do ostatecznego rozwiązania kontrowersji zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu, to same w sobie nie stanowiły wykładni doktrynalnej Magisterium Kościoła” (Guzdek 2020, 24; zob. także: Ficoń 2012; 2013, 39-58; Machinek 2013, 59-72).

rzystego uważamy jednak za niepoprawny w dużym stopniu z takich samych powodów, dla których wykluczyliśmy neotomistyczny model animacji sukcesywnej.

Dostrzegamy istotne różnice zachodzące pomiędzy podziałem bliźniaczym dokonującym się spontanicznie i sztucznie indukowanym (jeden i drugi jest możliwy w środowisku laboratoryjnym u embrionów *in vitro*). Uważamy, że koncepcja bliźniaczej zygoty od zapłodnienia gamety żeńskiej może adekwatnie tłumaczyć animację symultaniczną poczęciową obojga bliźniąt ulegających naturalnemu podziałowi. Okaze się jednak zawodna w odniesieniu do podziału bliźniaczego zewnątrznie indukowanego oraz separacji blastomerów z embrionu macierzystego w ramach procedury klonowania sztucznego. W obu nienaturalnych przypadkach klonacji kontrowersję animacyjną najbardziej przekonująco rozwiąże model klonacji aseksualnej. Choć model ten wyżej został rozpatrzony jako wyjaśniający w dostatecznym stopniu podział zachodzący spontanicznie, to doskonale nadaje się do zastosowania w sytuacji klonowania sztucznego.

THE CONTROVERSY OF CONCEPTION ANIMATION: AN UNSOLVABLE DISPUTE? CRITICAL EVALUATION OF SELECTED CONCEPTS OF ANIMATION

SUMMARY

The controversy over the animation (personalisation) of the human embryo is nowadays becoming a particularly pressing theological issue due to the widespread methods of *in vitro* fertilisation whose adequate ethical evaluation requires a clear definition of the ontological and anthropological status of the human being in the early stages of embryogenesis. The starting point for the ontological analyses is the empirical case of monozygotic twins. The paper provides a critical assessment of the concept of delayed animation developed in the neo-Thomistic tradition (T. Ślipko). The main models of arguments for simultaneous animation developed by leading Polish bioethics are presented. An own model of argumentation justifying animation at conception is also presented. This model ascertains twinness of the zygote from the conception and refers by analogy to the case of inseparable Siamese twins.

Keywords: embryogenesis, embryo animation, non-animated zygote, successive personalisation, simultaneous personalisation, twin division of the blastocyst, descriptive-functional concept of the person, ontological-axiological concept of the person

Słowa kluczowe: embriogeneza, animacja embrionu, nieanimowana zygota, personalizacja sukcesywna, personalizacja symultaniczna, podział bliźniaczy blastocysty, deskryptywno-funkcjonalistyczna koncepcja osoby, ontologiczno-aksjologiczna koncepcja osoby

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk, Artur. 2016. Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu. *Rocznik Tomistyczny*, 5, 173-187.
- Biesaga, Tadeusz. 2004. Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipko. W: *Bioetyka polska*, red. Tadeusz Biesaga, 7-22. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Borkiewicz, Paweł. 1999. *W służbie życia*. t. 1: *Demaskacja „kultury śmierci”*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Chyrowicz, Barbara. 2000. *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*. Lublin: TN KUL.
- Chyrowicz, Barbara. 2002. Początek życia ludzkiego. Czy ludzka zygota ma status osoby?. *Roczniki Filozoficzne*, 50 (3), 205-218.
- Chyrowicz, Barbara. 2015. *Bioetyka: anatomia sporu*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Czachorowski, Marek. 2018. Abortion in the Universal Encyclopedia of Philosophy. *Studia Gilsoniana*, 7 (4), 567-578.
- Demel, Sabine. 1994. Was für ein Wesen ist der Fötus?. *Theologie und Philosophie*, 69, 224-237.
- Demmer, Klaus. 1987. *Leben im Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs*. Freiburg: Universitäts-Verlag.
- Duchliński, Piotr. 2006. Status embrionu ludzkiego w ujęciu Jana Pawła II. W: *Bioetyka personalizacyjna*, red. Tadeusz Biesaga, 165-194. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Duchliński, Piotr. 2009. Natura ludzka, prokreacja a in vitro w perspektywie metafizycznej i post-metafizycznej. Próba metateoretycznej analizy stanowisk. *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, 15, 44-70.
- Duchliński, Piotr i inni. 2017. *Etyka a fenomen życia*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Dziuba, Andrzej Franciszek. 2005. Świadectwem Kościoła jest także jego milczenie – wokół animacji embrionu ludzkiego. W: *Geny – wolność zapisana? Meandry współczesnej genetyki. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Janusz Nagórny, Piotr Kieniewicz, 119-132. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ficoń, Marta. 2012. *Od piekła do nadziei zbawienia. Rozwój kwestii zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu świętego w teologii katolickiej i jej egzystencjalna doniosłość*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Ficoń, Marta. 2013. Egzystencjalne konsekwencje przemian w teologicznym rozumieniu losu dzieci zmarłych bez chrztu świętego. W: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronione*, red. Jan Dziedzic, Piotr Guzdek, 39-58. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Ford, Norman Michael. 1995. *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gałecki, Sebastian. 2017. Kontrowersje ontologiczne wokół kryterium śmierci mózgowej. W: *Człowiek na granicy istnienia. Dyskusje o śmierci mózgowej i innych aspektach umierania*, red. Grzegorz Hołub, Piotr Duchliński, 123-154. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Guzdek, Piotr. 2020. Eklezjalny wymiar pogrzebu dziecka zmarłego bez chrztu w okresie prenatalnym. Perspektywa rzymskokatolicka. *SOTER. Religious Science Journal*, 73, 21-37. [https://doi.org/10.7220/2335-8785.73\(101\).2](https://doi.org/10.7220/2335-8785.73(101).2)
- Hołub, Grzegorz. 2014. *Osoba w labiryncie decyzji moralnych. Bioetyka w perspektywie personalistycznej*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Hołub, Grzegorz. 2016a. In vitro i eutanazja. Nowy paradygmat początku i końca życia?. W: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. Andrzej Maryniarczyk, Paulina Sulenta, Tomasz Duma, 399-410. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Hołub, Grzegorz. 2016b. Potencjalność embrionu a koncepcja duszy ludzkiej. *Rocznik Tomistyczny*, 5, 235-245.
- Hołub, Grzegorz. 2017. Śmierć człowieka a śmierć osoby. W: *Człowiek na granicy istnienia. Dyskusje o śmierci mózgowej i innych aspektach umierania*, red. Grzegorz Hołub, Piotr Duchliński, 177-191. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II. 1995. Encyklika „*Evangelium vitae*”.
- Karocki, Piotr. 2020. *Animacja, re-animacja i de-animacja w ujęciu teologii dogmatycznej*. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 1992. Poznań: Pallottinum.
- Kieniewicz, Piotr. 2013. *Bioetyczny labirynt, czyli o różnych trudnych sprawach w medycynie i życiu możliwie prostym językiem...*. Licheń Stary.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1974. *Deklaracja o przerywaniu ciąży „Quaestio de abortu”*.
- Krapiec, Mieczysław Albert. 1988⁵. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin: TN KUL.
- Krapiec, Mieczysław Albert. 2008. Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości. W: *Wprowadzenie do filozofii*, Mieczysław Albert Krapiec i inni, 89-228. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Machinek, Marian. 2000. *Życie w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u początków życia ludzkiego*. Olsztyn: Warmińska Księgarnia Diecezjalna Hosianum.
- Machinek, Marian. 2007. *Spór o status ludzkiego embrionu*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Machinek, Marian. 2013. Miejsce pośrednie? O wiecznym losie dzieci zmarłych bez chrztu. W: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. Jan Dziedzic, Piotr Guzdek, 59-72. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Maryniarczyk, Andrzej. 2013. Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?. W: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. Piotr Stanisław Mazur, 55-90. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- McMahan, Jeff. 2007. Killing embryos for stem cell research. *Metaphilosophy*, 38 (2/3), 170-189. doi.org/10.1111/j.1467-9973.2007.00488.x Cyt. za: Galewicz, Włodzimierz. 2013. *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Melina, Livio. 2016. *Kurs bioetyki. Ewangelia życia*, tłum. Katarzyna Wójcik. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Morciniec, Piotr. 1993a. Postawy nieprzychylnie wobec dziecka poczętego. W: *W obronie życia poczętego*, red. Piotr Kosmol, 55-71. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- Morciniec, Piotr. 1993b. Argumentacja współczesnego Kościoła na rzecz człowieczeństwa nienarodzonych. *Studia Theologica Varsaviensia*, 31 (2), 225-244.
- Morciniec, Piotr. 2001. Pytanie o początek życia człowieka – dylematy bioetyki przełomu wieków. W: *U progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Wykłady otwarte zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 2001 roku*, red. Marcin Worbs, 77-91. Opole: Redakcja Wydawnictw WT UO.
- Muszala, Andrzej. 2011. Istota argumentacji teologicznej w bioetyce. *Teologia i Moralność*, 2 (10), 7-32. doi.org/10.14746/tim.2011.10.2.1
- Muszala, Andrzej. 2013. Czy embrion ludzki jest osobą ludzką?. W: *Człowiek – od kiedy?*, red. Roman Słowiński, 85-120. Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych PAN.
- Muszala, Andrzej. 2015. Spór o człowieka: embrion – komórka czy człowiek? Refleksje historyczne z perspektywy filozoficzno-tomistycznej. W: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*,

- red. Andrzej Maryniarczyk, Arkadiusz Gudaniec, Zbigniew Pańpuch, 379-398. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Muszyńska, Renata. 2001. Koncepcja człowieka w komentarzu św. Tomasza do traktatu „O duszy” Arystotelesa. *Studia Theologica Varsaviensia*, 39 (1), 71-88.
- Otowicz, Ryszard. 1998. *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pius XII. 1950. *Encyklika „Humani Generis”*.
- Sala, Roman. 2013. Początki życia ludzkiego w komentarzach patrystycznych. *Polonia Sacra*, 17, 1(32), 51-70.
- Ślipko, Tadeusz. 1994. *Granice życia: dylematy współczesnej bioetyki*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ślipko, Tadeusz. 2004. Problem animacji a status antropologiczny i etyczny zygoty wobec możliwości klonowania. W: *Bioetyka polska*, red. Tadeusz Biesaga, 214-221. Kraków: WN PAT.
- Ślipko, Tadeusz. 2005². *Zarys etyki szczegółowej*. t. 1: *Etyka osobowa*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ślipko, Tadeusz. 2010. cz. 2: *Współczesna debata nad ustawą o aborcji*. W: *Aborcja: spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, red. Tadeusz Ślipko, Marek Starowieyski, Andrzej Muszala, 25-159. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Ślipko, Tadeusz. 2012. *Bioetyka: najważniejsze problemy*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Szawarski, Zbigniew. 1978. Etyka i przerywanie ciąży. *Etyka*, 16, 51-80.
- Szostek, Andrzej. 1990. *Natura, rozum, wolność: filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*. Rzym–Lublin: Fundacja Jana Pawła II.
- Szostek, Andrzej. 1995. *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Wojtysiak, Jacek. 2017. Jeszcze o istnieniu – próba rekapitulacji. *Roczniki Filozoficzne*, 65 (4), 93-114.
- Woroniecki, Jacek. 1995. *Katolicka etyka wychowawcza*. t. 1: *Etyka ogólna*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Wróbel, Józef. 1999. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.

Piotr Guzdek – mgr nauk o rodzinie (KUL), mgr dziennikarstwa i komunikacji społecznej (UPJPII), doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, sekretarz zarządu Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, e-mail: piotrguzdek@interia.pl

MACIEJ OLCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

**Naturalna regulacja poczęć wyrazem
odpowiedzialnego rodzicielstwa.
Interdyscyplinarna argumentacja
o. Karola Meissnera w *Memoriale Krakowskim***

Wstęp

Zagadnienie antykoncepcji, które od czasu do czasu powraca w debacie społecznej i wewnątrzkościelnej, jest problemem bardzo złożonym i wieloaspektowym, dotyczącym intymnej sfery ludzkiego życia. Intymność tego zagadnienia nie oznacza jednak jego prywatności, gdyż skutki stosowania lub niestosowania antykoncepcji mają brzemiennie konsekwencje społeczne. Pomimo współczesnych trendów banalizujących to zagadnienie, Kościół katolicki niezmiennie podkreśla jego powagę. Ujawnia się ona tym wyraźniej, im bardziej człowiek idący za Chrystusem odkrywa znaczenie Bożej mądrości i miłości wpisanych w prawo moralne oraz w porządek stworzenia. To właśnie Boża mądrość i miłość oświeca i porusza chrześcijanina do nieustannego rozwoju, aby dążył „do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13). Dla integralnego rozwoju osoby konieczne jest przyjęcie i zaakceptowanie tak porządku stworzenia (ład i celowość), jak i daru zbawienia (udział w Boskiej naturze). Droga ta wiąże się z trudem rozeznania oraz wysiłkiem podążania „ku górze” w obszarze decyzji moralnych potwierdzających Bożą mądrość i miłość. W tej perspektywie możemy lepiej zrozumieć, dlaczego Kościół opowiada się za naturalną regulacją poczęć, widząc w niej wyraz odpowiedzialnego rodzicielstwa szanującego Boży ład stworzenia i ekonomię zbawienia. Chrześcijanie wierzą, że przez współpracę z Bożą łaską człowiek może przekraczać siebie i wzrastać.

Dotyczy to wszystkich wymiarów życia – w tym także ludzkiej płciowości, będącej dla człowieka darem i zadaniem. Przemiana i pokonywanie ludzkich słabości wpisane są ostatecznie w naturę dążenia do świętości, do której powołani są wszyscy wierzący w Chrystusa (por. Franciszek 2018, 10-32).

Dokonanie wyboru pomiędzy antykoncepcją a naturalną regulacją poczęć jest problemem zarówno osobistym, jak i społecznym, powiązany ze światem ludzkich przekonań na temat spraw życiowo najdonioślejszych: miłości, sensu płciowości, przekazywania życia. Posiada także aspekty etyczne wpisane w drogę ludzkiego rozwoju i chrześcijańskiego powołania. Wszystkie te wymiary nie były obce autorom powstałego przed przeszło 50 laty *Memoriału Krakowskiego*¹, dokumentu zawierającego bogatą interdyscyplinarną argumentację na rzecz odpowiedzialnego rodzicielstwa wyrażającego się w naturalnej regulacji poczęć. Wartością tego dokumentu była i jest po dzień dzisiejszy nie tylko jego interdyscyplinarność, ale także wskazanie zalet proponowanej alternatywy dla działań antykoncepcyjnych, za którą przemawiają wyłożone w dokumencie argumenty teologiczne, etyczne oraz medyczne. Podkreśla się, że *Memoriał* odegrał istotną rolę w debacie poprzedzającej opublikowanie encykliki *Humanae vitae*, dostarczając Pawłowi VI cennego materiału o charakterze antropologicznym i teologicznym (Dziuba 1999, 42). W ostatnich latach powraca się do tego wątku, przypominając ów polski wkład w kształtowanie się nauczania Kościoła katolickiego na temat antykoncepcji (Mielec 2013; Gałuszka 2018).

Wpisując się w ten nurt, niniejszy artykuł przybliży treść refleksji medyczno-etycznej, jaką przeprowadził w *Memoriale Krakowskim* lekarz, znawca psychologii płciowości, a zarazem teolog i etyk, o. Karol Meissner OSB. Przygotowana przez niego analiza nie straciła nic ze swej aktualności, co więcej, może posłużyć współcześnie jako wzór budowania argumentacji promującej prozdrowotne metody naturalnej regulacji poczęć jako atrakcyjnej alternatywy dla szkodliwej moralnie, duchowo i fizycznie antykoncepcji. W oparciu o teksty autorstwa K. Meissnera, zawarte w *Memoriale*, zostanie najpierw przybliżona istota odpowiedzialnego rodzicielstwa (1) i powiązane z nią wymogi moralne (2). Argumenty przemawiające za godziwością naturalnej regulacji poczęć i niemoralnym charakterem antykoncepcji ujawniają się wyraźnie w kontekście rozważań nad fenomenem mowy ludzkiego ciała (3) oraz zna-

¹ Dokument nazywany *Memorialem Krakowskim* (1968) składa się z pięciu części, które wyszły spod pióra różnych autorów. Każdą z tych części traktuję jako oddzielny artykuł opatrzony własnym tytułem i zamieszczony w dziele zbiorowym. Źródłem dla niniejszego artykułu jest tekst *Memoriału* opublikowany z inicjatywy o. Karola Meissnera w 2012 r. w formie książki: *Memoriał Krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego (Kraków 1968) oraz Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae” (Kraków 1969)*, red. Barbara Sadowska. Poznań: BONAMI.

zeniem respektowania twórczej harmonii porządku naturalnego i nadprzyrodzonego w osobowym rozwoju człowieka (4).

1. Odpowiedzialne rodzicielstwo we wspólnocie małżeńskiej

Niewątpliwą zaletą refleksji K. Meissnera jest osadzenie problemu regulacji poczęć w pozytywnej perspektywie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Zrozumienie bowiem moralnego zła antykoncepcji staje się w pełni możliwe tylko w kontekście nakreślenia pozytywnego obrazu godności osoby, dostrzeżenia sensu płciowości i jej funkcji, a także odkrycia powołania mężczyzny i kobiety, znaczenia ich wzajemnej relacji miłości i intymności. Stąd już w pierwszym akapicie swoich rozważań Meissner odwołuje się do zamysłu Bożego względem małżeństwa i rodziny, którego integralną częścią jest zadanie przekazywania życia i wychowania dzieci (por. Rdz 1,26-28). Właściwe wypełnianie tego zadania, czyli zgodnie z planem Bożym, oznacza roztropną ocenę sytuacji oraz – gdy zajdzie taka potrzeba – odpowiedzialną decyzję dotyczącą liczby dzieci, jaką rodzice mogą przyjąć i wychować. „Ilość dzieci, którym małżeństwo przekazuje życie, nie może być pozostawiona przypadkowi” (Meissner 2012b, 34). Ze względu na doniosłość samego aktu prokreacyjnego i godności osobowej tak małżonków, jak i powoływanego do istnienia nowego człowieka, działanie takie powinno być wynikiem świadomej, odpowiedzialnej decyzji².

Odpowiedzialne podjęcie decyzji o ilości dzieci w rodzinie uwzględnić powinno następujące czynniki:

- a) Kontekst wiary i ufności pokładanej w Bogu – przez co rozumie się, że małżonkowie są świadomi powołania, jakie otrzymali od Boga. Oznacza to, że rozwiązując życiowe problemy, chrześcijańscy małżonkowie pytają, „jak Bóg widzi wykonywanie moich zadań, w mojej sytuacji życiowej?” (Meissner 2012b, 43). Powinni pamiętać i ufać, że kochający Bóg pomoże im w wypełnieniu zadań rozpoznanych w prawym sumieniu.
- b) Przyjęcie postawy wielkoduszności i gotowości do pewnych ofiar. Urodzenie i wychowanie dzieci przynosi z jednej strony wiele radości i satysfakcji, ale z drugiej jest okupione często licznymi wyrzeczeniami i trudami. Chrześcijańscy rodzice nie powinni zapominać, że w zadaniach rodzicielskich nie są zostawieni sami sobie, lecz wspiera ich sam Chrystus oraz Jego Kościół. Meissner przypomniał w tym kontekście słowa Jezusa utożsamiającego się z przyjmowanymi dziećmi: „Kto przyjmuje jedno z tych dzieci w imię moje, Mnie przyjmuje” (Mk 9,37) (por. Meissner 2012b, 44).

² K. Meissner powołuje się w tym miejscu na nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz Pawła VI z encykliki *Populorum progressio*.

- c) Wspólne stanowisko małżonków. Decyzja o regulacji poczęć powinna być owocem dialogu miłości męża i żony. Wynika to z natury ich związku, przez który stali się wspólnotą osób – osób równych w godności i prawach. Małżonkowie są za siebie wzajemnie odpowiedzialni, a wspólna misja przekazania życia domaga się razem podejmowanych decyzji w zakresie regulacji poczęć. Tak, jak za życie i wychowanie dziecka odpowiadają obydwój rodzice, tak i za jego poczęcie – lub jego ewentualne odroczenie – razem są odpowiedzialni (por. Meissner 2012b, 45).
- d) Uzasadnione motywy, które powinny wypływać ze względów lekarskich (troska o zdrowie), dla dobra dzieci (już urodzonych i planowanych) oraz ze względów ekonomicznych (sytuacja materialna i duchowa rodziny) (por. Pius XII 1951, 835-854). Należy uwzględnić tu również dobro wspólnoty, do jakiej małżonkowie należą (rodziny, społeczeństwa, Kościoła) oraz warunki i okoliczności czasów, w jakich przyszło im żyć. Karol Meissner zauważa, że „wymienione tutaj elementy, które mają się stać podstawą ważnej w życiu małżeńskim decyzji, mogą dostarczyć motywów nie tylko ograniczania ilości dzieci, ale przeciwnie, mogą dostarczyć motywów dla świadomego i dobrowolnego rodzicielstwa” (Meissner 2012b, 35).
- e) Wybrany sposób regulacji poczęć nie powinien stać w sprzeczności z prawem Bożym wyjaśnianym przez Kościół. Oznacza to, że odpowiedzialni rodzice, realizując powzięty plan regulacji poczęć, nie powinni sięgać po środki sprzeczne z Bożą mądrością i miłością. Nie wystarczą jedynie dobre intencje – Pan Bóg pragnie przede wszystkim dobrych czynów (por. Pius XII 1952, 69-78). A zatem dobry „czyn ludzki powinien odpowiadać stwórczemu planowi Boga, wyrażonemu w takiej, a nie innej strukturze człowieka i właściwych mu działań” (Meissner 2012b, 35-36). Nie można zatem uznać za dobre, a więc i moralnie dozwolone, działania, które ze swej natury niszczy porządek stworzony przez Boga, dezintegrując przebieg naturalnych i zdrowych czynności organizmu, jak to ma miejsce w przypadku stosowania antykoncepcji.

2. Sformułowanie wymagań moralnych

Nakreślona powyżej koncepcja odpowiedzialnego rodzicielstwa pozwala na wyłonienie zasadniczych wymagań moralnych, w świetle których będzie można dalej dokonać etycznej oceny postaw bezpośrednio związanych z ludzką prokreacją. Pewien przedsmak tych wymagań został zarysowany już w ostatnim punkcie wymienionych powyżej wymiarów odpowiedzialnego rodzicielstwa. Karol Meissner precyzuje je dokładniej w dalszej części przeprowadzonych analiz. Jego zdaniem w ocenie moralnej sposobu regulacji poczęć

uwzględnić należy dwa rodzaje wymagań stawianych małżonkom: z jednej strony przez godność osoby, a z drugiej przez sens ludzkiego życia płciowego (Meissner 2012b, 36). Spójrzmy zatem na te wymagania w kolejności zaproponowanej przez benedyktyńskiego lekarza, teologa i etyka.

a) Wymagania stawiane przez godność osoby

Wymaganie to nawiązuje do równości zachodzącej pomiędzy kobietą i mężczyzną jako osobami ludzkimi. Meissner sformułował je następująco: „W podejmowaniu dzieła regulacji poczęć winna istnieć równość i współmierność wkładu mężczyzny i kobiety” (Meissner 2012b, 36). Korzystając ze swej wiedzy medycznej i praktyki lekarskiej (kontakt z kobietami stosującymi doustne środki antykoncepcyjne oraz wkładki wewnątrzmaciczne), wnioskował logicznie, iż „wywoływanie w ustroju kobiety, a zatem w osobie, zmian uniemożliwiających poczęcie, a zwalniających mężczyznę od odpowiedzialności w działaniu seksualnym, nosi cechy niesprawiedliwości” (Meissner 2012b, 36). Trudno przecenić walor powyższego argumentu. Jest to argument daleki od dyskursu naturalistycznego, przenoszący uwagę w kierunku osobowej relacji zachodzącej pomiędzy kobietą i mężczyzną. Refleksja Karola Meissnera nawiązuje do zasady sprawiedliwości z uwzględnieniem przebiegu procedur antykoncepcyjnych, które z gruntu rzeczy w uprzywilejowanej pozycji stawiają mężczyznę, a kobietę skazują na poddawanie się działaniom zaburzającym jej rytm płodności i szkodliwym dla zdrowia.

W innym miejscu swych rozważań Meissner zauważył, że już niejako z natury „istnieje nierównoważność biologiczna w zakresie życia płciowego między mężczyzną a kobietą. Współmierność wkładu w dzieło regulacji poczęć zachodzi tylko wówczas, gdy mężczyzna potrafi włączyć działanie dynamizmu popędowego w rozumne życie, dając wyraz swojej miłości w cielesnym działaniu płciowym tylko wtedy, gdy jest to roztropne. W przeciwnym razie, kobieta będzie niewspółmiernie obciążona życiem płciowym i jego skutkami, albo zgoła stanie się – przynajmniej w pewnym stopniu – przedmiotem użycia ze strony męża” (Meissner 2012a, 55). Antykoncepcja tylko pozornie rozwiązuje wspomnianą nierówność, a w rzeczywistości przyczynia się do jej pogłębienia, zrzucając na kobietę odpowiedzialność tzw. zabezpieczania się przed ciążą i ponoszenie w największym stopniu ewentualnych konsekwencji niepowodzeń w tym zakresie. Mężczyzna z kolei łatwo dyspensuje od wzięcia części swojej odpowiedzialności, co utrwala w nim postawy infantylne i ludyne, kosztem krzywdy kobiet.

b) Wymagania stawiane przez sens ludzkiej płciowości

Moralna ocena antykoncepcji w kontekście odpowiedzialnego rodzicielstwa powinna zdaniem K. Meissnera uwzględniać nie tylko wymagania moralne stawiane przez godność osoby, potwierdzone na kartach Pisma Świętego, ale również brać pod uwagę sens ludzkiej płciowości, jej celowość oraz wewnętrzny logos, jaki nauka (zwłaszcza biologia, medycyna, psychologia) czynią przedmiotem swoich badań. Istotnym wydaje się postawienie pytania o miejsce i znaczenie życia płciowego w strukturze osoby i jej działań (por. Meissner 2012b, 36).

Odpowiadając na to pytanie, Meissner proponuje rozważyć trzy istotne funkcje płci w życiu człowieka: biologiczną funkcję przekazywania życia, funkcję „pozajednostkową”, mającą wpływ na tworzenie społeczeństwa, oraz funkcję komunikacyjną sprzyjającą budowaniu więzi międzysobowych (por. Meissner 2012b, 36). Jakie treści kryją się pod tymi określeniami?

Biologiczna funkcja przekazywania życia wpisana jest w naturę narządów rozrodczych kobiety i mężczyzny, stanowiących istotny wyznacznik ludzkiej płciowości. Propagowane współcześnie trendy marginalizujące biologiczny wymiary płci, obecne na przykład w skrajnych nurtach ideologii gender, z trudną do zrozumienia zaciekłością odrzucają naukowe argumenty płynące z analizy fizjologii układu rozrodczego, posiadającego swój własny logos, cel i sposób funkcjonowania. Wobec prób nachalnej promocji tej odrealnionej wizji płciowości warto przytoczyć oczywisty argument przywołany przed laty przez benedyktyńskiego etyka i lekarza. Płeć i działanie płciowe, jak wyraził się K. Meissner, „stoją na usługach zdolności przekazywania życia [...] płeć jest właściwością ciała, które wraz z nieśmiertelną duszą tworzy jedność ludzkiej osoby i uczestniczy w jej godności. Toteż płeć, jako właściwość ciała jest właściwością osoby, a działanie płciowe, będąc działaniem cielesnym, jest działaniem w pełni ludzkim” (Meissner 2012b, 36).

Ważnym spostrzeżeniem, jakie pojawia się w *Memoriale Krakowskim*, jest przypomnienie faktu bardzo podstawowego, dziś często zapomnianego lub celowo pomijanego, że pełne urzeczywistnienie wewnętrznego logosu i funkcji układu płciowego dokonać się może tylko i wyłącznie przy udziale dwóch osób zróżnicowanych płciowo: kobiety i mężczyzny. Układ pokarmowy spełnia swoją rolę w każdym pojedynczym człowieku – podobnie oddechy, krwionośny czy inne układy. Ale układ płciowy „jest jedynym z układów ustroju, który w prawidłowej swej czynności wymaga współdziałania dwojga osób” (Meissner 2012b, 37). Dana ludziom zdolność przekazywania życia wymaga osobowego spotkania kobiety i mężczyzny, a w ramach tego spotkania dochodzi do pięknego i doniosłego wydarzenia, jakim jest intymne zjednocze-

nie małżonków. Gest więzi cielesnej realizuje zarazem funkcję zdolności przekazywania życia, której to funkcji żadna z osób nie zrealizuje w pojedynkę.

W ten oto sposób ujawnia się również poza- czy ponad-jednostkowa funkcja ludzkiej płciowości. Popęd płciowy nie tylko sprawia, że dojść może do poczęcia nowej istoty ludzkiej, ale jest on także istotnym czynnikiem więziotwórczym, budującym relacje społeczne. Karol Meissner powie, że popęd płciowy, kierujący osobę do zespolenia płciowego z osobą odmiennej płci, jest dynamizmem „nadrzędnym w stosunku do potrzeb społecznych osoby ludzkiej. Toteż życie płciowe ma u człowieka określone funkcje pozajednostkowe, a mianowicie międzyosobowe i społeczne” (Meissner 2012b, 37). Spostrzeżenie to dowartościowuje – marginalizowaną zwłaszcza w epoce wybujałego indywidualizmu – społeczną naturę ludzkiej płciowości. Dar płci, z jego bogactwem przeżyć i rozkoszy, nie jest jedynie dobrem indywidualnym, złożem osobistych doznań i indywidualistycznie pojętym źródłem przyjemności, lecz wpisane jest w jego istotę zadanie budowania wspólnoty osób, poprzez tworzenie więzi międzyludzkich i przekazywanie życia nowym członkom społeczeństwa. Dojrzałe pragnienie urodzenia dziecka oznacza nie tylko zaspokojenie osobistych aspiracji przyszłych rodziców, lecz również uwzględnia wkład małżonków w dobro wspólne społeczeństwa, które dzięki rodzicielstwu zostaje ubogacone kolejnymi istnieniami ludzkimi. Ten specyficzny wkład może być także źródłem dodatkowej satysfakcji rodziców, o ile mają oni dobrze ukształtowany zmysł społeczny (cieszą się z podarowania swoich dzieci wspólnocie, ze wsparcia której przecież sami korzystają lub będą korzystać w przyszłości).

Wreszcie płciowość ludzka ma także funkcję komunikacyjną, poprzez którą ludzie coś sobie wzajemnie wyrażają, dają poznać nieuchwytnie bezpośrednio treści duchowe (por. Meissner 2012b, 37). Różne przejawy życia płciowego wpisują się w tzw. mowę ciała dla wyrażenia tego, co ludzi między sobą łączy: służą niewerbalnemu uznaniu wartości drugiej osoby i oznajmieniu jej miłości. Płciowość jest obszarem, w którym posługujemy się specyficznym językiem: językiem gestów i znaków, w które wpisane jest zrozumiałe przesłanie. Tematyka ta została w ostatnim pięćdziesięcioleciu obszernie rozwinięta w licznych publikacjach, często nawiązujących do myśli Karola Wojtyły i jego „teologii ciała”³.

³ „Teologia ciała” autorstwa Jana Pawła II była stopniowo odsłaniana podczas kolejnych katechez środowych na temat *Miłości ludzkiej w planie Bożym* wygłoszonych przez Papieża Polaka w latach 1979-1984. Były one duszpasterską adaptacją i rozwinięciem treści zawartych w książce K. Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*. Zwięzłą charakterystykę „teologii ciała” znajdziemy m.in. w: Kupczak 2013, 37-54; Semen 2008, 46-52.

3. Osobowa norma szanująca mowę ciała

Miłość między kobietą i mężczyzną, gdy osiąga swoje szczyty, wyrażana jest płciowo „przez zespolenie narządów rozrodczych” (Meissner 2012b, 38), przez zaangażowanie ciała, które komunikuje treści duchowe: zjednoczenie osób i wzajemny dar z siebie w miłości. Oznacza jednocześnie, że miłość ta jest życiodajna, gotowa do dzielenia się życiem i zrodzenia potomstwa. Życie osiągające swe szczyty przez osobową miłość nie może pozostać zamknięte w sobie, bo taka jest natura miłości: do jej istoty należy dawanie życia. Dlatego kochający się małżonkowie dają to życie najpierw sobie nawzajem, a z ich daru rodzi się gotowość do darowania siebie razem dzieciom, które przyjmą do kręgu swojej miłości.

Nasuwa się w tym miejscu pewne duchowe skojarzenie. W chrześcijaństwie życiodajność miłości jest szczególnie uwypuklona w tajemnicy paschalnej. W świetle zmartwychwstania Chrystusa można by obrazowo powiedzieć, że życie ogarnięte wewnątrztrynitarną miłością nie pozwala się zasklepić grobowym głazem, lecz „ekspłoduje” nieśmiertelnością, o czym przekonuje wielkanocny poranek. Nasuwające się w tym miejscu skojarzenie, choć nie pochodzi wprost od ojca Meissnera, oddaje jednak istotę płodnego charakteru miłości: ona zawsze daje życie i dlatego działania krępujące czy niszczące tą życiodajność intymnego zjednoczenia kłócą się z miłością. Dlatego nie mogą znaleźć uznania nie tylko u osób wierzących, ale także i tych, które rzetelnie analizują na drodze refleksji rozumowej fenomen ludzkiej miłości. Działanie antykonceptyjne jest w pewnym sensie zataczaniem grobowego głazu na dynamizm życia i miłości.

Powróćmy jednak do rozważań krakowskiego teologa i lekarza. Karol Meissner analizując język zespolenia cielesnego i jego przesłanie, odczytuje w nim pewien fakt podstawowy: akt płciowy powinien być wzajemnym darem i wyrazem miłości małżonków, a ponieważ „miłość ze swej natury jest skierowana ku przekazywaniu życia i wychowaniu potomstwa, przeto każdy ich stosunek winien być wyrazem ich postawy rodzicielskiej” (Meissner 2012b, 38). I nieco dalej dodaje istotne wyjaśnienie, że choć nie każdy stosunek płciowy u ludzi jest płodny biologicznie, to jednak w każdym zbliżeniu powinien się uzewnętrzniać ów charakter rodzicielski wyrażanej płciowo miłości, gdyż ona z natury jest nastawiona na zrodzenie i wychowanie potomstwa (por. Meissner 2012b, 38). Miłość jest zawsze życiodajna, ale życiodajność ta nie oznacza konieczności poczęcia dziecka w każdym zbliżeniu intymnym. Innymi słowy, nie każdy stosunek płciowy musi kończyć się poczęciem nowego życia. Jednak w żaden z nich nie wolno ingerować w taki sposób, by odbierać mu jego życiodajność, czyli zaburzać jego prokreacyjną strukturę, celowo go obezpłodniając. „Czynne wkroczenie w strukturę aktu – tłumaczy K. Meissner –

sprawia, że staje się zniekształcony, co sprawia, że traci wartość jako znak miłości małżeńskiej. Wyraża się w nim wtedy dezintegracja między popędem i miłością. W tych warunkach jest on raczej kierowany dążeniem autoerotycznym i nie jest wprawdzie wyrazem miłości, która powinna obejmować pełnię uczuć i popędu” (Meissner 2012b, 39).

Istotą regulacji poczęć drogą okresowej wstrzemięźliwości jest rezygnacja ze współżycia w okresie płodnym cyklu kobiety i podejmowanie takiego współżycia poza tym czasem, przy jednoczesnej akceptacji życiodajnego charakteru intymnego zbliżenia. Życiodajność w tym przypadku oznacza dzielenie się miłością: darem z siebie w pełni, bez świadomego wykluczania dynamizmu płodności, z dostosowaniem się do czasu okresowej niepłodności kobiecej. W działaniu takim nie ma niczego, co odbierałoby stosunkowi płciowemu właściwe mu odniesienie do rodzicielstwa, o ile wcześniej intencja małżonków była szczerą i ocenili oni w duchu zasad odpowiedzialnego rodzicielstwa, że na obecnym etapie nie planują poczęcia. Nie ingerują oni w płodność zbliżenia, by świadomym działaniem uczynić niepłodnym akt płodny, lecz korzystają z okresowej niepłodności biologicznej. Nie niszczą zatem ani nie blokują dynamizmu rodzicielskiego wpisanego w akt miłości. Dlatego, jak zauważa Meissner, „świadome i celowe zachowanie płciowego charakteru stosunku, podejmowanego w dniach fizjologicznej niepłodności, ma związek z poszanowaniem hierarchii wartości i może być właściwym wyrazem rodzicielskiego charakteru życia małżeńskiego i miłości małżeńskiej. Działanie takie jest zupełnym przeciwieństwem świadomego obezplodnienia stosunku, który czynnie pozbawiony swojej płciowej treści, nie może być wyrazem płciowej miłości osób ludzkich” (Meissner 2012a, 53-54). Trzeba przy tym pamiętać, o czym już wspomniano wcześniej, że godziwość takiego działania zależy jeszcze od ważnego warunku, jakim jest nastawienie woli działających tu osób, które pozostają otwarte na rodzicielstwo i nie traktują okresowej wstrzemięźliwości jako sposobu do unikania potomstwa bez wystarczająco racjonalnych powodów (por. Meissner 2012a, 54), np. z wygody, niechęci do dziecka, błędnie ustawionych priorytetów życiowych. W przeciwnym razie, nawet przy zachowaniu okresowej wstrzemięźliwości, działanie takie uznać należałoby za antykoncepcyjne i złe moralnie, nie tyle z powodu fizycznej ingerencji w akt płciowy, która w tym przypadku nie ma miejsca, ale ze względu na wykluczenie świadomym aktem woli rodzicielskiego wymiaru zbliżenia cielesnego bez uzasadnionych powodów.

Myślenie powyższe wskazuje, że zastosowana przez Meissnera argumentacja przeciw antykoncepcji nie ma charakteru naturalistycznego, lecz na wskroś personalistyczny. W moralnej ocenie antykoncepcji uwzględnić należy nie tylko fakt celowego zaburzania rytmów płodności czy nawet niszczenia zdolności rozrodczej (działanie *contra naturam*), lecz ukryty w działaniu

antykonceptyjnym akt przeciw osobie (*contra personam*). Choć już pierwszy z argumentów jest bardzo doniosły i może dziś mógłby aspirować do rangi „argumentu ekologicznego”, to jednak zasługą *Memoriału Krakowskiego* jest wypuklenie personalistycznej linii argumentacyjnej (por. Mielec 2013, 101). Zwraca ona uwagę na nie zawsze uświadomione nastawienie mentalne wykluczające pełnię daru osoby dla osoby, polegające na nieakceptacji płodności, która należy do istotnych wymiarów i zdolności ludzkich (jak ważna jest to zdolność dla osoby, można poznać np. w kontekście bolesnego doświadczenia niepłodności). Warto zauważyć, że argumentacja personalistyczna, wskazując na fakt wykluczenia w antykoncepcji zdolności prokreacyjnej przynależącej do osoby, chce podkreślić z innej perspektywy to, co teologia wyraża stwierdzeniem o rozerwaniu jednoczącego i prokreacyjnego wymiaru aktu seksualnego, które z woli Boga są nierozdzielne.

Wrażliwość personalistyczna pragnie uchronić argumentację etyczną przed błędem biologizmu. Nie ulega wątpliwości, że porządek natury musi być uszanowany, ale nie mniejszego szacunku domaga się osoba i porządek odniesień międzypersonalnych. Stosowanie antykoncepcji niesie ze sobą następujący komunikat: nie chcę w tobie (lub/i w sobie) zdolności prokreacyjnej, dlatego ją eliminuję celowo podjętym działaniem. Innymi słowy: nie akceptuję ciebie (lub/i siebie) w tej pełni, jaką bytowo stanowimy (kocham cię, ale bez twojej płodności). Trudno zatem powiedzieć w takim przypadku o całkowitym przyjmowaniu i dawaniu się sobie wzajemnie, bez zastrzeżeń i wykluczeń, co przecież ma oznaczać akt miłostnego oddania w intymnym zbliżeniu. „Życie płciowe – podkreśla K. Meissner – powinno zawsze oznaczać i wyrażać w całej prawdzie wzajemny dar z siebie i miłość małżeńską, troskliwą o dobro drugiej osoby” (Meissner 2012b, 39). W działaniu antykonceptyjnym dochodzi ostatecznie do zafalszowania miłości, gdyż podczas takiego współżycia nie może powstać komunizm osób, brakuje całkowitego daru z siebie, nie ma pełnej afirmacji osoby, lecz akceptacja fragmentaryczna z wykluczeniem ujmowanej osobowo zdolności prokreacyjnej (por. Meissner 2012b, 40).

Z zupełnie innym rodzajem działania mamy do czynienia w przypadku małżeńskiego współżycia podjętego w czasie okresowej niepłodności (por. Meissner 2012a, 53). Relacja małżonków wpisuje się wówczas w rytmy intymnego zbliżenia, w pełni akceptują oni siebie nawzajem i uznają specyfikę funkcjonowania cyklu płodności. Co więcej, pozostają otwarci na zrządzenia Bożej Opatrzności i zawsze są gotowi na przyjęcie daru życia. Wiedzą, że ostatecznie to Bóg jest jego dawcą, a rodzice życie przyjmują i współdziałają ze Stwórcą. Uzasadnione powody, rozumnie rozważone (zdrowotne, dobra dzieci, ekonomiczne), czynią decyzję powstrzymania się od poczęcia godziwą i podpowiadają podjęcie współżycia intymnego w okresie niepłodnym. Nie można jednak tymi samymi uzasadnionymi powodami tłumaczyć stosowania antykoncepcji

(co czasem się zdarza), gdyż jej zło moralne nie zależy jedynie od intencji czy woli działających osób, lecz przede wszystkim od wewnętrznego przedmiotu czynu antykoncepcyjnego, który jest zły sam w sobie, będąc celowym działaniem odrywającym w zbliżeniu małżeńskim wymiar jednoczący od prokreacyjnego, co jest wyraźnym uderzeniem w sam Boży zamysł i logos stwórczy wpisany w istotę aktu płciowego, a także rani osobowy wymiar wzajemnego oddania, które przestaje być pełne i całkowicie afirmujące ukochaną osobę.

4. Naturalna regulacja poczęć – twórcza harmonia natury i łaski

W świetle tego, co do tej pory zostało powiedziane o odpowiedzialnym rodzicielstwie oraz wymaganiach moralnych wynikających z godności osoby i sensu ludzkiej płciowości, uznać należy, że metoda okresowej wstrzemięźliwości jest godziwą moralnie i akceptowalną w świetle rozumu i wiary drogą planowania rodziny. W pełni też odpowiada chrześcijańskiemu powołaniu do świętości (por. Paweł VI 1968, 16; Meissner 2012a, 57).

Skutecznemu stosowaniu tej metody przychodzi z pomocą najpierw dobra edukacja tak kobiet, jak i mężczyzn, w zakresie poznania rytmu płodności oraz medycyna pozwalająca coraz precyzyjniej wyznaczać czas płodny i niepłodny. Już w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku z pełnym przekonaniem, włączając swój autorytet lekarski, Karol Meissner stwierdził: „Badania prowadzone przez licznych lekarzy od przeszło 60 lat, pozwoliły uchwycić zmiany towarzyszące w ustroju kobiety poszczególnym fazom cyklu płciowego” (Meissner 2012a, 52). Obserwacja tych zmian w zakresie temperatury ciała, struktury śluzu czy używanie coraz to nowocześniejszych dziś narzędzi diagnostycznych pozwala, zdaniem specjalistów, precyzyjnie określić dni płodne i niepłodne. Owszem, metoda okresowej wstrzemięźliwości wymaga wysiłku edukacyjnego i formacyjnego, lecz ani jedno, ani drugie nie jest czymś obcym człowiekowi. W wielu dziedzinach człowiek uczy się i formuje, niekiedy przez wiele lat. Dlaczego w dziedzinie przeżywania własnej płciowości miałyby unikać na wskroś personalistycznej drogi kształtowania swego człowieczeństwa i zastępować ją w pewnej mierze „kagańcowo-bezwolnym” narzędziem antykoncepcji?

Zdaniem Meissnera, które wyraził przeszło 50 lat temu, „rozporządzamy obecnie absolutnie nieszkodliwą i chętnie stosowaną, fizjologiczną metodą regulacji poczęć. Jest ona dostatecznie pewna, prosta i tania, by każda rodzina, mająca dobrą wolę i odpowiednio przeszkolona, mogła się nią posługiwać” (Meissner 2012a, 52).

Walory naturalnej regulacji poczęć ujawniają się jeszcze wyraźniej, gdy rozważy się dodatkowo kilka istotnych spraw rzutujących na całościową ocenę tej metody regulacji poczęć.

Oprócz jej ekologiczności, darmowości, osobowego charakteru angażującego kobietę i mężczyznę, wysokiej skuteczności oraz gwarancji pokój sumienia respektującego Boży zamysł wpisany w naturę aktu płciowego, nie można zapomnieć o bardzo istotnym wymiarze formacyjnym tej metody. Chodzi tu o zaangażowanie człowieka, który doskonalił siebie w przeżywaniu sfery własnej seksualności i płciowości, która to sfera stanowi obszar licznych zranień i nadużyć. Niestety, ale to właśnie antykoncepcja, sprzyjając bezrefleksyjnemu i niedojrzałemu przeżywaniu seksualności, jest źródłem wielu frustracji i krzywd w relacjach międzyludzkich. Tymczasem właściwie stosowana naturalna regulacja poczęć, uwzględniając priorytetowe znaczenie miłości oblubieńczej, która ma charakter życiodajny i rodzicielski, pozwala odczytać głęboki sens aktu płciowego, chroniąc go przed banalizacją, która uderza ostatecznie w ludzi i ich intymne więzi.

Nie wolno zapominać, o czym wspominał w swojej refleksji K. Meissner, że w sferze ludzkiej płciowości dają o sobie nieustannie znać różnego rodzaju skłonności do nieładu. Domagają się one nazwania oraz poddania świadomym działaniom formacyjnym, do których niewątpliwie należy ćwiczenie powściągliwości oraz cnoty czystości. Błędny jest uleganie nieuzasadnionemu optymizmowi, „według którego każde pragnienie stosunku seksualnego w małżeństwie jest pragnieniem miłości” (Meissner 2012b, 41). Nie można także ulegać teologicznemu pesymizmowi podważającemu wiarę w to, że człowiek jest w stanie przewyciężyć swoje słabości w sferze seksualnej. Wreszcie odrzucić należy jakiegokolwiek zakusy legalizmu moralnego zaprzeczającego możliwości rozumnego poznania ładu moralnego wyrażonego w prawie naturalnym. W myśl tej pokusy – skoro nie istnieją żadne obiektywne przesłanki pozwalające stwierdzić nieład moralny w zakresie ludzkiej płciowości – wystarczyłoby tylko zmienić nauczanie Kościoła, a ludzie przestaliby grzeszyć. Takie naiwne i bardzo szkodliwe myślenie nie uwzględnia podstawowego faktu, iż nauczanie Kościoła w dziedzinie ludzkiej płciowości opiera się zarówno na objawionym zamysle Bożym, jak i na dostępnych dla rozumu ludzkiego danych nauk o człowieku. Te ostatnie pozwalają odczytać autentyczny sens ludzkiej płciowości, poznać fenomen działania układu rozrodczego, jego wewnętrzny logos, i w człowieku wierzącym zrodzić przekonanie o niesprzeczności, czy wręcz spójności, tych danych z powołaniem mężczyzny i kobiety objawionym na kartach Pisma Świętego.

Wspomniany wyżej formacyjny wymiar naturalnej regulacji poczęć zakłada, że intymne zjednoczenie małżonków jest działaniem osobowym, czyli „powinno się stawać coraz bardziej rozumne, coraz bardziej wolne. Rozwój ten napotyka na przeszkody ze strony skłonności do nieładu, będącym skutkiem grzechu pierworodnego” (Meissner 2012b, 40). Stąd potrzeba włączenia sfery ludzkiej płciowości w szeroko rozumianą duchowość małżeńską, otwie-

rania się na łaskę Bożą oraz aktywności w dziedzinie pracy nad sobą, aby coraz pełniej kierować popędem i panować nad nim. Na tym bowiem polega ludzkie, a tym bardziej chrześcijańskie przeżywanie seksualności i płciowości. Drogą chrześcijańskiego powołania do świętości podążają konkretne osoby, integrując mocą Bożej łaski cielesny, psychiczny i duchowy wymiar ludzkiej egzystencji ku pełni człowieczeństwa poznanego w Jezusie Chrystusie (por. Ef 4,13). To powołanie jest dla chrześcijan zasadniczym motywem przekraczania własnych słabości i wzajemnego umacniania się w dobrym. Relacja intymna kobiety i mężczyzny nie jest enklawą wyłączoną spod prawa miłości i dążenia do świętości. Człowiek zawsze będzie w dziedzinie płciowości doświadczał pewnego napięcia pomiędzy wymiarem doznaniowym (pociągająca przyjemność, upragniona rozkosz) a międzyosobowym i społecznym znaczeniem płciowości (odpowiedzialność za innych, za własne postępowanie). Karol Meissner uwrażliwia na fakt, że „ilekroć międzyosobowe wartości zostają podporządkowane doznaniowej stronie współżycia płciowego, tylekroć działanie płciowe jest nieładem moralnym” (Meissner 2012b, 41). Koncentracja na szukaniu własnych doznań może skutecznie oddalać od prawdziwie miłostnego przeżycia zjednoczenia intymnego, gdyż odwraca uwagę od oczekiwań współmałżonki/ka, a prowadzi do skupienia na sobie. Takie ryzyko niesie w większym stopniu antykoncepcja niż naturalne planowanie rodziny uczące wstrzemięźliwości i powstrzymania się od współżycia ze względu na miłość. „W świadomym zaniechaniu działania płciowego mieścić się może daleko większy ładunek miłości – niż w samym działaniu” (Meissner 2012b, 41). Różne sytuacje życiowe mogą takiego zaniechania wymagać (choroba, okres przed i po porodzie, dłuższa rozłąka). Czasowe zaniechanie współżycia płciowego na pewno nie osłabi miłości, wręcz przeciwnie, wstrzemięźliwość podjęta z wyższych motywów może mieć większy wkład w miłość niż współżycie (por. Meissner 2012a, 56). Trochę na podobieństwo mądrego powiedzenia, że „mowa jest srebrem a milczenie złotem”. Z kolei antykoncepcja, przyzwyczajająca do otrzymywania rozkoszy na każde żądanie, na pewno nie sprzyja formowaniu postaw zdolnych do czasowego odroczenia satysfakcji płynącej z intymnego zjednoczenia. Rozwój osobowy człowieka i dążenie do chrześcijańskiej doskonałości wymagają wzrostu w rozumnym działaniu oraz coraz pełniejszej integracji władz wewnętrznych i zewnętrznych zachowań. Jak przypomni K. Meissner oznacza to, że „dążenia popędowe powinny zostać zintegrowane w rozumne działanie osoby. To jest droga prawdziwego rozwoju osoby. Natomiast nie można chyba określić mianem doskonalenia osoby celowego zapobiegania skutkom nieroztropnego, zdeintegrowanego działania” (Meissner 2012b, 42).

Wspomniana tu dezintegracja polegająca na oderwaniu współżycia intymnego od autentycznej miłości i rodzicielstwa skutkuje także tym, że mężczyźni

i kobiety pozbawieni umiejętności panowania nad swoją seksualnością uciekają się do antykoncepcji, gdyż są bezradni, a nie chcą brać na siebie odpowiedzialności za skutki podejmowanego współżycia. W konsekwencji taka postawa może rodzić permanentny stan psychopatologiczny. Meissner stwierdza w tym kontekście, że „powszechnym zjawiskiem u osób stosujących praktyki antykoncepcyjne jest lęk przed dzieckiem, będący poważnym czynnikiem nerwicorodnym” (Meissner 2012a, 56). Obserwacje lekarskie i duszpasterskie dowiodły, że po przejściu na planowanie rodziny drogą okresowej wstrzemięźliwości objawy nerwicowe ustępują, pogłębia się więź małżeńska, a nawet pojawia się pragnienie dziecka. Tymczasem stosunki z antykoncepcją obciążone są w większym stopniu elementem frustracji wpływającym na psychikę małżonków (por. Meissner 2012a, 56-57).

Podsumowanie i aktualizacja zagadnienia w perspektywie wiary

Przywołane powyżej korzyści płynące ze stosowania naturalnej regulacji poczęć nie mogą jednak przysłonić ewentualnych wątpliwości czy obaw, jakie pojawiały się w dobie, gdy powstawał *Memoriał Krakowski*, i jakie wybrzmiewają również dzisiaj. Nie można przemilczeć doniosłych dylematów małżonków doświadczających problemu nieregularności cyklu owulacyjnego, tempa życia utrudniającego jego regularną obserwację, uwzględnić należałoby także różne przeciwwskazania medyczne dotyczące zajścia w ciążę. Jak wówczas mają postępować małżonkowie? Zadaniem teologów i katolickich lekarzy jest poszukiwanie takich rozwiązań, które nie będą stały w konflikcie z Bożą mądrością i miłością.

Ludzka kondycja moralna, ujawniająca się między innymi w sferze płciowości – pełna niepewności i kruchości – została ogarnięta przez Bożą miłość i jest nieustannie zbawiana: wzięta w Bożą opiekę. Bóg uzdalnia człowieka, aby poznał i podjął to, co po ludzku wydaje się, a może nawet jest, niemożliwe. Boża łaska włączona w ludzkie zaangażowanie dokonuje przemiany moralnych możliwości: człowiek wierzący może przekraczać siebie i wzrastać ku pełni Bożego zamysłu. To, co na początku drogi jawi się jako niemożliwe, z czasem okazuje się możliwe do osiągnięcia. Ta duchowa prawidłowość stała się podstawą do zastosowania w etyce katolickiej tzw. prawa stopniowości⁴.

⁴ Zasada ta została przypomniana w adhortacji *Familiaris consortio*. Jan Paweł II tłumaczył ją następująco: „Porządek moralny, właśnie dlatego, że ujawnia i przedstawia zamysł Boży, nie może być czymś, co utrudnia życie człowiekowi i co nie odpowiada osobie; wręcz przeciwnie, odpowiadając najgłębszym potrzebom człowieka stworzonego przez Boga, służy jego pełnemu człowieczeństwu z tą samą subtelną i wiążącą miłością, z jaką sam Bóg pobudza, podtrzymuje i prowadzi do właściwego mu szczęścia każde stworzenie. [...] Także i małżonkowie, w zakresie swego życia

Trzeba pamiętać o tym, że działanie antykoncepcyjne, przyjmując za cel przeszkodzenie w poczęciu dziecka i wbrew Bożemu zamysłowi odrywając wymiar prokreacyjny intymnego zbliżenia małżonków od jego wymiaru jednoczącego, jest w etyce katolickiej uznawane za czyn moralnie zły, gdyż „nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny” (Paweł VI 1968, 14). Naruszenie tego ładu zachodzi także na płaszczyźnie interpersonalnych odniesień przez fakt nieakceptacji i celowego wykluczenia istotnej zdolności prokreacyjnej wpisanej w naturę osoby. W jednym z przemówień święty Jan Paweł II stwierdził: „antykoncepcję należy uważać obiektywnie za tak dogłębnie niegodziwą, że nigdy, dla żadnych racji nie może być usprawiedliwiona” (Jan Paweł II 1983, 23). Potwierdził to nauczanie współcześnie także papież Franciszek, gdy zdecydowanie potępił taką edukację seksualną, która zachęca do tzw. bezpiecznego seksu. Wyrażenie to, jego zdaniem, sugeruje „negatywny stosunek do naturalnego prokreacyjnego celu seksualności, tak jakby ewentualne dziecko było wrogiem, przed którym trzeba się bronić. W ten sposób krzewiona jest narcystyczna agresja a nie życzliwość” (Franciszek 2016, 283). Dlatego w innym miejscu tej samej adhortacji zachęca: „trzeba odkryć na nowo orędzie encykliki *Humanae vitae* Pawła VI, która podkreśla potrzebę poszanowania godności osoby przy moralnej ocenie sposobów regulacji urodzin” (Franciszek 2016, 82). Refleksja przedstawiona w niniejszym artykule wielokrotnie ukazywała, że antykoncepcja na pewno nie sprzyja poszanowaniu tej osobowej godności.

Porządek moralny zawierający m.in. normy negatywne, czyli zakazujące jakiegoś czynu, jest jednocześnie strażnikiem konkretnych dóbr, ważnych dla rozwoju osobowego człowieka (por. Jan Paweł II 1993, 79), które należy dostrzec i realizować. W przypadku antykoncepcji norma zakazująca – stając na straży ładu chcianego przez Boga, wpisanego w akt małżeński – chce wyeksponować ważne dobra: godność osoby, walor czystości, wartość wstrzemięźliwości, co wykazywał w *Memoriale Krakowskim* Karol Meissner. Naturalna regulacja poczęć daje możliwość uszanowania wszystkich tych wartości, liczy

moralnego, są powołani do ustawicznego postępu, wiedzeni szczerem i czynnym pragnieniem coraz lepszemu poznawania wartości, które prawo Boże chroni i rozwija, oraz prostą i szlachetną wolą kierowania się nimi w konkretnych decyzjach. Nie mogą jednak patrzeć na prawo tylko jako na czysty ideał osiągalny w przyszłości, lecz powinni traktować je jako nakaz Chrystusa do wytrwałego przezwyciężania trudności. A zatem «tego, co nazywa się *prawem stopniowości* nie można utożsamiać ze *stopniowością prawa*, jak gdyby w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji. Wszyscy małżonkowie są powołani do świętości w małżeństwie według woli Boga, a to powołanie realizuje się w miarę, jak osoba ludzka potrafi odpowiedzieć na przykazanie Boże, ożywiona spokojną ufnością w łaskę Bożą i we własną wolę». Tak samo sprawą pedagogii Kościoła jest, by małżonkowie przede wszystkim jasno uznali naukę zawartą w Encyklice *Humanae vitae*, jako normatywną dla ich życia płciowego i szczerze usiłowali stworzyć warunki konieczne dla zachowania tych zasad”. (Jan Paweł II 1981, 34).

się z Bożą mądrością i miłością wyrażonymi w prawie moralnym, akceptuje porządek stworzenia i otwiera się na pomoc nadprzyrodzoną.

Chrześcijanie są wezwani nie tylko do unikania zła, ale przede wszystkim do czynienia dobra. Są przecież powołani do świętości. To powołanie powinno przyświecać im w codziennych zmaganiach przekraczania siebie i własnych ograniczeń – pojawiających się także na polu seksualności. Bywa, że wielu chrześcijan szuka dziś porady wśród opinii pochodzących z zsekularyzowanego świata. Tymczasem, jak przypomina św. Paweł, osoby wierzące nie mają brać wzoru z tego świata, lecz przemieniać się w myśleniu, szukając woli Bożej (por. Rz 12,3). Powołaniem chrześcijanina jest dążenie do świętości, a jej osiągnięcie jest możliwe z pomocą Bożej łaski, czyli tej przychylności Boga, który znając ludzkie niedomagania, lęki, obawy, wychodzi ku ludziom w swoim Synu. W Nim przywraca człowiekowi Boże dzieciństwo i miarę moralnych możliwości aż po heroiczną miłość. Nie od wszystkich Bóg zażąda heroizmu oddania życia, ale nie wymaga ponad miarę, gdy wzywa do czystości tych, których miłuje. Nie można zapominać, że Bóg zawsze umacnia człowieka do tego, czego od niego oczekuje.

NATURAL REGULATION OF CONCEPTION AS AN EXPRESSION OF RESPONSIBLE PARENTHOOD. INTERDISCIPLINARY ARGUMENTATION OF FATHER KAROL MEISSNER IN *THE MEMORIAL KRAKOWSKI*

SUMMARY

The article is dedicated to the arguments of father Karol Meissner in favor of promoting the natural regulation of conception in the context of preparations for the publication of the encyclical *Humanae vitae*. This argumentation was presented in a document known as the *Memorial Krakowski*. It contains various texts written on the initiative of Karol Wojtyła by the Krakow theologians, ethics and doctors. The *Memorial Krakowski* has not lost his relevance today. The value of this document is its personalistic approach and interdisciplinarity. *Memorial* not only critically refers to contraception, but also promotes as an alternative natural regulation of conception supported by the theological, ethical and medical arguments cited in the document.

Keywords: contraception, *Memorial Krakowski*, natural regulation of conception

Słowa kluczowe: antykoncepcja, *Memorial Krakowski*, naturalna regulacja poczęć

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Meissner, Karol. 2012a. Droga rozwiązania problemu odpowiedzialnego rodzicielstwa. W: *Memorial Krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego (Kraków 1968) oraz Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae” (Kraków 1969)*, red. Barbara Sadowska, 51-62. Poznań: BONAMI.
- Meissner, Karol. 2012b. Odpowiedzialne rodzicielstwo. W: *Memorial Krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego (Kraków 1968) oraz Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae” (Kraków 1969)*, red. Barbara Sadowska, 34-50. Poznań: BONAMI.

Opracowania

- Dziuba, Andrzej Franciszek. 1999. Drogi powstania i recepcji *Humanae vitae*. W: *Człowiek. Miłość. Rodzina. Humanae vitae po 30 latach*, red. Janusz Nagórny, Krzysztof Jeżyna, 17-83. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Gałuszka, Paweł Stanisław. 2018. *Karol Wojtyła i „Humanae vitae”*. Wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI. Warszawa: Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego.
- Kupczak, Jarosław. 2013. *Teologiczna semantyka płci*. Kraków: WAM.
- Mielec, Bogusław. 2013. Polskie tło encykliki *Humanae vitae*. W: *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. Andrzej Muszala, Tomasz Kraj, Patrycja Zielonka-Rduch, 87-106. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Semen, Yves. 2008. *Seksualność według Jana Pawła II*, tłum. Zofia Denkowska, Jakub Urbaniak. Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha.

Magisterium Kościoła:

- Franciszek. 2016. *Adhortacja „Amoris laetitia”*.
- Franciszek. 2018. *Adhortacja „Gaudete et exultate”*.
- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja „Familiaris consortio”*.
- Jan Paweł II. 1983. *Chrześcijańskie powołanie małżonków może wymagać także heroizmu*.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.
- Paweł VI. 1968. *Encyklika „Humanae vitae”*.
- Pius XII. 1951. *Przemówienie do uczestniczek Kongresu Włoskiej Katolickiej Unii Położnych*.
- Pius XII. 1952. *Przemówienie do uczestniczek Kongresu Światowej Unii Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży Żeńskiej*.

Maciej Olczyk – kapłan, dr hab. nauk teologicznych, specjalista teologii moralnej, profesor uczelni w Zakładzie Teologii Systematycznej w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kontakt: donmatti@amu.edu.pl

MIKOŁAJ GĘBKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Wokół początku i końca ludzkiego życia. Refleksja nad stosunkiem Polaków do wybranych kwestii bioetycznych z zakresu nauczania Kościoła katolickiego w świetle badań opinii społecznej

Wprowadzenie

W badaniach opinii społecznej podejmowana jest zróżnicowana problematyka – można tu wymienić chociażby preferencje polityczne społeczeństwa, oceny sytuacji (np. społeczno-gospodarczej), oceny polityków oraz różnego rodzaju instytucji, kwestię zadowolenia z życia, wreszcie problemy bieżące, które w danym momencie wywołują szczególny oddźwięk społeczny (ostatnio związane z pandemią COVID-19, a w tym np. z edukacją zdalną) itd. W ramach tej szerokiej problematyki badawczej pojawiają się od czasu do czasu również kwestie etyczne, związane z oceną dopuszczalności określonych zjawisk, zdarzeń czy czynów. W tej kategorii mieszczą się również zagadnienia dotyczące newralgicznych momentów ludzkiego życia – jego początku i końca.

Celem niniejszego opracowania był przede wszystkim przegląd wyników badań opinii społecznej¹ przeprowadzonych w okresie ostatnich kilkunastu lat, a dotyczących wybranych kwestii związanych z początkiem i końcem życia. Można przywoływać mniej lub bardziej rozbudowane listy takich problemów, jednakże w dalszej części tekstu uwaga autora została ograniczona do czterech zagadnień, które z większą częstotliwością ujmowane były w ba-

¹ Zakup części pełnych raportów z badań został sfinansowany ze środków na utrzymanie potencjału badawczego (statutowa) – projekt S/P-B063.

daniach dwóch ośrodków badawczych w Polsce (głównie CBOS, ale także OBOP i jego następców), a mianowicie: aborcji, sztucznego zapłodnienia (*in vitro*), antykoncepcji i eutanazji, z których każde mogłoby stanowić przedmiot osobnego opracowania². Na zakończenie przedstawiono kilka wniosków płynących z zaprezentowanych wyników badań. Pomimo, że refleksje te były już wcześniej artykułowane, to w obliczu wspomnianych wyników i możliwych kierunków przemian opinii społecznej w zakresie przywołanych zjawisk, należy je potraktować jako ważne kwestie do dalszej dyskusji i poszukiwań badawczych.

Każdy ze wspomnianych problemów jest na swój sposób zjawiskiem złożonym, wieloaspektowym. Możliwy jest ich ogląd np. pod kątem prawnej dopuszczalności (niektóre są obecnie w Polsce całkowicie zakazane, inne są przez prawo dopuszczane/zakazywane w określonym zakresie, jeszcze inne są z punktu widzenia prawa obojętne. W przypadku aborcji zróżnicowane mogą być chociażby przesłanki jej dokonywania, dozwolone bądź zakazane przez prawo; w przypadku sztucznego zapłodnienia można z kolei różnicować grupę, która uczestniczy w procedurze (inaczej mówiąc – dla kogo jest ona dopuszczalna, a dla kogo nie). Można na wspomniane kwestie spojrzeć również pod kątem ich zakresu pojęciowego – jak np. jest to w przypadku eutanazji – jakie zdarzenia lub czyny są albo były włączane w jej obręb bądź z niego wyłączone (np. eutanazja a zakończenie uporczywej terapii) (por. np. Rabiega 2006; Machinek 2011; Zawadka i Balicki 2015).

Przywołane problemy są poddawane ocenie moralnej przez naukę Kościoła katolickiego, który w licznych dokumentach uznaje je za niedopuszczalne, czy to określając je jako zbrodnie przeciwko życiu, które w dzisiejszym świecie „tracą stopniowo charakter «przestępstwa» i w paradoksalny sposób zyskują status «prawa»” (Jan Paweł II 1995, 11) (eutanazja, aborcja), czy wskazując na zagrożenie nierozzerwalności prokreacyjnego i więziotwórczego charakteru aktu małżeńskiego (antykoncepcja, *in vitro*) (por. Sobór Watykański II 1965; Paweł VI 1968; Kongregacja Nauki Wiary 1974; 1980; 1987; Jan Paweł II 1981; 1994; 1995; Franciszek 2016). Ze względu na charakter niniejszego opracowania nie było tutaj możliwości przeprowadzenia szczegółowych analiz poszczególnych kwestii, trzeba jednak pamiętać, że każda z nich – jako przedmiot wspomnianej oceny – jest zjawiskiem skomplikowanym, zniuansowanym (jak chociażby w sytuacji, kiedy życie bądź zdrowie matki ratowane jest kosztem życia dziecka, gdzie śmierć dziecka jest jedynie skutkiem ubocznym, a nie pierwotnym), niemniej, jako punkt odniesienia dla dalszej analizy opinii Polaków wyrażanych w badaniach opinii społecznej przyjęto, że Kościół, uznając świętość życia od poczęcia do naturalnej śmierci, zasadniczo

² W przypadku aborcji – por. np. Gębka 2018.

ich nie dopuszcza (nawet jeśli jest to do pewnego stopnia uproszczone twierdzenie).

1. Uwagi metodologiczne

W analizie został uwypuklony sposób oceniania dopuszczalności poszczególnych zjawisk bądź ich węższych aspektów przez: 1) ogół respondentów; 2) osoby deklarujące praktyki religijne raz w tygodniu oraz 3) osoby deklarujące praktyki religijne częściej niż raz w tygodniu (osoby deklarujące praktyki nieregularne, sporadyczne czy w ogóle niepraktykujące nie były tutaj brane pod uwagę). Jakkolwiek w badaniach nie zostały wyodrębnione poszczególne wyznania chrześcijańskie czy różne religie w ogóle, to ze względu na strukturę religijną Polski³ i charakter badań (próba ogólnopolska) przyjęto, w pewnym uproszczeniu, że kiedy mowa była o praktykach religijnych, to chodziło o praktyki rzymskokatolickie. Deklarację praktyk można uznać za swego rodzaju wskaźnik religijności (por. np. CBOS 2010b, 4). Osoby deklarujące praktyki przynajmniej raz w tygodniu można potraktować jako religijne, w przynajmniej przeciętnym stopniu (wywiązujące się z obowiązku uczestnictwa w niedzielnej mszy – zostały dalej nazwane przeciętnie religijnymi; przez CBOS zostały uznane za trzon Kościoła (por. CBOS 2015a)), natomiast osoby deklarujące praktyki religijne częściej niż raz w tygodniu (wykraczające poza obowiązek mszy niedzielnej) – określono dalej jako bardziej religijne.

Przed zaprezentowaniem i omówieniem wyników badań, trzeba zwrócić uwagę na kilka kwestii metodologicznych:

- badanie opinii społecznej można uznać za swego rodzaju „fotografię” rzeczywistości społecznej w danym momencie – ale taka „fotografia” czasem może być zniekształcona, dlatego bardziej adekwatnym, dającym pełniejszy obraz zjawiska, jest zestawienie kilku „fotografii” (wyników różnych badań); trzeba jednak zaznaczyć, że analizowane tutaj badania nie były prowadzone regularnie, w związku z czym odstęp między nimi był zróżnicowany – od kilku miesięcy do kilku lat;
- zestawy pytań nie były w poszczególnych badaniach jednakowe (nie każda kwestia szczegółowa pojawiała się w każdym badaniu dotyczącym danego zjawiska), dlatego zbiory badań użyte w przypadku analizy poszczególnych zagadnień szczegółowych danego zjawiska nie były identyczne;

³ Według KAI 91,9% Polaków deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego (*Kościół w Polsce 2021*), w latach wcześniejszych odsetek ten był wyższy – w roku 2005 było to np. 95% (CBOS 2005c).

czasem też określone problemy były w części badań ujmowane łącznie w jednym pytaniu, z kolei w innych były rozdzielone na odrębne pytania;

- pewien problem stanowiła swoista wybiórczość prezentacji danych w raportach (np. podawano odpowiedzi pokazujące aprobatę dla danego zjawiska, ale pozostałe odpowiedzi były pomijane) czy w tabelach aneksowych (wyniki dotyczące niektórych kwestii były dostępne w rozbiciu na różne kategorie respondentów (np. płeć czy wiek), w przypadku innych – dostępne były tylko wyniki dla ogółu respondentów);
- ze względu na fakt, że w wybranych raportach przedstawione były wyłącznie wyniki pokazujące ogólnie akceptację bądź odrzucenie danego zjawiska, w przypadku innych raportów, gdzie odpowiedzi pokazujące odpowiednio akceptację lub odrzucenie rozbite zostały jeszcze na odpowiedzi silniejsze i słabsze (np. „zdecydowanie tak” i „raczej tak”), w niniejszym opracowaniu ujęto je łącznie;
- w prezentacji opinii ogółu respondentów przedstawione zostały na wykresach odpowiedzi wskazujące na aprobatę danego zjawiska (co można uznać za opinie sprzeczne z nauczaniem Kościoła), dezaprobatę danego zjawiska (co można uznać z kolei za opinie zgodne z nauczaniem Kościoła) oraz odpowiedzi, które nie zdradzały stanowiska respondenta (np. „trudno powiedzieć”); w przypadku porównań odpowiedzi ogółu respondentów oraz respondentów przeciętnie i bardziej religijnych zostały porównane odpowiedzi pokazujące aprobatę w stosunku do analizowanych zjawisk (a więc stojące w opozycji do nauczania Kościoła); takie podejście było uzasadnione między innymi faktem, że w raportach najpełniejsze dane dotyczyły właśnie aprobaty (inne odpowiedzi były niekiedy pomijane);
- daty na wykresach były na ogół datami publikacji raportu, a nie samych badań, które mogły pochodzić z miesiąca poprzedzającego publikację, jednakże gdy wyniki jednego badania były zawarte w raporcie z któregoś z następnych badań, wówczas podano datę samego badania.

Niezależnie od powyższych uwag i zastrzeżeń dostępne w raportach dane pozwoliły uchwycić kształtujące się na przestrzeni kilkudziesięciu już lat stanowisko Polaków w odniesieniu do aborcji, sztucznego zapłodnienia, antykoncepcji i eutanazji.

2. Przegląd badań opinii społecznej

2.1. Aborcja

Z przywołanych kwestii bioetycznych w badaniach opinii społecznej najczęściej pojawiała się aborcja, jednakże ze względu na sposób zadawania py-

tań do analizy porównawczej posłużyły wyniki zawarte tylko w części raportów⁴. Dodatkowo w przypadku tego zjawiska analizę podzielono ze względu na różne przesłanki jej dokonywania.

Rozpoczynając prezentację od przesłanek, których polskie prawo nie dopuszcza – a więc w sytuacji, kiedy kobieta nie chce mieć dzieci (co można w zasadzie uznać za odpowiednik pytania o dopuszczalność aborcji „na życzenie”) oraz w sytuacji, kiedy przyczyną aborcji jest trudna sytuacja materialna lub osobista kobiety, można zauważyć, że:

- w pierwszym przypadku (wykres 1) zdecydowana większość respondentów była przeciwna (najwięcej w maju i październiku 2016 r. – 78%), choć w ostatnich badaniach zauważalny był nieznaczny spadek dezaprobaty;
- w przypadku sytuacji materialnej oraz osobistej (tu przykład łącznego i rozdzielnego ujmowania wybranych kwestii w badaniach, wykres 2) wyraźnie dało się zauważyć, że o ile w latach 90. przeważali zwolennicy dopuszczalności aborcji, o tyle w wieku XXI wystąpił bardzo wyraźny wzrost odsetka opinii przeciwnych dopuszczalności aborcji z tych przesłanek (najwięcej w maju 2016 r. – 80% w przypadku sytuacji osobistej i 77% w przypadku sytuacji materialnej), choć w ostatnich badaniach znów widoczny był ich spadek.

Można przypuszczać, że w obu przypadkach prawdopodobnie zauważalne jest odwrócenie obserwowanej dotychczas tendencji wzrostowej, jeśli chodzi o dezaprobatę wobec aborcji.

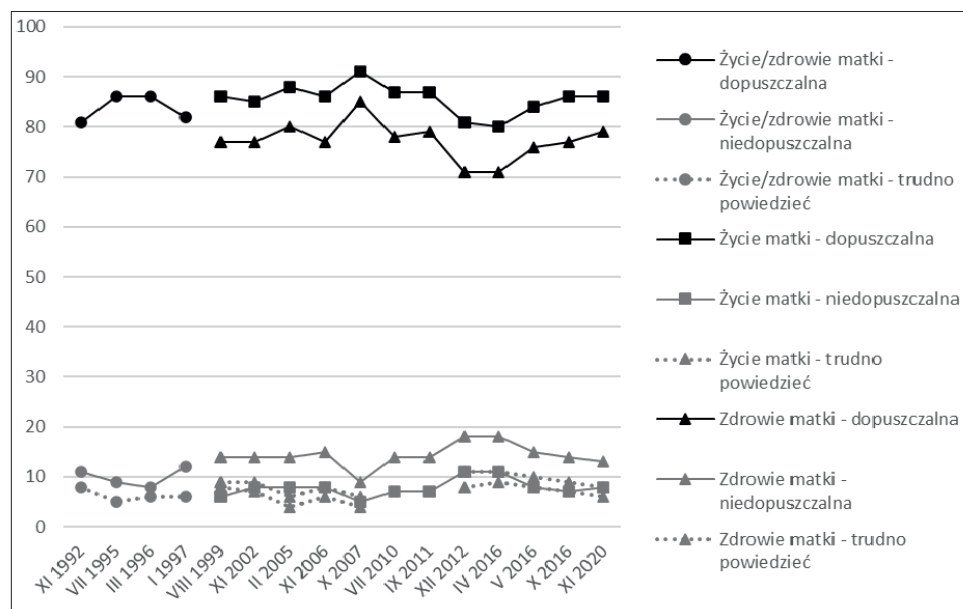
Z rezerwą należy podchodzić do wyników badań z roku 2006, które – jak zauważył CBOS – mogły zostać zniekształcone przez fakt, że część wywiadów badania podjętego w kontekście próby wprowadzenia zapisu o ochronie życia do konstytucji została przeprowadzona po opublikowaniu apelu abp. Józefa Michalika do parlamentarzystów o wprowadzenie takiego zapisu. Mogło to spowodować nieszczerłość respondentów odpowiadających później, a obawiających się wyrażenia opinii niezgodnej ze stanowiskiem Kościoła (por. CBOS 2006; Gębka 2018). W roku 2016 zdarzyła się podobna sytuacja, kiedy podczas realizacji badań odczytany został w kościołach list Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie aborcji, lecz w tym przypadku zdaniem CBOS zasadniczo nie wpłynęło to na wyniki (CBOS 2016a), dlatego można sądzić, że obecnie – gdyby doszło znów do podobnej sytuacji – to odchylenie zbliżone do tego z roku 2006 nie byłoby zauważalne.

⁴ Aborcja była przedmiotem analiz w przynajmniej 50 badaniach przeprowadzonych w latach 1989-2020 przez 2 ośrodki badawcze: CBOS i OBOP (lub jego następców). W analizach wykorzystano wyniki z 21 raportów z lat 1992-2020. Zestawienie raportów w tabeli 1 w aneksie. O stosunku ogółu respondentów do aborcji – por. Gębka 2018; w obecnych analizach zostały dodane najnowsze wyniki badań z roku 2020.

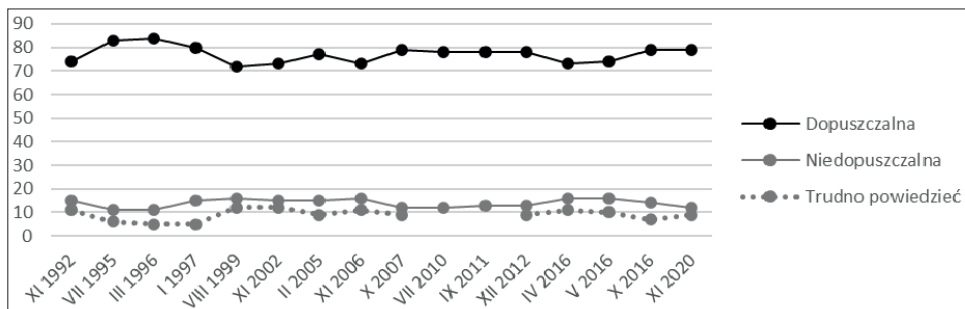
a więc sytuacji, gdy ciąża zagraża życiu lub zdrowiu matki, a także jest skutkiem czynu zakazanego (trzeba pamiętać, że nie chodzi wyłącznie o gwałt), to w przypadku tych przesłanek zdecydowana większość respondentów dopuszczała możliwość aborcji (nie mniej niż 70%, por. wykresy 3 i 4). Wreszcie jeśli chodzi o ostatnią przesłankę ustawową (legalną do roku 2020) – duże prawdopodobieństwo wad lub chorób płodu, to tutaj wprawdzie aborcję dopuszczał nieco mniejszy odsetek respondentów, ale mimo wszystko było to co najmniej 53%.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że w ostatnim z analizowanych badań (CBOS 2020) wątek powyższej przesłanki został rozszerzony, gdyż zadano respondentom trzy bardziej precyzyjne pytania o dopuszczalność przerywania ciąży w sytuacji:

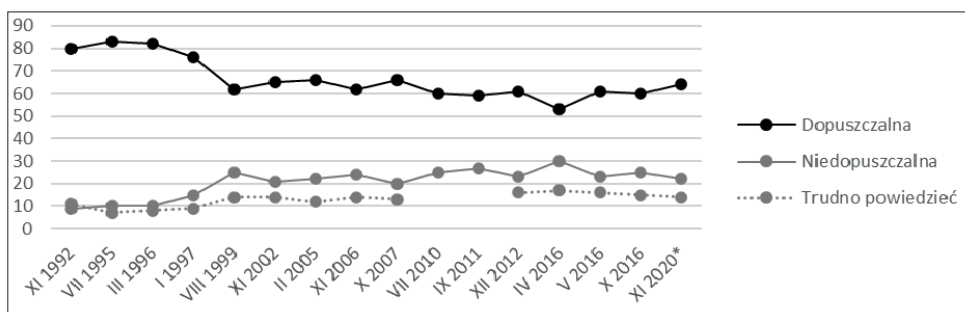
- gdy wiadomo, że dziecko urodzi się upośledzone (odpowiedzi na to pytanie zostały użyte w porównaniu z wcześniejszymi badaniami na wykresie 6 – dopuszczane przez 64% respondentów);
- gdy z badań prenatalnych wynika, że płód ma zespół Downa (dopuszczane przez 38% respondentów);
- gdy z badań prenatalnych wynika, że płód obarczony jest nieuleczalną chorobą prowadzącą do śmierci (dopuszczane przez 75% respondentów).



Wykres 3. Dopuszczalność aborcji w sytuacji zagrożenia życia lub zdrowia matki (w procentach)



Wykres 4. Dopuszczalność aborcji w sytuacji, kiedy ciąża jest skutkiem czynu zakazanego (w procentach)



Wykres 5. Dopuszczalność aborcji w przypadku dużego prawdopodobieństwa wad lub chorób płodu (w procentach)⁶

Z kolei przyglądając się odpowiedziom osób przeciętnie i bardziej religijnych (w oparciu o maksymalnie 6 badań z lat 1999-2020, wykresy 6-12), można zauważyć, że jeśli chodzi o aprobatę poszczególnych aspektów aborcji (a więc stanowisko sprzeczne z nauczaniem Kościoła), to w przypadku aborcji z przesłanek ustawowych wyniki uzyskane wśród osób przeciętnie religijnych były bardzo zbliżone do wyników ogółu respondentów (były tylko nieznacznie niższe) – aborcję w analizowanych badaniach dopuszczało odpowiednio:

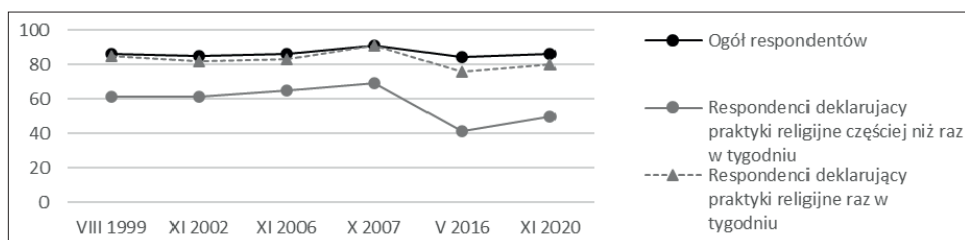
- ze względu na zagrożenie życia matki – do 91% respondentów z tej kategorii (w roku 2007), na ogół 4 na 5;
- ze względu na zagrożenie zdrowia matki i pochodzenie ciąży z czynu zakazanego – nie mniej niż 2 na 3 respondentów;

⁶ Na wykresie gwiazdką oznaczono badanie, w przypadku którego wybrano do porównań 1 z 3 pytań.

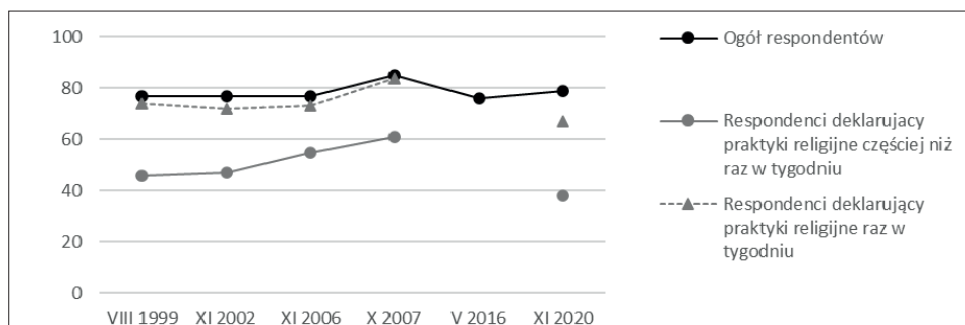
- wreszcie ze względu na duże prawdopodobieństwo wad/chorób płodu – na ogół połowa i więcej respondentów z tej kategorii (do 64% w roku 2007, choć w ostatnich 2 badaniach było to poniżej 50%, w tym w roku 2020 – 44%).

Z kolei w przypadku respondentów bardziej religijnych odsetki były tutaj niższe, ale mimo tego dopuszczało aborcję:

- przynajmniej połowa (najwięcej – 69% w roku 2007) respondentów w przypadku zagrożenia życia matki;
- od 38% do 61% respondentów w przypadku zagrożenia zdrowia matki;
- od 21% do 44% respondentów w przypadku, gdy ciąża jest skutkiem czynu zakazanego;
- przynajmniej co piąty w przypadku prawdopodobieństwa wad lub chorób płodu.



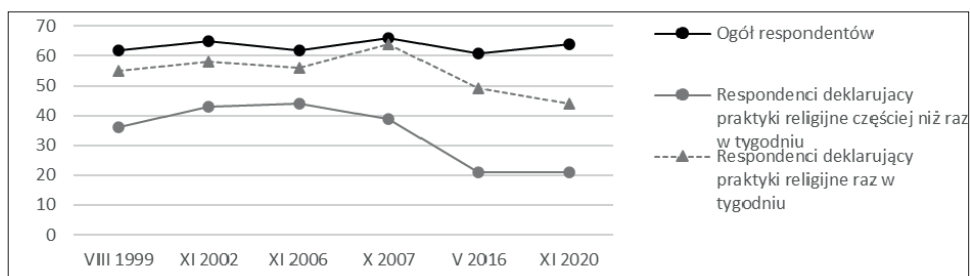
Wykres 6. Dopuszczalność aborcji w sytuacji zagrożenia życia matki – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)



Wykres 7. Dopuszczalność aborcji w sytuacji zagrożenia zdrowia matki – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

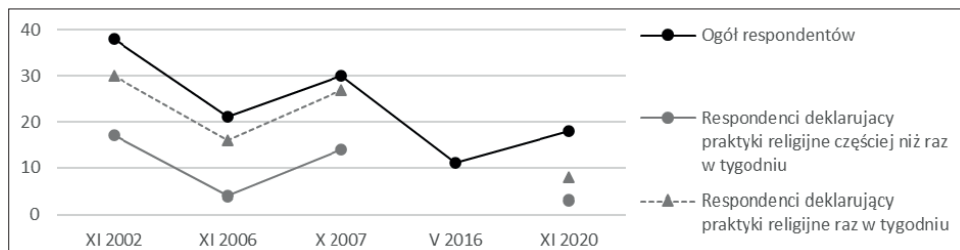


Wykres 8. Dopuszczalność aborcji w sytuacji, kiedy ciąża jest skutkiem czynu zakazanego – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

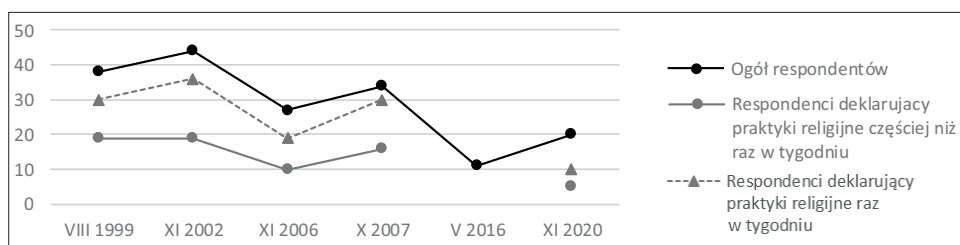


Wykres 9. Dopuszczalność aborcji ze względu na wady lub choroby płodu – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

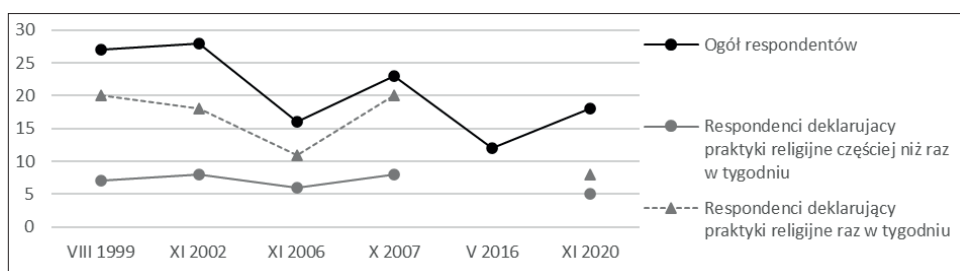
W przypadku przesłanek „społeczno-ekonomicznych” (wykresy 10 i 11) oraz braku woli, żeby mieć dzieci (wykres 12), akceptacja dla dopuszczalności aborcji była niższa (tak jak wśród ogółu respondentów), choć wśród respondentów przeciętnie religijnych aborcję w przypadku trudnej sytuacji osobistej lub materialnej dopuszczał w niektórych badaniach mniej więcej 1 na 3 respondentów, a w sytuacji, gdy kobieta nie chce mieć dzieci – w niektórych badaniach dopuszczał co piąty respondent (niemniej, w przypadku wszystkich 3 przesłanek w badaniach z roku 2020 odsetki były najniższe z wszystkich dostępnych badań). Z kolei wśród respondentów bardziej religijnych aborcję w przypadku trudnej sytuacji osobistej lub materialnej dopuszczał w niektórych badaniach prawie co 5 respondent, natomiast w sytuacji, gdy kobieta nie chce mieć dzieci – wprawdzie mniej niż co dziesiąty, ale i tak w 2 na 5 badań było to 8%.



Wykres 10. Dopuszczalność aborcji ze względu na trudną sytuację osobistą kobiety – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)



Wykres 11. Dopuszczalność aborcji ze względu na trudną sytuację materialną kobiety – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)



Wykres 12. Dopuszczalność aborcji w sytuacji, gdy kobieta nie chce mieć dzieci – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

2.2. Sztuczne zapłodnienie

Drugą z kwestii, poruszanych stosunkowo często w badaniach (ostatnio w roku 2015), była dopuszczalność sztucznego zapłodnienia⁷. Była ona analizowana przede wszystkim pod kątem dopuszczalności w przypadku małżeństw (we wszystkich badaniach), ale od roku 2009 uwzględnione zostały również związki nieformalne oraz kobiety samotne (singielki), co można uzasadnić rozerwaniem związku między małżeństwem i prokreacją w świadomości społecznej. W niektórych badaniach pytano również o gotowość respondentów do skorzystania ze sztucznego zapłodnienia oraz o stosunek do kwestii wytwarzania embrionów nadliczbowych.

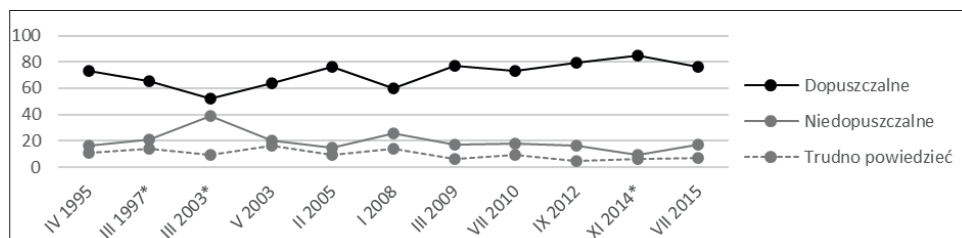
Trzeba w tym miejscu wskazać na kontekst, w jakim były stawiane pytania o dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku niektórych z przywoływanych badań, miał on bowiem znaczenie dla uzyskanych wyników. W przypadku badań z 2003 r. pytanie o *in vitro* było częścią badań dotyczących bardziej kontrowersyjnego zagadnienia – klonowania (negatywnie ocenianego przez respondentów), można więc przyjąć, że nastawienie do klonowania przełożyło się w jakimś stopniu w tym badaniu na stosunek do sztucznego zapłodnienia (por. CBOS 2003c)⁸. Badanie z roku 2014 odbiegało również nieco od pozostałych, gdyż respondentów pytano o szereg różnych zachowań, które są uznawane za kontrowersyjne (np. o zabieg *in vitro* w przypadku małżeństwa, surogację matki na rzecz córki, ale też o nagie opalanie się na jednej plaży kobiet i mężczyzn), przy czym o każdą z badanych kwestii pytano w dwojaki sposób – czy ludzie mają prawo do takiego zachowania oraz czy respondenci uważają to zachowanie za właściwe, przy czym na potrzeby obecnych analiz przyjęto odpowiedzi na pytanie o prawo do danego zachowania. Trzeba zaznaczyć, że respondenci w przypadku sztucznego zapłodnienia nieco częściej przyznawali prawo do skorzystania z zabiegu (85% za i 9% przeciw), niż uznawali to za właściwe (79% – właściwe, 14% – niewłaściwe) (por. CBOS 2014a).

Jeśli chodzi o dopuszczalność sztucznego zapłodnienia, to spotykało się ono z największą akceptacją w przypadku małżonków, którzy nie mogą mieć dzieci (wykres 13) – akceptowała je zdecydowana większość respondentów (od 52% do 85%), przy czym do wyniku z marca 2003 r. trzeba podchodzić z rezerwą. Ponad połowa respondentów (do 62%) dopuszczała sztuczne zapłodnienie w przypadku związków nieformalnych (wykres 14). Z kolei w przypadku samotnych kobiet (wykres 15) poziom akceptacji był nieco niż-

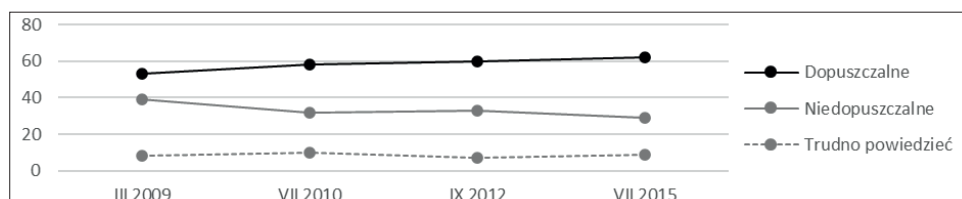
⁷ Kwestia sztucznego zapłodnienia pojawiła się w co najmniej 11 badaniach CBOS z lat 1995-2015. Zestawienie raportów w tabeli 2 w aneksie.

⁸ Dość niski poziom akceptacji dla *in vitro* uzyskano także w badaniach dotyczących klonowania z roku 1997 (por. CBOS 2003c).

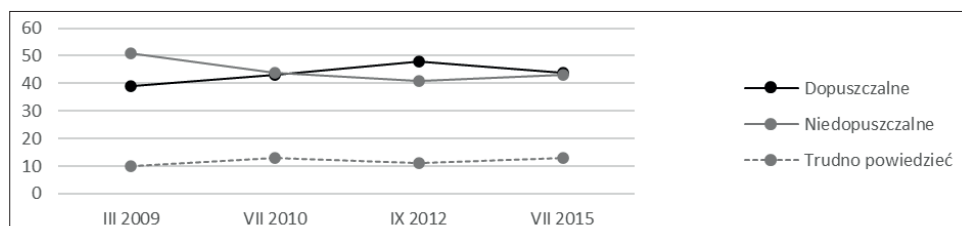
szy, jednak zbliżał się do poziomu 50% (a w przypadku 2 ostatnich badań przeważały odpowiedzi wskazujące na akceptację).



Wykres 13. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku małżeństw, które nie mogą mieć dzieci (w procentach)⁹



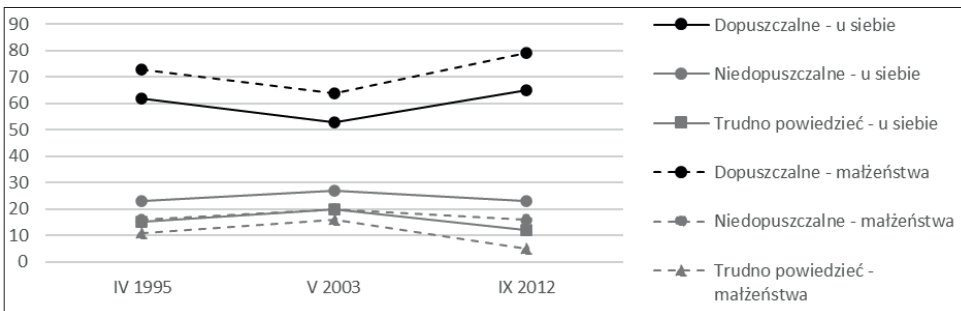
Wykres 14. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku związków nieformalnych (w procentach)



Wykres 15. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku samotnych kobiet (w procentach)

⁹ Na wykresie gwiazdką zaznaczono opisane wcześniej badania, które nieco odbiegają od pozostałych badań dotyczących sztucznego zapłodnienia.

W przypadku pytania o to, czy respondenci sami byliby skłonni skorzystać ze sztucznego zapłodnienia, ponad połowa respondentów (najwięcej w roku 2012 – 65%) udzieliła odpowiedzi pozytywnej, niemniej porównując te wyniki z akceptacją dla dopuszczalności sztucznego zapłodnienia w przypadku małżeństw, które nie mogą mieć dzieci, było to od 11% do 14% mniej odpowiedzi pozytywnych – dopuszczanie w ogóle nie musi oznaczać dopuszczania również w swoim przypadku. Trzeba jednak pamiętać, że znaczenie mógł mieć tutaj wiek – bowiem o ile w przypadku respondentów z grup wiekowych 18-24 i 25-34 lata odsetek odpowiedzi pozytywnych w poszczególnych badaniach oscylował wokół 70%, o tyle np. w przypadku respondentów w wieku 65 i więcej lat (dla których kwestia skorzystania ze sztucznego zapłodnienia wydaje się raczej czysto teoretyczną), odsetek odpowiedzi pozytywnych wahał się w przedziale 27-41%.

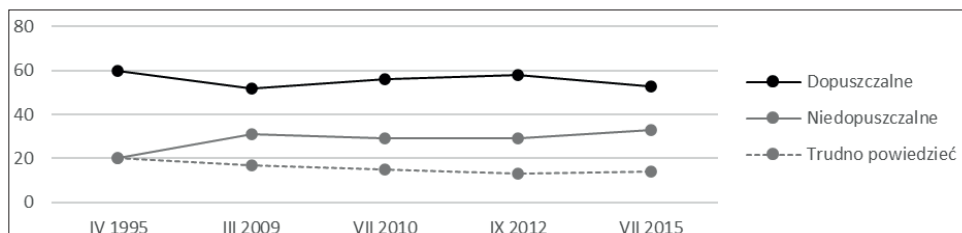


Wykres 16. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku małżeństw, które nie mogą mieć dzieci a dopuszczalność sztucznego zapłodnienia u siebie (w procentach)

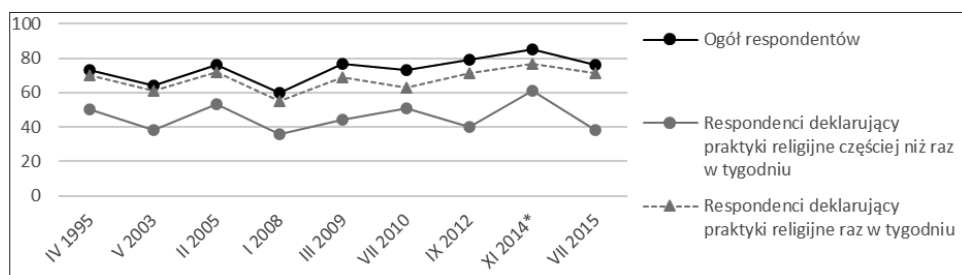
Wreszcie jeśli chodzi o kwestię embrionów nadliczbowych i ich zamrażania (wykres 17), to ponad połowa respondentów skłonna była dopuszczać takie rozwiązanie (w zależności od badania 52-60%).

Przyglądając się zestawieniu odpowiedzi ogółu respondentów z odpowiedziami respondentów przeciętnie i bardziej religijnych (wykresy 18-20), widać, że odpowiedzi osób przeciętnie religijnych były w zasadzie zbliżone do odpowiedzi ogółu respondentów, na nieco tylko niższym poziomie. W przypadku małżeństw, które nie mogą mieć dzieci, sztuczne zapłodnienie dopuszczało w zależności od badania od 55% do 77% respondentów z tej kategorii, w przypadku związków nieformalnych – do 50%, a w przypadku kobiet samotnych – do 39%. Jeśli chodzi o osoby bardziej religijne, to w tej kategorii odsetki były niższe, ale

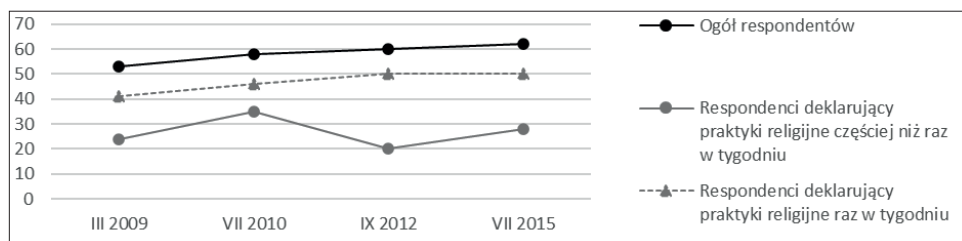
i tak sztuczne zapłodnienie w przypadku małżeństw dopuszczają w zależności od badania od 38% do 61% respondentów, w przypadku związków nieformalnych – do 35% badanych, a w przypadku kobiet samotnych – do 25% badanych.



Wykres 17. Dopuszczalność wytwarzania nadliczbowych zarodków (w procentach)

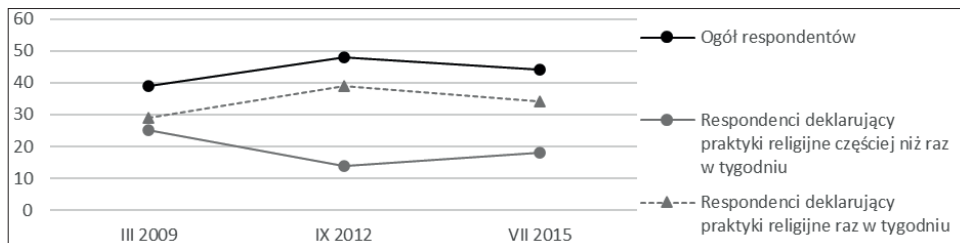


Wykres 18. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku małżeństw, które nie mogą mieć dzieci – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)¹⁰



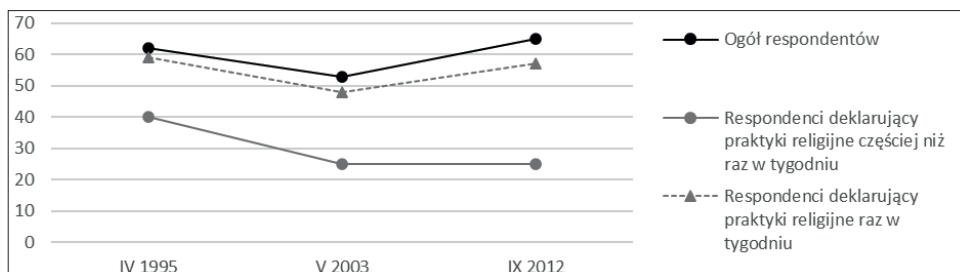
Wykres 19. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku związków nieformalnych – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

¹⁰ Por. uwaga z przypisu 9.



Wykres 20. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku samotnych kobiet – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

Relatywnie wielu respondentów ze wspomnianych dwóch kategorii było skłonnych zaakceptować sztuczne zapłodnienie w swoim przypadku – u osób przeciętnie religijnych była to co najmniej połowa respondentów, a u bardziej religijnych – przynajmniej co czwarty.

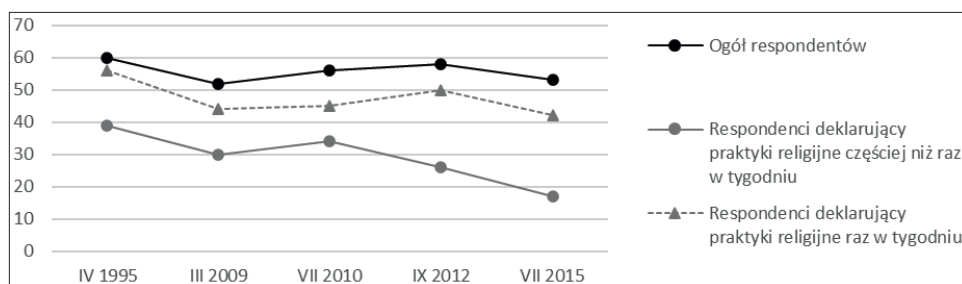


Wykres 21. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia u siebie – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

Również jeśli chodzi o kwestię embrionów nadliczbowych, to dopuszczało je nie mniej niż 42% respondentów przeciętnie religijnych (w jednym z badań ponad połowa), natomiast w przypadku bardziej religijnych wprowadzić tendencję można uznać za spadkową i w ostatnim z analizowanych badań było to 17% (a więc prawie co piąty respondent), niemniej w roku 1995 było to 39% (wykres 22).

W kontekście rozważań nad sztucznym zapłodnieniem warto zwrócić uwagę na znamienne wyniki, jakie uzyskano w roku 2010 (CBOS 2010b). Pytano wówczas respondentów o to, jaki jest stosunek Kościoła katolickiego do stosowania zapłodnienia *in vitro*. 85% respondentów prawidłowo wskazało, że Kościół je

potępia. Jednak kiedy respondenci oceniali, czy popełniają grzech: 1) lekarze wykonujący zabieg *in vitro*, 2) kobiety temu zabiegowi się poddające, 3) politycy stanowiący prawo dotyczące sztucznego zapłodnienia, 4) osoby popierające takie prawo – to ponad 2/3 z nich uznało, że wymienione osoby nie popełniają grzechu. Warto zauważyć, że wśród respondentów bardziej religijnych odsetki odpowiedzi o popełnianiu bądź nie popełnianiu grzechu przez kobiety i polityków były praktycznie równe (43% uznało, że kobieta poddająca się zabiegowi popełnia grzech, 41% – że grzechu nie popełnia; w przypadku polityków stanowiących prawo związane z *in vitro* było to odpowiednio 41% i 40%).



Wykres 22. Dopuszczalność wytwarzania nadliczbowych zarodków – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

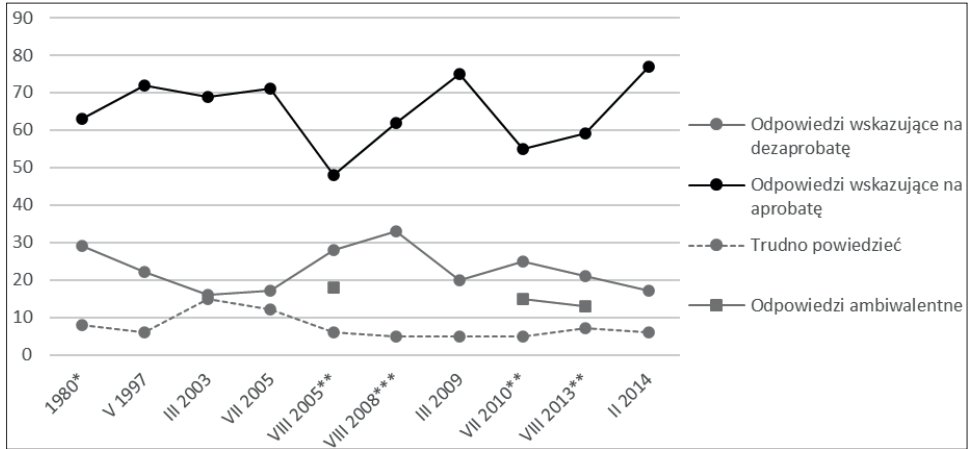
2.3. Antykoncepcja

Kolejna kwestia, mniej rozbudowana jeśli chodzi o aspekty brane pod uwagę w badaniach, to antykoncepcja¹¹, w przypadku której trzeba jednak zwrócić uwagę na dość zróżnicowany sposób formułowania pytań (pojawiają się pytania o potępienie stosowania antykoncepcji, są pytania o ocenę, czy to coś dobrego czy złego, czy jest dopuszczalna, czy nie, a w niektórych badaniach odpowiedzi udzielane były na skali liczbowej, co pozwala na udzielenie odpowiedzi ambiwalentnej).

Niezależnie jednak od sposobu sformułowania pytania i proponowanej formy odpowiedzi zdecydowanie ponad połowa respondentów (tylko raz było to 48%, a więc prawie połowa) dopuszczała stosowanie antykoncepcji, przy czym w ostatnim z dostępnych badań było to 77%. Jeśli w analizie nie weźmie się pod uwagę badań z pytaniami opartymi na skali, która daje na ogół

¹¹ Wątek antykoncepcji i jej dopuszczalności pojawił się w 10 badaniach, po raz pierwszy już w roku 1980, ostatnio w roku 2014. Zestawienie raportów w tabeli 3 w aneksie.

możliwość wskazania na środku odpowiedzi ambiwalentnych (na wykresie 23 oznaczone dwiema gwiazdkami), wówczas aprobatą nie spadała poniżej 60%.



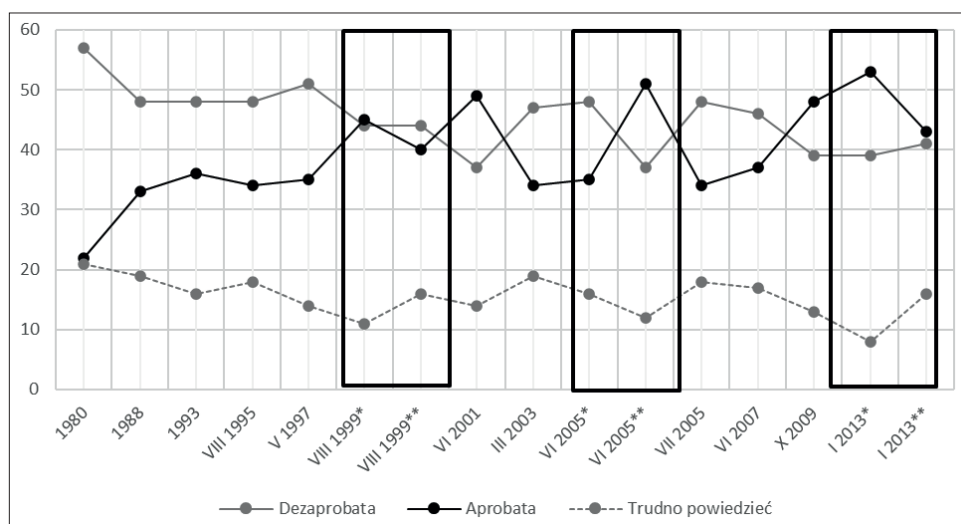
Wykres 23. Dopuszczalność antykoncepcji – z uwzględnieniem badań z pytaniami opartymi na skali liczbowej (w procentach)¹²

W przypadku antykoncepcji mniejsza była możliwość porównania odpowiedzi ogółu respondentów i osób religijnych ze względu na małą liczbę raportów zawierających pełne dane – zaledwie 2 badania CBOS i 1 badanie TNS OBOP, przy czym różniły się one sposobem określenia poziomu zaangażowania religijnego. W przypadku badań CBOS z lat 2009 i 2014 antykoncepcję akceptowało odpowiednio 66% i 76% osób deklarujących praktyki religijne raz w tygodniu oraz odpowiednio 46% i 41% osób deklarujących praktyki częściej niż raz w tygodniu. W badaniu TNS OBOP z roku 2005 jako dobrą oceniali antykoncepcję 66% respondentów, którzy określali się jako wierzący regularnie praktykujący (por. CBOS 2009b; CBOS 2014b; TNS OBOP 2005).

¹² W badaniach z lat 2005, 2010 i 2013 (oznaczone **) respondenci zaznaczali odpowiedzi na skali od 1 do 7, co spowodowało, że odpowiedzi ze środka skali (4) należy uznać za ambiwalentne (jako dodatkowa odpowiedź oprócz „trudno powiedzieć”). W badaniu z roku 2008 (oznaczone ***) respondenci zaznaczali odpowiedzi na skali od 1 do 10, w związku z czym nie miała ona pozycji ambiwalentnej. Wyniki badania z roku 1980 (oznaczone *) zostały zamieszczone w raporcie z roku 1997.

2.4. Eutanazja

Ostatnie z zagadnień to eutanazja¹³, w przypadku której warto odnotować, że w badaniach poruszających ten problem podejmowane były również inne kwestie bioetyczne, które wprawdzie nie są eutanazją, ale bywają z nią kojarzone (chodzi np. o kwestie zaprzestania uporczywej terapii itd.). Dlatego należy doprecyzować, że kiedy jest tu mowa o eutanazji, to przywoływane wyniki dotyczą sytuacji, kiedy lekarz doprowadza do zakończenia życia pacjenta na jego wyraźną prośbę, wyrażoną świadomie – a więc eutanazję czynną dobrowolną (por. np. Zawadka i Balicki 2015); innych możliwości, które mogą mieścić się w ramach pojęcia eutanazja, nie brano pod uwagę. Trzeba też zauważyć, że w trzech badaniach (z lat 1999, 2005, 2013) w zasadzie zadawano po dwa pytania dotyczące tego samego zagadnienia, ale sformułowane w różny sposób – np. w roku 2005 raz zadano pytanie o zakończenie życia osoby dorosłej, ale nie używano nazwy eutanazja, problem przedstawiono opisowo, a raz zadano pytanie po prostu o eutanazję. W przypadku pierwszego pytania, w którym eutanazja nie została wymieniona z nazwy, odpowiedzi wskazujących na aprobatę udzieliło 51% respondentów, gdy pojawiła się nazwa – już tylko 35%.

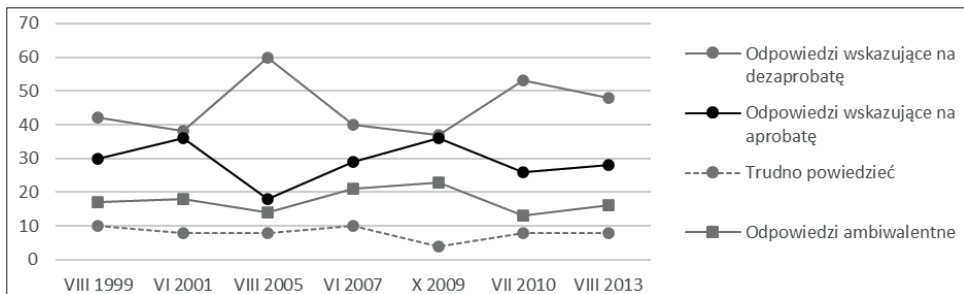


Wykres 24. Dopuszczalność eutanazji (w procentach)¹⁴

¹³ Wątek eutanazji pojawił się w co najmniej 16 badaniach CBOS i OBOP (i jego następców) w latach 1980-2013. Zestawienie raportów w tabeli 4 w aneksie.

¹⁴ Badanie z roku 1999: wyniki dla pytania: „Przedstawię teraz Panu(i) kilka sytuacji dotyczących osób chorych bliskich śmierci, nieuleczalnych, cierpiących. Czy uznał(a)by Pan(i) za dopuszczalne czy też za niedopuszczalne spowodowanie bezbolesnego zakończenia życia, jeśli pacjent

W analizowanych badaniach na dopuszczalność eutanazji wskazywało od 22% do 53% respondentów, przy czym w niektórych badaniach przeważa aprobatą dla eutanazji, w innych – dezaprobatą. W 7 badaniach (wykres 25), w których oprócz tradycyjnej formy odpowiedzi poproszono respondentów również o zaznaczenie odpowiedzi na skali (która dawała możliwość udzielenia odpowiedzi ambiwalentnych), to w przypadku tych pytań zawsze było więcej przeciwników niż zwolenników eutanazji.

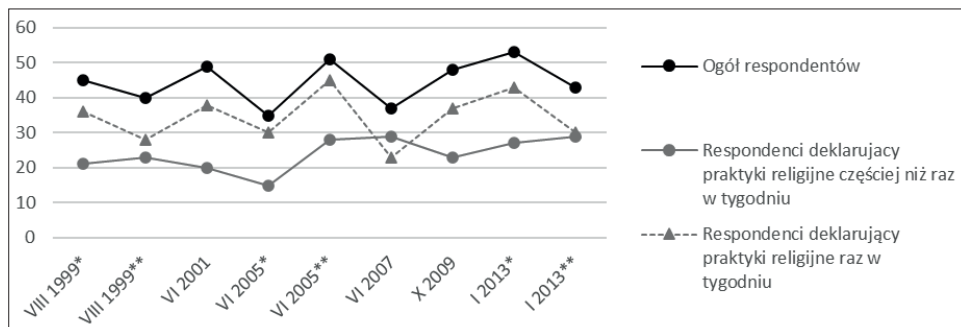


Wykres 25. Dopuszczalność eutanazji – pytania oparte na skali (w procentach)¹⁵

Porównanie odpowiedzi ogółu respondentów oraz osób przeciętnie i bardziej religijnych pokazuje, że również w przypadku eutanazji poziom akceptacji przez respondentów z tych dwóch kategorii był niższy w porównaniu z ogółem respondentów, przy czym w przypadku osób bardziej religijnych można odnotować delikatną tendencję wzrostową, gdzie eutanazję dopuszczał w niektórych badaniach prawie co trzeci respondent.

w takiej sytuacji w pełni świadomie o to prosi, a nie może tego uczynić sam?” oznaczono (*), wyniki dla pytania: „Czy, Pana(i) zdaniem, lekarze powinni spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć?” oznaczono (**) (CBOS 1999b). Badanie z roku 2005: wyniki dla pytania: „Czy, ogólnie rzecz biorąc, popiera czy też nie popiera Pan(i) zjawiska, jakim jest eutanazja?” oznaczono (*), wyniki dla pytania: „Czy, Pana(i) zdaniem, w przypadku osób dorosłych dopuszczalne czy też niedopuszczalne jest podanie silnej dawki leków przyspieszających śmierć chorego w ostatnim stadium nieuleczalnej choroby, jeśli bardzo cierpi i świadomie o to prosi?” oznaczono (**) (CBOS 2005b). Badanie z roku 2013: wyniki dla pytania: „Czy uznał(a)by Pan(i) za dopuszczalne czy też za niedopuszczalne podanie przez lekarza środków przyspieszających śmierć ciężko i nieuleczalnie choremu, cierpiącemu pacjentowi, jeśli jest w pełni świadomy i sam o to prosi?” oznaczono (*), wyniki dla pytania: „Czy, Pana(i) zdaniem, lekarze powinni spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć?” oznaczono (**) (CBOS 2013b).

¹⁵ W badaniach z lat 2005, 2010 i 2013 skala miała 7 punktów (4 oznaczała odpowiedź ambiwalentną), w latach 1999, 2001, 2007 i 2009 – skala miała 10 punktów, za odpowiedź ambiwalentną uznano w raportach wskazania na 5 i 6 (są ujęte w raportach łącznie).



Wykres 26. Dopuszczalność eutanazji – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)¹⁶

3. Wyniki badań – wnioski, pytania

Przywołane wyżej wyniki badań dotyczących stosunku Polaków, a w tym szczególnie osób deklarujących przynajmniej przeciętny poziom praktyk religijnych, skłaniają do kilku wniosków i pytań (niekoniecznie nowych), które należy potraktować jako punkt wyjścia do dalszych dyskusji, badań i analiz.

Pierwszy z nich dotyczy opinii o dopuszczalności aborcji. O ile w przypadku przyczyn, które nie są dozwolone przez polskie prawo (trudna sytuacja materialna lub osobista kobiety; sytuacja, kiedy kobieta po prostu nie chce mieć dzieci), zdecydowana większość respondentów była w analizowanych badaniach przeciwna dopuszczalności aborcji, o tyle w przypadku przesłanek, które zostały dopuszczone w *Ustawie* (1993) (niezależnie od tego, czy nadal wszystkie obowiązują), były one przez zdecydowaną większość respondentów akceptowane. Jakkolwiek jeśli nie były one przez nich traktowane jako zwykłe narzędzie kształtowania liczby potomstwa, to jednak wydają się dla nich swego rodzaju „wyjściami bezpieczeństwa” w sytuacjach kryzysowych – np. w sytuacji, kiedy kobieta, której życie bądź zdrowie jest zagrożone w związku z ciążą, jest już matką innych dzieci i pojawia się problem, który dotyczy nie tylko życia matki, ale także wyboru między dobrem dziecka nienarodzonego i jego starszego rodzeństwa. Być może lata obowiązywania przepisów dopuszczających aborcję we wspomnianych sytuacjach odcisnęły swoje piętno na świadomości społecznej. Trzeba jednak zauważyć, że badania z ostatnich 5 lat (pokrywające się czasowo z różnymi inicjatywami w zakresie zmiany prawa dotyczącego aborcji oraz protestami społecznymi przeciw zaostreniu przepisów) mogą sygnalizować nadchodzącą liberalizację nastawienia respon-

¹⁶ Uwaga dotycząca pytań w badaniach z roku 1999, 2005 i 2013 – por. przypis 14.

dentów do kwestii dopuszczalności aborcji: zauważalne są wzrosty odsetków odpowiedzi wskazujących na dopuszczalność aborcji i spadki odsetków odpowiedzi sprzeciwiających się jej, nawet jeśli nie zmienia to na razie ogólnego rozkładu odpowiedzi w przypadku poszczególnych przesłanek. Jeśli chodzi o przesłanki niedopuszczane przez prawo, może to – jak się wydaje – oznaczać początek zmiany pewnego trendu, który był zauważalny od lat 90. ubiegłego wieku (wzrost dezaprobaty i spadek aprobaty), choć na razie jest jeszcze za mało wyników badań, żeby można było to jednoznacznie stwierdzić. Biorąc jednak pod uwagę sytuację społeczną i polityczną – jak chociażby uchwaloną przez Parlament Europejski w czerwcu 2021 r. rezolucję, według której dostęp do bezpiecznej i legalnej aborcji jest prawem człowieka (por. Rp.pl 2021), nawet jeśli nie jest ona traktowana jako metoda antykoncepcji (por. Deneka 2021) – która niewątpliwie znajdzie swe odbicie również w świadomości społecznej, można w kolejnych badaniach spodziewać się wzrostu aprobaty dla dopuszczalności aborcji również w tych przypadkach, których prawo obecnie nie dopuszcza.

W tym miejscu nasuwa się pytanie, czy delegalizacja jednej z przesłanek dopuszczalności aborcji (uznanie jej przez Trybunał Konstytucyjny za niezgodną z konstytucją), będącej zresztą w ostatnich latach podstawą niemal wszystkich legalnych aborcji w Polsce (por. Gębka 2018), paradoksalnie w dłuższej perspektywie czasowej nie doprowadzi jednak do liberalizacji przepisów dotyczących aborcji, co może mieć również wpływ na pozostałe analizowane tutaj kwestie. W tym kontekście prawdziwa może okazać się obiegowa opinia, że czasem „lepiej” znaczy jednak „gorzej” (patrząc z punktu widzenia środowisk *pro-life*).

Z perspektywy Kościoła i jego nauczania za niepokojące można uznać z kolei odpowiedzi respondentów bardziej religijnych, bowiem znaczny ich odsetek w przypadku przesłanek określonych wcześniej jako „wyjścia bezpieczeństwa” był skłonny aborcję dopuścić (w części badań w przypadku zagrożenia zdrowia lub życia matki była to większość), nie wspominając o przeciętnie religijnych, których odpowiedzi tylko nieznacznie odbiegały od odpowiedzi ogółu respondentów. Pojawia się zatem pytanie o motywacje takich odpowiedzi.

W przypadku aborcji warte odnotowania są również wyniki badań z roku 2020, w których zróżnicowano pytanie o dopuszczalność aborcji ze względu na wady lub choroby płodu, wprowadzając różne warianty (upośledzenie, zespół Downa, nieuleczalna choroba prowadząca do śmierci). O ile bowiem w sytuacji, kiedy mowa jest o bliżej niedoprecyzowanych upośledzeniach i śmiertelnych chorobach, które mogą być dla respondentów abstrakcyjne (a także względnie rzadko występować) – aborcję dopuszczało od 64% do 75% badanych, natomiast w przypadku zespołu Downa aborcję dopuszcza-

ło jedynie 38% badanych (podczas gdy 46% było jej przeciwnych). Kwestia osób z zespołem Downa, tego jak funkcjonują i radzą sobie w życiu, była w ostatnich latach wielokrotnie podnoszona w przestrzeni publicznej i funkcjonuje w świadomości społecznej, część respondentów może mieć również doświadczenie kontaktu z takimi osobami, a to – jak się zdaje – może mieć przełożenie na niższą akceptację dla aborcji w tym przypadku¹⁷.

Drugie z analizowanych zagadnień – sztuczne zapłodnienie – zasadniczo było przez respondentów odbierane pozytywnie najpierw w przypadku małżeństw, potem również związków nieformalnych, tym bardziej, że dla wielu osób wydaje się ono jedyną nadzieją na biologiczne rodzicielstwo. W przypadku małżeństw niemogących mieć dzieci również respondenci deklarujący się jako bardziej religijni, byli dość pozytywnie nastawieni do sztucznego zapłodnienia (w niektórych badaniach ponad połowa z nich). Nieco inaczej przedstawia się problem sztucznego zapłodnienia w przypadku samotnych kobiet, choć i tu odsetek respondentów próbujących to rozwiązanie relatywnie nie był niski. Wydaje się jednak, że przyczyn mniejszego poparcia można upatrywać nie tyle w sposobie poczęcia dziecka (a więc oddzieleniu prokreacji od aktu małżeńskiego), co raczej w przyszłym samotnym rodzicielstwie.

Kolejny problem dotyczy dość wysokiego poparcia, jakie wyrażali: 1) respondenci przeciętnie religijni dla *in vitro* dla małżeństw niemogących mieć dzieci oraz dla związków nieformalnych, problemu embrionów nadliczbowych oraz dla możliwości skorzystania z procedury sztucznego zapłodnienia przez siebie, 2) respondenci bardziej religijni dla *in vitro* dla małżeństw niemogących mieć dzieci. W nawiązaniu do tych wyników należy postawić pytanie o skuteczność przekazu prezentowanej przez Kościół argumentacji dotyczącej sztucznego zapłodnienia, a także o to, na ile odbiorcy w ogóle rozumieją argumentację dotyczącą nierozzerwalności aspektu prokreacyjnego i więziotwórczego aktu małżeńskiego. Za znamiennej należy uznać tu opinię zawartą w jednym z raportów CBOS, która odnosi się wprawdzie do ogółu społeczeństwa, niemniej wspomniane kategorie również są jego częścią: „można odnieść wrażenie, że wysuwane przez Kościół zastrzeżenia moralne dotyczące stosowania tej techniki, odnoszące się przede wszystkim do tworzenia nadliczbowych zarodków i instrumentalizacji ludzkiego życia, wydają się większości osób mało zrozumiałe i nieistotne, szczególnie jeśli stoją one na przeszkodzie realizacji takiej wartości, jaką jest posiadanie dziecka. W efekcie większość społeczeństwa nie zgadza się z nauczaniem Kościoła katolickiego w kwestii zapłodnienia *in vitro*, nie uznaje też za grzech przeprowadzania takich zabiegów, korzystania z nich czy też popierania prawa, które je dopuszcza” (CBOS 2010b, 11).

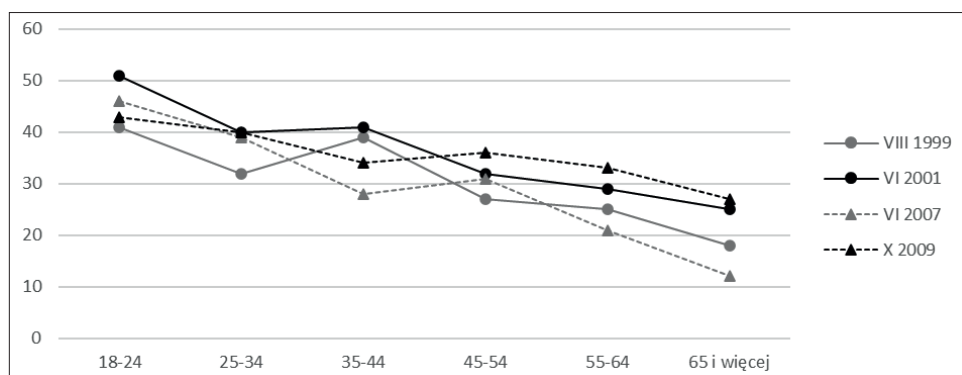
¹⁷ Niniejszy wniosek jest wynikiem dyskusji z prof. Dorotą Kornas-Bielą.

Szczególną uwagę należy zwrócić na kwestię zarodków nadliczbowych, którą na razie można uznać w kontekście sztucznego zapłodnienia za jedną z trudniejszych do przyjęcia dla osób religijnych (oprócz *in vitro* dla samotnych kobiet). Niemniej, jeśli (a pewnie bardziej „kiedy” niż „jeśli”) rozwój medycyny pozwoli na redukcję do jednej liczby zarodków potrzebnych do skutecznego przeprowadzenia procedury sztucznego zapłodnienia i wyeliminowany zostanie problem tworzenia większej ilości zarodków i zamrażania tych, które nie zostały wykorzystane, to wówczas (zważając na odpowiedzi osób religijnych na inne pytania związane z *in vitro*) dużo trudniej będzie przekonać również osoby religijne (o ogóle nie wspominając) do innych argumentów, które powodują sprzeciw Kościoła wobec zapłodnienia *in vitro*. Dlatego konieczne są badania jakościowe, dzięki którym będzie można poznać motywacje respondentów religijnych (a szczególnie tych bardziej religijnych) do udzielania odpowiedzi sprzecznych z nauczaniem Kościoła – czy jest to kwestia niezrozumienia, czy jednak już świadomego stanięcia w opozycji do nauczania Kościoła.

Można zresztą powiedzieć, że konieczność zbadania motywacji dotyczy w ogóle ingerencji w naturę, w naturalny przebieg aktu płciowego, niezależnie czy celem takich ingerencji jest prokreacja oderwana od aktu płciowego (*in vitro*), czy wprost przeciwnie – akt oderwany od prokreacji (antykoncepcja). Problem wydaje się o tyle istotny, że respondenci widzą, że w innych przypadkach, gdzie występują ingerencje w naturę, nie są one sprzeczne z nauczaniem Kościoła (jak np. w przypadku przeszczepów).

Kolejną kwestią, nad którą trzeba się zatrzymać, jest niejednoznaczny (przynajmniej od przełomu wieków) stosunek do eutanazji, gdzie przewaga aprobaty bądź dezaprobaty zmieniała się z badania na badanie, a biorąc pod uwagę możliwość różnego sformułowania pytań dotyczących tej samej kwestii – to również w ramach jednego badania. Z kolei biorąc pod uwagę pytania oparte na skali – przeważały wprawdzie odpowiedzi wyrażające dezaprobatę, jednakże w niektórych badaniach taki sam wynik osiągały odpowiedzi wskazujące na aprobatę (dodatkowo ok. 1/3 respondentów udzielało odpowiedzi ambiwalentnej, zaznaczając środek skali lub odpowiedź „trudno powiedzieć”). O ile zatem w przypadku aborcji, *in vitro* i antykoncepcji respondenci opowiadali się mniej lub bardziej wyraźnie za ich dopuszczalnością (bądź w niektórych przypadkach – przeciw), o tyle w przypadku eutanazji brak jednoznacznych wyników. Można w tym miejscu postawić pytanie, czy owa niejednoznaczność opinii (lub pewien sprzeciw wobec eutanazji) nie jest związana z faktem, że o ile w przypadku aborcji, *in vitro* czy chociażby antykoncepcji respondenci nie są bezpośrednimi ich uczestnikami bądź nie są wystawieni na bezpośrednie następstwa tych działań (albo jeśli są, to niekoniecznie uświadamiają sobie ich potencjalne skutki), o tyle w przypadku euta-

nazji – jak można sądzić – są w stanie odnieść ją do samych siebie. Znaczące wydają się tu wyniki z 4 badań z lat 1999-2009 z uwzględnieniem podziału respondentów na grupy wiekowe – widać bowiem, że starsi respondenci wyraźnie mniej skłonni byli zaakceptować eutanazję niż młodszy – szczególnie porównując grupy wiekowe 18-24 lata (akceptacja dla eutanazji w przedziale 41-51%) i 65 lat i więcej (akceptacja w przedziale 12-27%). Wyniki te mogą sugerować obawę starszych o swój los, a w przypadku młodszych – myśl o rozwiązaniu problemu opieki nad starszym pokoleniem (również jeśli mowa jest o sytuacji, kiedy eutanazja przeprowadzana jest na wyraźne życzenie samego zainteresowanego), niemniej tutaj również konieczne jest rozpoznanie motywacji respondentów.



Wykres 27. Dopuszczalność eutanazji a w wiek respondentów (w procentach)¹⁸

Można wreszcie postawić pytanie o to, czy zaprezentowane powyżej wyniki – zwłaszcza jeśli chodzi o osoby deklarujące się jako przeciętne i bardziej religijne – należy uznać za zaskakujące. Wydaje się, że mimo wszystko jednak nie. Jeszcze w latach 80. ubiegłego wieku Władysław Piwowarski w rozmowie z Józefem Wołkowskim oceniając postawy ówczesnych Polaków w zakresie wiary, określił ich jako w dużym stopniu „nieświadomych heretyków”, uznając za ortodoksyjnych najwyżej 1/3 katolików (Błaski i cienie polskiej religijności, 1984, 31). Odnosząc się do owych 2/3 określonych mianem „nieświadomych heretyków”, zaznaczył, że „odnosi się to tylko do wiary religijnej. Znacznie gorzej natomiast przedstawia się sprawa moralności religijnej. Zarówno zresztą kwestionowanie dogmatów wiary, jak i kwestionowanie

¹⁸ Zestawienie badań – por. tabela 4 w aneksie.

religii w życiu codziennym w dużym stopniu zaczyna się właśnie od moralności, zwłaszcza zaś moralności małżeńskiej i rodzinnej. Moralność ta zdaje się bardziej kształtować pod wpływem pewnych wartości funkcjonujących w kulturze, aniżeli pod wpływem instytucji i wierzeń religijnych” (Blaski i cienie polskiej religijności, 1984, 31). Opinia ta, wyrażona niemalże cztery dekady temu, w sytuacji dużo mniejszego dostępu do różnych źródeł wiedzy oraz konkurencyjnych wzorców kulturowych, wydaje się ciągle aktualna. Warto jednak rozważyć, czy w obliczu szerokiej możliwości dostępu do informacji (w tym o nauczaniu Kościoła), jak również w obliczu bogactwa konkurencyjnych wzorców i wartości, ciągle można mówić w zakresie nauki moralnej Kościoła o heretykach nieświadomych, czy może trzeba uznać, że kwestionują ją coraz bardziej świadomie.

Podsumowanie

W nawiązaniu do zaprezentowanych wyników badań można na koniec postawić pytanie o kierunek, w jakim będą się dokonywać zmiany stanowiska Polaków odnośnie do analizowanych zjawisk. Niewątpliwie kwestia ta uzależniona jest od wielu czynników, sytuacji, zdarzeń, które w tym momencie trudno przewidzieć. Jednakże, biorąc pod uwagę możliwe odwrócenie tendencji, jakie (być może) widoczne jest w przypadku aborcji, można spodziewać się bardziej liberalnego nastawienia respondentów do analizowanych tutaj kwestii (pomimo, że w przypadku części z nich brakuje badań z ostatnich lat). Warto jednak w tym kontekście przyrzeć się wynikom badań (zwłaszcza z ostatnich kilku lat) dotyczącym poglądów politycznych młodych ludzi w wieku 18-24 lat (CBOS 2021), a więc tych, którzy podejmują lub wkrótce będą podejmować (lub nie będą) zadania związane z prokreacją, a nieco później np. z opieką nad starszymi rodzicami. Pomijając kwestie ogólnej polaryzacji stanowisk młodych ludzi (wyraźne zmniejszenie się odsetków osób deklarujących poglądy centrowe oraz takich, które nie potrafią się określić), szczególną uwagę trzeba zwrócić na deklaracje kobiet. O ile poglądy prawicowe (które wcale nie są jednoznaczne z akceptacją nauczania Kościoła) deklarowało w tym okresie od 14% do 21% respondentek (najmniej w roku 2019), o tyle jeśli chodzi o poglądy lewicowe, to przez cztery lata między rokiem 2015 i 2019 odsetek respondentek deklarujących takie poglądy podwoił się (wzrost z 9% na 19%). Na kolejne podwojenie wystarczył rok, bowiem w badaniach z roku 2020 deklarację poglądów lewicowych złożyło już 40% respondentek (a w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców – 54%), co więcej na przestrzeni ostatnich 30 lat jest to najwyższy wynik (jedynie w roku 2015 tyle samo mężczyzn deklarowało poglądy prawicowe; największy dotychczas odsetek respondentek o poglądach

lewicowych odnotowano w roku 1990 – nieco ponad 30%, w kolejnych latach maksymalny wynik sięgał 25%, a minimalny – poniżej 10%). Biorąc pod uwagę kontekst (spory o aborcję, „strajk kobiet”, ale również dyskusje o *in vitro*), w jakim nastąpił ów znaczący wzrost poziomu deklaracji poglądów lewicowych wśród młodych kobiet, należy sądzić, że w tych deklaracjach lewicowości zdecydowanie bardziej chodzi o wymiar światopoglądowy niż ekonomiczno-gospodarczy. Należy się zatem spodziewać, że tym bardziej przełoży się to w kolejnych odsłonach badań na opinie o analizowanych tu zjawiskach – jako wzrost odsetka opinii sprzecznych z nauczaniem Kościoła (choć na razie trudno określić skalę tej zmiany). Co więcej – należy się spodziewać, że taka sytuacja będzie miała coraz większe przełożenie również na praktykę (w przypadku niektórych kwestii już ma – zwłaszcza jeśli chodzi o antykoncepcję i *in vitro*, w przypadku innych jest to zapewne kwestia czasu).

Tak jak wspomniano wcześniej, powyższe wnioski trudno uznać za nowatorskie, jednak odnosząc się do przedstawionych wyników – zwłaszcza w przypadku osób określających się jako przynajmniej przeciętnie religijne (z których tak wiele jednak dopuszcza przynajmniej wybrane aspekty zjawisk negatywnie ocenianych przez Kościół) – muszą one stać się przedmiotem pilnych refleksji, dyskusji i dalszych analiz, szczególnie jeśli chodzi o skuteczność i zrozumiałość nauczania Kościoła oraz formę jego przekazu. O ile bowiem kształtowanie przekonań ogółu Polaków będzie coraz trudniejsze (o ile w ogóle możliwe), o tyle z punktu widzenia Kościoła zgodność przekonań osób religijnych z nauką Kościoła należy uznać za kwestię priorytetową. Jednakże aby można było zwiększyć skuteczność i jasność przekazu, konieczne jest dogłębne rozpoznanie sposobu myślenia grupy docelowej owego przekazu. W tej sytuacji – jak już wcześniej wspomniano – za absolutnie konieczne należy uznać pogłębione badania jakościowe, które pozwoliłyby na rozpoznanie motywacji, jakie kierują respondentami – zwłaszcza religijnymi – w udzielaniu odpowiedzi (a także w praktykach), które są jednak niezgodne z nauczaniem Kościoła.

Aneks

Tabela 1. Zestawienie raportów z badaniami dotyczącymi aborcji wykorzystanych w analizie

Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu	Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu
XI 1992	CBOS	BS/409/104/92	II 2005	CBOS	BS/37/2005
VII 1994	OBOP	43/94	XI 2006	CBOS	BS/173/2006
VII 1995	OBOP	73/95	X 2007	CBOS	BS/152/2007
III 1996	OBOP	32/96	VII 2010	CBOS	BS/100/2010
X 1996	CBOS	BS/152/150/96	IX 2011	CBOS	BS/102/2011
XI 1996	CBOS	BS/176/174/96	XII 2012	CBOS	BS/160/2012
I 1997	OBOP	002/97	IV 2016	CBOS	BS/51/2016
VII 1997	CBOS	BS/97/97/97	V 2016	CBOS	BS/71/2016
VIII 1999	CBOS	BS/127/99	X 2016	CBOS	BS/144/2016
XI 2002	CBOS	BS/191/2002	XI 2020	CBOS	153/2020
IX 2003	CBOS	BS/139/2003			

Tabela 2. Zestawienie raportów CBOS z badaniami dotyczącymi sztucznego zapłodnienia wykorzystanych w analizie

Data publikacji	Numer komunikatu	Data publikacji	Numer komunikatu
IV 1995	BS/90/76/95	III 2009	BS/37/2009
III 1997*	BS/41/2003	VII 2010	BS/96/2010
III 2003	BS/41/2003	IX 2012	BS/121/2012
V 2003	BS/78/2003	XI 2014	153/2014
II 2005	BS/37/2005	VII 2015	96/2015
I 2008	BS/11/2008		

* Wyniki badań z roku 1997 dla „Gazety Wyborczej” zostały zawarte w raporcie z III 2003.

Tabela 3. Zestawienie raportów z badaniami dotyczącymi antykoncepcji wykorzystanych w analizie

Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu	Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu
1980*	OBOP	K.118/97	VIII 2008	CBOS	BS/54/2008
V 1997	OBOP	K.118/97	III 2009	CBOS	BS/40/2009
III 2003	TNS OBOP	020-03	VII 2010	CBOS	BS/99/2010
VII 2005	TNS OBOP	044/05	VIII 2013	CBOS	BS/111/2013
VIII 2005	CBOS	BS/133/2005	II 2014	CBOS	15/2014

* Wyniki badań z roku 1980 są zawarte w komunikacie z V 1997.

Tabela 4. Zestawienie raportów z badaniami dotyczącymi eutanazji wykorzystanych w analizie

Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu	Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu
1980*	OBOP	K.118/97	VI 2005	CBOS	BS/101/2005
1988*	CBOS	BS/134/99	VIII 2005	CBOS	BS/133/2005
1993*	OBOP	85/95	VII 2005	TNS OBOP	044/05
VIII 1995	OBOP	85/95	VI 2007	CBOS	BS/93/2007
V 1997	OBOP	K.118/97	X 2009	CBOS	BS/142/2009
VIII 1999	CBOS	BS/134/99	VII 2010	CBOS	BS/99/2010
VI 2001	CBOS	BS/48/2001	I 2013	CBOS	BS/3/2013
III 2003	TNS OBOP	020-03	VIII 2013	CBOS	BS/111/2013

* Wyniki badań z lat 1980, 1988 i 1993 zawarte odpowiednio w komunikatach z V 1997, VIII 1999 i VIII 1995.

AROUND THE BEGINNING AND THE END OF HUMAN LIFE.
REFLECTION ON THE ATTITUDE OF POLES TO SELECTED
BIOETHICAL ISSUES FROM THE TEACHING OF THE CATHOLIC
CHURCH IN THE LIGHT OF SOCIAL OPINION SURVEYS

SUMMARY

The paper presented the attitude of Poles, recorded over the years, to four selected bioethical problems (abortion, *in vitro* fertilisation, contraception, euthanasia), to which the Catholic Church pays special attention in its teaching, and which are related to the beginning and/or end of human life.

The paper first presented the attitude of general respondents to the above mentioned issues, and then respondents declaring regular religious practices. The observation of the opinion of the latter raises the question about the effectiveness of the message of the Church's teaching on the above mentioned bioethical issues.

Keywords: social opinion surveys, abortion, *in vitro*, contraception, euthanasia

Słowa kluczowe: badania opinii społecznej, aborcja, *in vitro*, antykoncepcja, eutanazja

BIBLIOGRAFIA

- Blaski i cienie polskiej religijności. Z ks. prof. dr. Władysławem Piwowarskim rozmawia Józef Wołkowski. 1984. W: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, red. Józef Wołkowski, 9-45. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Deneka, Alicja. 2021. *Kobieta musi mieć prawo wyboru. PE przyjął historyczną rezolucję: Dostęp do aborcji, antykoncepcji i edukacji seksualnej*. Dostęp: 25.06.2021. <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/swiat/artykuly/8198101,parlament-europejski-prawo-do-aborcji-prawa-kobiet-antykoncepcja-edukacja-seksualna.html>.
- Franciszek. 2016. *Posynodalna adhortacja apostołska „Amoris laetitia”*.
- Gębka, Mikołaj. 2018. (Nie)dopuszczalne ograniczanie liczby potomstwa? Refleksja o aborcji w świadomości społecznej Polaków (na podstawie badań opinii publicznej), *Teologia i Moralność* vol. 13, nr 2 (24), 147-167. doi: 10.14746/tim.2018.24.2.8.
- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*.
- Jan Paweł II. 1994. *List do rodzin „Gratissimam sane”*.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika o wartości i nienaruszalności ludzkiego życia „Evangelium vitae”*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1974. *Deklaracja o sztucznym poronieniu „Quaestio de abortu procurato”*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1980. *Deklaracja o eutanazji „lura et bona”*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1987. *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia „Donum vitae”*.
- Kościół w Polsce. Raport*, red. Marcin Przeworski i Rafał Łączny. 2021. Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna. Dostęp: 30.06.2021. https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/04/KAI_Raport_Kosciol_w_Polsce_2021_2.pdf.
- Machinek, Marian. 2011. Życie niegodne życia? Krótka historia eutanazji., *Studia Warmińskie*, nr 48, 325-337. Dostęp: 30.06.2021. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Warmińskie/Studia_Warmińskie-r2011-t48/Studia_Warmińskie-r2011-t48-s325-337/Studia_Warmińskie-r2011-t48-s325-337.pdf.
- Paweł VI. 1968. *Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego „Humanae vitae”*.
- Rabiega, Remigiusz. 2006. Eutanazja jako problem prawny i etyczny. *Prawo Kanoniczne*, 59 (1), 161-178. doi: 10.21697/pk.2016.59.1.08. Dostęp: 30.06.2021. http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_21697_pk_2016_59_1_08.
- Rp.pl. 2021. *Parlament Europejski: Dostęp do aborcji jest prawem człowieka*. Dostęp: 25.06.2021. <https://www.rp.pl/Spor-o-aborcje/210629605-Parlament-Europejski-Dostep-do-aborcji-jest-prawem-czlowieka.html>.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*. 1993. Dz.U. z 1993 r., nr 17, poz. 18 z późn. zm.
- Zawadka, Janusz i Ryszard Balicki. 2015. Eutanazja – „prawem do śmierci”? *Przegląd Prawa Konstytucyjnego*, nr 1 (23), 135-158. doi: 10.15804/ppk.2015.01.07. Dostęp: 30.06.2021. <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-46442a7e-4670-4454-8ce8-267eacc9b24a>.

Raporty z badań

- CBOS. 1992. *Opinia społeczna o przerywaniu ciąży*. Warszawa: CBOS. BS/409/104/92.
- CBOS. 1995. *Dziecko „z próbki”*. Warszawa: CBOS. BS/90/76/95.
- CBOS. 1996a. *Nowelizacja ustawy antyaborcyjnej i jej konsekwencje*. Warszawa: CBOS. BS/176/174/96.

- CBOS. 1996b. *Stosunek do aborcji wobec liberalizacji przepisów jej dotyczących*. Warszawa: CBOS. BS/152/150/96.
- CBOS. 1997. *Stosunek do aborcji po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego*. Warszawa: CBOS. BS/97/97/97.
- CBOS. 1999a. *Młodzież i dorośli o aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/127/99.
- CBOS. 1999b. *Postawy wobec eutanazji*. Warszawa: CBOS. BS/134/99.
- CBOS. 2001. *Opinie o eutanazji*. Warszawa: CBOS. BS/48/2001.
- CBOS. 2002. *Opinie o prawie do aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/191/2002.
- CBOS. 2003a. *Dziecko „z próbki” – postawy wobec zapłodnienia pozaustrojowego*. Warszawa: CBOS. BS/78/2003.
- CBOS. 2003b. *Opinie o prawnej regulacji przerywania ciąży*. Warszawa: CBOS. BS/139/2003.
- CBOS. 2003c. *Postawy wobec klonowania*. Warszawa: CBOS. BS/41/2003.
- CBOS. 2005a. *Aborcja. edukacja seksualna. zapłodnienie pozaustrojowe*. Warszawa: CBOS. BS/37/2005.
- CBOS. 2005b. *Poparcie dla eutanazji a przyzwolenie na określone działania w tym zakresie*. Warszawa: CBOS. BS/101/2005.
- CBOS. 2005c. *Wartości i normy w życiu Polaków*. Warszawa: CBOS. BS/133/2005.
- CBOS. 2006. *Postawy wobec aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/173/2006.
- CBOS. 2007a. *Opinie na temat aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/152/2007.
- CBOS. 2007b. *Opinie o eutanazji, czyli pomocy w umieraniu*. Warszawa: CBOS. BS/93/2007.
- CBOS. 2008a. *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego*. Warszawa: CBOS. BS/54/2008.
- CBOS. 2008b. *Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia pozaustrojowego*. Warszawa: CBOS. BS/11/2008.
- CBOS. 2009a. *Akceptacja stosowania zapłodnienia in vitro*. Warszawa: CBOS. BS/37/2009.
- CBOS. 2009b. *Moralność Polaków po dwudziestu latach przemian*. Warszawa: CBOS. BS/40/2009.
- CBOS. 2009c. *Opinia społeczna o eutanazji*. Warszawa: CBOS. BS/142/2009.
- CBOS. 2010a. *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków*. Warszawa: CBOS. BS/99/2010.
- CBOS. 2010b. *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro*. Warszawa: CBOS. BS/96/2010.
- CBOS. 2010c. *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/100/2010.
- CBOS. 2011. *Opinie o prawnej dopuszczalności i regulacji aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/102/2011.
- CBOS. 2012a. *Opinie o prawie aborcyjnym*. Warszawa: CBOS. BS/160/2012.
- CBOS. 2012b. *Postawy wobec stosowania zapłodnienia in vitro*. Warszawa: CBOS. BS/121/2012.
- CBOS. 2013a. *Wartości i normy*. Warszawa: CBOS. BS/111/2013.
- CBOS. 2013b. *Zaniechanie uporczywej terapii a eutanazja*. Warszawa: CBOS. BS/3/2013.
- CBOS. 2014a. *Prawo a moralność – opinie o zachowaniach kontrowersyjnych*. Warszawa: CBOS. 153/2014.
- CBOS. 2014b. *Religijność a zasady moralne*. Warszawa: CBOS. 15/2014.
- CBOS. 2015a. *Oczekiwane zmiany w nauczaniu Kościoła*. Warszawa: CBOS. 32/2015.
- CBOS. 2015b. *Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia in vitro*. Warszawa: CBOS. 96/2015.
- CBOS. 2016a. *Dopuszczalność aborcji w różnych sytuacjach*. Warszawa: CBOS. BS/71/2016.
- CBOS. 2016b. *Jakiego prawa aborcyjnego oczekują Polacy*. Warszawa: CBOS. BS/144/2016.
- CBOS. 2016c. *Opinie o dopuszczalności aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/51/2016.
- CBOS. 2020. *O dopuszczalności przerywania ciąży i protestach po wyroku Trybunału Konstytucyjnego*. Warszawa: CBOS. 153/2020.
- CBOS. 2021. *Poglądy polityczne młodych Polaków a płeć i miejsce zamieszkania*. Warszawa: CBOS. 28/2021.
- OBOP. 1994. *Polacy o prawnym zakazie przerywania ciąży*. Warszawa: Telewizja Polska S.A. OBOP. 43/94.

- OBOP. 1995a. *Jakie zachowania potępiamy*. Warszawa: OBOP. 85/95.
OBOP. 1995b. *Polacy o aborcji*. Warszawa: Telewizja Polska S.A. OBOP. 85/95.
OBOP. 1995b. *Polacy o aborcji*. Warszawa: Telewizja Polska S.A. OBOP. 73/95.
OBOP. 1996. *Opinie o dopuszczalności aborcji*. Warszawa: OBOP. 32/96.
OBOP. 1997a. *Czy przerywanie ciąży powinno być dozwolone, czy nie?*. Warszawa: OBOP. 002/97.
OBOP. 1997b. *Opinie Polaków o różnych zachowaniach*. Warszawa: OBOP. K.118/97.
TNS OBOP. 2003. *Dokąd zmierza świat*. Warszawa: TNS OBOP. 020-03.
TNS OBOP. 2005. *Nowe się cofa*. Warszawa: TNS OBOP. 044/05.

Mikołaj Gębka – doktor, socjolog, adiunkt na Wydziale Teologicznym UAM, absolwent Podyplomowego Studium Rodziny na WT UAM, zainteresowania naukowe: socjologia rodziny.

MIECZYŚLAW OZOROWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Studiów nad Rodziną

Rodzina miejscem afirmacji życia i spełnienia człowieka w świetle nauczania Papieża Jana Pawła II

Wstęp

Pomimo zachodzących szybkich zmian społecznych w naszym kraju, rodzina nadal pozostaje podstawową komórką społeczną, która zapewnia ciągłość w przekazywaniu życia oraz podstawowych wartości kulturowych. Pozostaje ona nadal nadrzędną wartością (Podgórski 2008, 126). Zapewnia ona prawidłowe funkcjonowanie społeczeństwa i decyduje o jego jakości (Tyszka 1976, 5). Ze względu na swoje role i znaczenie społeczne małżeństwo i rodzina powinny być traktowane jako najwyższe dobro i wartość niezastąpiona (Zaborowska 2014, 71). Niestety rodzina poddaje się licznym zmianom, a normy, wartości i wzory zachowań ulegają modyfikacjom oraz ewoluują, podążając za współczesnym światem (Kiełb-Grabarczyk 2010, 83). Pomimo zmian środowisko rodzinne pozostaje nadal najlepszym i najważniejszym miejscem i fundamentem dla rozwoju człowieka tak pod względem biologicznym, jak również kulturowym i duchowym.

Jednym z najważniejszych wymiarów działalności rodziny jest odpowiedzialność za życie oraz służba życiu (Jan Paweł II 1981, 19). Według świętego Papieża Jana Pawła II rodzina jest wspólnotą życia i miłości (Majdański 2001), która opiera się na monogamicznym małżeństwie mężczyzny i kobiety. W sensie teologicznym rodzice jawią się jako współpracownicy samego Boga w przekazywaniu ludzkiego życia (Rdz 1,28). Dzieje się to wówczas, gdy przekazują życie i wychowują je zgodnie z Jego ojcowskim zamysłem (Sobór Watykański II 1965, 50). Miłość małżeńska i rodzicielska jest podsta-

wą i źródłem życia. Dzięki niej dziecko jawi się jako dar, który należy przyjąć z szacunkiem, ofiarnością i czcią, ponieważ jest osobą. Każdy członek rodziny, młody czy stary, zdrowy czy chory, powinien czuć się zaopiekowany i otoczony czułą troską (Jan Paweł II 1995, 92). W ten sposób rodzina staje się naturalnym miejscem afirmacji życia ludzkiego i zarazem pozwala na rozwój i spełnienie powołania człowieka. Święty Jan Paweł II w swojej encyklice *Evangelium vitae* wytyczył pewien program dla rodziny w tym zakresie.

1. Miłość źródłem życia

Papież Jan Paweł II wiele razy przypominał, że: „Rodzina jest pierwszą i podstawową ludzką wspólnotą. Jest środowiskiem życia i środowiskiem miłości. Życie całych społeczeństw, narodów i państw, Kościoła, zależy od tego czy cała rodzina jest pośród nich prawdziwym środowiskiem życia i środowiskiem miłości” (Jan Paweł II 1984, 126). Miłość małżeńska, jak również i rodzicielska, jest znakiem urzeczywistnienia miłości samego Boga. Rodzice stają się współpracownikami samego Boga, gdy przekazują życie i troszczą się o nie zgodnie z zamysłem Stwórcy (Sobór Watykański II 1965, 50).

Rodzina jako kołyska życia i miłości jest właściwym miejscem poczęcia, narodzin i rozwoju człowieka. To tu człowiek uczy się, co znaczy kochać i co znaczy być kochanym. To tu młody człowiek zdobywa doświadczenia w pierwszych relacjach międzyludzkich. To tu uczy się relacji między „ja” i „ty” oraz doświadcza rodzinnego „my”. To w rodzinie młody człowiek poznaje i wdraża się w cnoty społeczne, kulturowe, etyczne, duchowe i religijne, które są podstawą rozwoju każdej rodziny i społeczeństwa (Majkowski 1999, 391).

Rodzina jest szkołą miłości. W ten sposób uczy ona młodego człowieka przeciwstawiania się trendom indywidualistycznym, poprzez rozwój braterskich relacji i wzmocnienie więzi wspólnotowych (Orzeszyna 1999, 153-166). Miłość jest duszą rodziny. Istnieje ona tylko tam, gdzie ludzie składają wzajemny i bezinteresowny dar z siebie dla drugiej osoby („bezinteresowny dar osoby dla osoby” – Jan Paweł II 1984). Miłość nie ma ceny, nie można jej kupić ani zaskarbić. Jest ona podstawą wszystkich dalszych relacji społecznych. Jako podsumowanie nauczania papieża Benedykta XVI można zacytować zdanie z jego książki: „Miłość jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga. Żyć miłością i w ten sposób sprawić, aby Boże światło dotarło do świata – do tego właśnie chciałbym zachęcić” (Benedykt XVI 2013, 84).

Według papieża Franciszka do pełnej afirmacji udanego i szczęśliwego życia potrzebne są wszystkie rodzaje miłości, łącznie z jej wymiarem erotycznym, namiętnym i emocjonalnym (Franciszek 2016, 152-153). Obrona

i promocja Ewangelii życia jest przejawem posługi miłości, która powinna się wyrażać przez świadectwo osobiste, wolontariat, działalność społeczną i zaangażowanie społeczne (Jan Paweł II 1995, 87). Ostateczną racją i sensem ludzkiego życia jest Bóg i Jego niezgłębiona miłość (Saj 2009, 172).

2. Rodzina „sanktuarium życia”

Jan Paweł II idąc za Konstytucją Duszpasterską o Kościele *Gaudium et spes* (22), nazywa rodzinę „sanktuarium życia” (Jan Paweł II 1995, 6, 11, 92). Jako taka rodzina jest szczególnie zagrożona i wymaga od wszystkich szczególnej troski, opieki i ochrony, aby była w stanie wypełnić swoją misję przekazywania życia oraz przezwyciężyć problemy, związane z przyjęciem nowonarodzonego życia (Jan Paweł II 1995, 88). Rodzina pełni niezastąpioną funkcję w kształtowaniu nowej kultury życia (Jan Paweł II 1995, 92).

Rodzice mają szansę odkryć, że dziecko jest największym skarbem, jaki mogą oni otrzymać od Boga. Tak zresztą potocznie i pieśczośliwie mówią rodzice do swojego dziecka: „mój skarbie”. Poczęte dziecko jest darem, a nie ciężarem czy „zawalidroga”. Nie jest ono częścią ciała matki, ale posiada od początku swoje życie osobowe. Nie jest ono własnością rodziców i nie mogą oni dowolnie decydować o jego przyjęciu lub odrzuceniu. Można powiedzieć, że to dzieci zaszczycają rodziców, gdy przychodzą na świat w ich rodzinie. „Bóg, który jest miłością i życiem, wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie do specjalnego uczestnictwa w swojej tajemnicy osobowej komunii, w dziele Stwórcy i Ojca” (Kongregacja Nauki Wiary 1988, 3). Od momentu poczęcia dziecko powinno być traktowane jak osoba, której przysługują wszystkie godności i prawa człowieka – tak mocnymi słowami przypominał to Papież Jan Paweł II (Jan Paweł II 1995, 61). Integralność cielesna oraz życie są bezcennymi dobrami każdej osoby ludzkiej od momentu poczęcia. Życie ludzkie jest święte i nie należy ani do nas samych, ani do rodziców, ani do lekarzy, tylko do samego Boga (Pius XII 1949). Tylko Bóg jest Panem ludzkiego życia i nikt nie powinien mu grozić ani występować przeciw niemu od początku aż do naturalnej śmierci (Jan Paweł II 1995, 21; Ozorowski 1998, 23-26).

Rodzice cieszą się szczególnym szacunkiem i godnością ze strony swojego potomstwa. Godność ta płynie stąd, że są oni współpracownikami Boga w dziele stworzenia (*Katechizm Kościoła katolickiego* 2002, 372)¹. Jeże-

¹ „Poszanowanie tej godności należy się każdej istocie ludzkiej, gdyż są w niej zapisane w sposób niezatarty właściwa jej godność i wartość. Z drugiej strony, początek życia człowieka ma swój prawdziwy kontekst w małżeństwie i w rodzinie, w której zostaje ono poczęte poprzez akt wyrażający wzajemną miłość mężczyzny i kobiety. Prokreacja prawdziwie odpowiedzialna wobec mającego się narodzić dziecka winna «być owocem małżeństwa»” (Kongregacja Nauki Wiary 2008, 6).

li w domu panuje pozytywna atmosfera „za życiem”, która jest naturalnym przejawem afirmacji życia każdego człowieka w jego integralnej całości od początku do naturalnego końca, to nikomu z członków rodziny nie przyjdzie na myśl, by „usunąć ciężę” lub „skrócić” czyjeś życie (Niedźwiecka 2016). W domu rodzinnym dzieci uczą się, że są kimś całkowicie wyjątkowym wśród wszystkich istot żywych na świecie (Benedykt XVI 2009).

W rodzinie jest rzeczą naturalną, że każdemu dziecku, każdemu życiu ludzkiemu należy się szacunek, bezinteresowność i służba. Jeżeli tego zabraknie, człowiek jest traktowany pod względem wydajności, funkcjonalności i przydatności. Ceniony jest nie za to, kim jest, ale za to, co posiada. Życie ludzkie jest wówczas zagrożone, ponieważ jest traktowane jako produkt i towar (Jan Paweł II 1995, 23).

3. Rodzina miejscem wychowania

Afirmacja dziecka, jako najcenniejszego dobra, oznacza przyznanie mu prawa do rozwoju, do odpowiedniej opieki a przede wszystkim do miłości rodzicielskiej (Jan Paweł II 1981, 26). Rodzina w tym względzie ma prawo do pomocy ze strony instytucji państwowych i samorządowych. Nie można zabierać rodzinie prawa do wychowania swoich dzieci. Rodzina jest uważana za swoistą szkołę bez ławek i tablic, bez wykładów i prelekcji. Niemniej jednak codzienny przykład życia oraz trud budowania relacji rodzinnych i międzyludzkich przygotowuje do życia w społeczeństwie poprzez postawę wzajemnego szacunku i prowadzenie autentycznego dialogu. W rodzinie szczególnie promotorkami kultury życia są kobiety, żony i matki, które ze względu na dar macierzyństwa są predysponowane do działania na rzecz przewyciężenia wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku (Jan Paweł II 1995, 99).

Rodzina uczy młode pokolenie afirmacji życia, uczy, że od wartości ekonomicznych ważniejsze są dobra ludzkie, duchowe i społeczne. To od rodziców dzieci uczą się, że osoby starsze i chore nadal zasługują na szacunek i troskę. Członkowie rodziny uczą umiejętności świętowania, solidarności oraz wzajemnego wsparcia w sytuacjach kryzysowych i trudnych (Krucina 1979). Nawet zasiadając do jednego stołu, dzieci uczą się społecznego wymiaru posiadanych i dzielonych dóbr oraz przyswajają sobie kryteria postępowania oraz stosownego stylu bycia. Dzięki temu możliwy jest rozwój społeczeństwa i uświęcenie członków rodziny (Fidelus 2008, 158-159).

Szczególnym sposobem afirmacji życia w rodzinie jest czas przeznaczony na odpoczynek i świętowanie (Benedykt XVI 2012). Ludzie nie żyją tylko po to, aby pracować, zarabiać, trudzić się i cierpieć. Pan Bóg ustanowił szabat dniem wolnym od pracy, aby także był czas na wypoczynek i świętowanie

(Rdz 2,2; Jan Paweł II 1998). Dla chrześcijańskiej rodziny takim dniem jest niedziela, kiedy powinien być czas na wspólną modlitwę, uczestnictwo w Eucharystii, a także czas dla członków rodziny, aby się lepiej poznać i zintegrować (Orzeszyna 2000, 671-680).

4. Rodzina miejscem przekazu wartości duchowych

Dla każdego chrześcijanina dom rodzinny powinien być nie tylko małym kościołem, ale również bezpiecznym miejscem schronienia, małym *paradisum*, gdzie można wrócić z utęsknieniem, radością i nadzieją. Dom rodzinny powinien być szczególnym miejscem afirmacji życia, jak bezpieczna przystań, gdzie człowiek może znaleźć wytchnienie po trudzie pracy i codziennej walce o przetrwanie. Za takim domem tęskni wielu ludzi, widząc w swoich domownikach największe wsparcie i najcenniejszą pomoc. Niewątpliwie dużo wymaga się od członków rodziny w tym zakresie, ale również jest to poważne zadanie do wypełnienia (Dyczewski i Wadowski 1998). Jest to zadanie o tyle trudne, że rodzina jako instytucja jest współcześnie mocno atakowana i deprecjonowana, a aktualny styl życia cechuje pogoń za dobrami materialnymi, kult ciała, chroniczny brak czasu, odcięcie od religijności oraz dążenie do zrobienia kariery zawodowej. Wydaje się to trudne do pogodzenia z życiem rodzinnym i duchowym. Według papieża Franciszka kryzys życia rodzinnego może zostać pokonany, o ile człowiek współczesny zachwyci się ponownie rodziną i zobaczy, że w niej może znaleźć spełnienie oraz odpowiedź na swe najgłębsze pragnienia i tęsknoty (Przecziszewski 2014).

Jan Paweł II w *Familiaris consortio* wyraźnie pisał, że jednym z zadań rodziny jest czynny udział w życiu, działalności i misji Kościoła (Jan Paweł II 1981, 49). Rodzina jako Kościół domowy jest miejscem kultu chrześcijańskiego oraz transmisji podstawowych wartości duchowych i religijnych (Ozorowski 2000, 159-174). Życie człowieka wierzącego koncentruje się wokół sakramentów, a szczególnie wokół Eucharystii (Jan Paweł II 1979, 20), która daje gwarancję codziennego trwania w miłości, uczciwości i wierności małżeńskiej (Grzeškowiak 1993, 247). O Eucharystii można powiedzieć, że jest najpiękniejszym sakramentem afirmującym życie, miłość i komunie osób.

Afirmacja życia wymaga zachowania zasad, które streszczają się w dziesięciu przykazaniach i ośmiu błogosławieństwach ewangelicznych. To tu znajdziemy podstawę do kształtowania postawy szacunku wobec życia, szacunku dla rodziców i krewnych, szacunku do swojego ciała. W ten sposób młody człowiek uczy się od swoich bliskich szacunku do środowiska naturalnego, kształtuje postawę braterstwa i tolerancji dla innych poglądów oraz postaw. To w rodzinie kształtowane jest młode sumienie do umiłowania sprawiedliwości

oraz następuje wychowanie do miłości, która sprzeciwia się traktowaniu swego ciała jako egoistycznego źródła przyjemności. Dziecko obserwując rodziców i starszych, przyswaja ich postawy, ale staje się także ich najsurowszym recenzentem oraz klarownym lustrem ich autentycznych intencji.

Świadoma swoich zadań rodzina chrześcijańska stawia zawsze Boga na pierwszym miejscu. To On jest źródłem życia i miłości, działania i odpoczynku. Kościół pomaga rodzicom w ich roli religijnego wychowania swojego potomstwa.

5. Rodzina miejscem szacunku i ochrony człowieka chorego, starego

Afirmacja życia oznacza również dowartościowanie osób starszych i chorych w rodzinie. Współcześnie wielu ludzi uważa, że są oni poważnym ciężarem i problemem dla młodych, nie pozwalając im na samorealizację. Jednakże Kościół ustami św. Jana Pawła II określa starość jako dar i powołanie do dawania świadectwa wiary i tradycji oraz nazywa ich nauczycielami życia i krzewicielami miłości (Jan Paweł II 1988, 45). Kościół prosi ludzi starszych, aby kontynuowali swoją misję apostołską, która nabiera oryginalnego charakteru ze względu na podeszły wiek (Skreczko 2013, 346). Jan Paweł II nazywał ludzi starszych „strażnikami pamięci zbiorowej” (Jan Paweł II 1999, 10). Pogodne i optymistyczne nastawienie osób starszych do życia pozwala dziadkom nawiązać specyficzną więź z wnukami, dzięki czemu najmłodsze pokolenie może skorzystać z ich mądrości życiowej i doświadczenia. W ten sposób następuje międzypokoleniowa transmisja dóbr materialnych i duchowych. Tym samym młodzież uczy się współżycia z różnymi ludźmi, co jest gwarancją na lepszą przyszłość (Dyczewski 1996, 122). Święty Papież Jan Paweł II określał starość jako dar, który umożliwia dawanie świadectwa wiary. Człowiek od początku aż do końca swego ziemskiego życia pyta o sens życia i odczuwa potrzebę samorealizacji i bycia szczęśliwym (Ratzinger 1983, 76).

Ludzie starsi i chorzy w sposób naturalny znajdują w członkach swojej rodziny wsparcie i odpowiednią pomoc. „Naturalnym środowiskiem przeżywania starości pozostaje to, w którym człowiek w podeszłym wieku czuje się «u siebie», wśród krewnych, znajomych i przyjaciół, oraz gdzie może być jeszcze w jakiś sposób użytecznym” (Jan Paweł II 1999, 13). W kochającej się rodzinie nie do pomyslenia jest, aby przyjść z pomocą cierpiącemu lub niedołącznemu człowiekowi, proponując mu eutanazję. Jan Paweł II przypominał, że każde naruszenie bezbronnego życia człowieka nienarodzonego, nieuleczalnie chorego, dotkniętego starością, jest najwyższym aktem przemocy, który pociąga ciężką odpowiedzialność przed Bogiem (Jan Paweł II 2004, 20-22). Prawdą jest, że wraz z wiekiem ludzkie ciało doznaje poważnych ograniczeń,

które wiążą się z chorobami i osłabieniem witalnym (Pastuszka 1999, 29-55). Niekiedy starość wygląda na drogę poniżenia człowieka, a on sam staje się jakby „nagi” i bezsilny (Poznański 2012, 26). Jako lekarstwo Kościół proponuje praktykę sakramentalną, modlitwę, lekturę Pisma Świętego, dzięki którym można odkryć źródła nadziei i godności człowieka. Dzięki osiągnięciu większej dojrzałości osobowej ludzie starsi uzyskują nowe możliwości dawania swego życia innym (Kozuchowski 1981). W Kościele, wokół nas jest wielu takich skromnych przykładów ludzi starszych, którzy swoim optymizmem, siłą duchową i wiarą potrafią zarażać innych oraz dodawać im odwagi do kontynuowania drogi wiary i miłości do życia. Sam św. Jan Paweł II był takim człowiekiem.

Święty Jan Paweł II na zakończenie *Listu do osób w podeszłym wieku* tak pisał o swoich przeżyciach w perspektywie śmierci: „Mimo ograniczeń mego wieku bardzo wysoko cenię sobie życie i umiem się nim cieszyć. Dziękuję za to Bogu! Pięknie jest służyć aż do końca sprawie Królestwa Bożego. Zarazem jednak głębokim pokojem napęłnia mnie myśl o chwili, w której Bóg wezwie mnie do siebie – z życia do życia! Dlatego wypowiadam często – i bez najmniejszego odcienia smutku – modlitwę, którą kapłan odmawia po liturgii eucharystycznej: *In hora mortis meae voca me, et iube me venire ad te* – w godzinie śmierci wezwij mnie i każ mi przyjść do Ciebie. Jest to modlitwa chrześcijańskiej nadziei, która w niczym nie umniejsza radości obecnej chwili, a przyszłość zawiera opiece Bożej dobroci” (Jan Paweł II 1999, 17).

Za dar życia powinno się zawsze dziękować Panu Bogu i otaczać go troską od poczęcia do ostatnich chwil tego życia. Dziękczynienie Bogu za dar życia jest jedną z form afirmacji życia. Brak takiego dziękczynienia jest przejawem braku radości życia, które świadczy o rozczarowaniu życiem i o tym, że nie chce się żyć. Dziękczynienie za otrzymane i dobrze przeżyte życie jest świadectwem prawdziwej radości i głębokiej przyjemności życia.

Zakończenie

Dwadzieścia pięć lat po encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae* stoimy nadal przed poważnymi wyzwaniami związanymi z ochroną ludzkiego życia. Rodzina jest naturalnym miejscem, gdzie życie się zaczyna, rozwija i kończy. Tu uczymy się szacunku do życia oraz podstaw jego afirmacji. Każdy człowiek w sposób naturalny pragnie żyć, ale nie wszyscy to rozumieją. Wielu ludzi gubi się w konsumpcyjnym i indywidualistycznie nastawionym społeczeństwie. Kościół w tradycyjny sposób przypomina o szacunku do ludzkiego życia, które jest największym darem Bożym. Jednak niektórzy ludzie promują zupełnie inne formy ochrony życia, ekologii i świata, w których człowiek

jest traktowany bardziej jak pasożyt na ziemi, a nie korona całego stworzenia. Dla wielu współczesnych ideologów tradycyjna rodzina staje się nieistotna, a jej zadania przejmują inne instytucje społeczne i państwowe. Dzieje się to ze szkodą dla samej instytucji rodziny i dla samego ludzkiego życia.

Również według papieża Franciszka autentyczna ekologia ludzka powinna zawierać wymiar afirmacji życia oraz musi być wrażliwa na głos swojej planety połączony z wołaniem ludzi żyjących w niedostatku. Papież upomina się w swoim orędziu o człowieka, o ochronę jego życia od poczęcia do naturalnej śmierci, o jego wymiar duchowy i kulturę życia (Pisarek 2015).

W wymiarze afirmacji życia Kościół zachęca do pracy wychowawczej, która pozwala stawać się coraz bardziej człowiekiem, zachować szacunek do życia i nawiązywać prawidłowe relacje międzyosobowe (Jan Paweł II 1995, 97).

Kończąc, należy przypomnieć, że św. Papież Jan Paweł II prosił o budzenie sumień i o modlitwę za rodzinę, która jest „sanktuarium życia”. O tę modlitwę prosił wszystkie chrześcijańskie rodziny, ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty (Jan Paweł II 1995, 84, 93, 100). Zachęcał również do przyjęcia postawy kontemplacji, rodzącej się z wiary w Boga Życia (Jan Paweł II 1995, 83). Modlitwa przybliży człowieka do źródła życia i uczy, jak autentycznie afirmować życie, które jest darem Bożym. Modlitwa, a zwłaszcza dziękczynienie, pozwala człowiekowi zasmakować istoty życia i odkryć mały rąbek jego istoty. Można powiedzieć, że bez modlitwy człowiek traci rozumienie sensu życia i przechodzi na stronę cienia, i powoli zaczyna sprzyjać kulturze śmierci. Podobnie papież Franciszek prosi o modlitwę, aby w rodzinach, w społeczeństwach i na całym świecie pozostała wrażliwość na wartość życia ludzkiego (Franciszek 2021).

THE FAMILY IS A PLACE OF AFFIRMATION OF HUMAN LIFE AND FULFILLMENT IN THE LIGHT OF THE TEACHING OF POPE JOHN PAUL II

SUMMARY

Twenty-five years after the Encyclical John Paul II *Evangelium vitae*, we are still facing serious challenges related to the affirmation of human life. The family is a natural place where life begins, develops and ends. It is a natural “sanctuary of life”. The church traditionally reminds us of respect for human life, which is God’s greatest gift. Contemporary Popes claim in their teaching to protect life from conception to natural death. The Church encourages educational work that allows you to become more and more human, keep respect for life and establish proper interpersonal relationships. The most beautiful dimension of life affirmation is thanksgiving.

Keywords: affirmation of life, the family, the protection of life, family education place

Słowa kluczowe: afirmacja życia, rodzina, ochrona życia, rodzina miejscem wychowania

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI. 2009. *Benedykt XVI w Angoli i Kamerunie, Spotkanie z katolickimi ruchami promującymi kobiety*, 22.03.2009. Dostęp: 30.01.2020. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/angola-2009.html
- Benedykt XVI. 2012. *List na VII Światowe Spotkanie Rodzin 2012*. Dostęp: 30.01.2020. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/rodziny_mediolan_23082010.html
- Benedykt XVI. 2013. *Dlaczego wierzę? Przesłanie pontyfikatu 2005-2013*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, red. Marek Saj. 1999. Kraków: Homo Dei, 172.
- Dyczewski, Leon. 1996. *Więź pokoleń w rodzinie*. Warszawa: ODISS.
- Fidelus, Anna. 2008. Funkcja wychowawcza rodziny w aspekcie przystosowania społecznego dzieci. W: *Małżeństwo i rodzina od Biblii po współczesność*, red. Andrzej Najda. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie, 157-164.
- Franciszek. 2016. *Adhortacja „Amoris laetitia”*.
- Franciszek. 2021. *Papież wzywa Polaków do troski o życie, 24.03.2021*. Dostęp: 30.07.2021. <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2021-03/papiez-audycja-ogolna-do-polakow-24-03.html>
- Grześkowiak, Jerzy. 1993. *Misterium małżeństwa*. Poznań: Hlondianum.
- Jan Paweł II. 1979. *Encyklika „Redemptor Hominis”*
- Jan Paweł II. 1984. Apel Jasnogórski, Jasna Góra, 5 czerwca 1979. W: Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*. Poznań: W Drodze, 126.
- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja „Familiaris consortio”*
- Jan Paweł II. 1988. *Adhortacja „Christifideles Laici”*
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae”*.
- Jan Paweł II. 1998. *List apostolski „Dies Domini, O świętowaniu niedzieli”*.
- Jan Paweł II. 1999. *List do osób w podeszłym wieku*.
- Jan Paweł II. 2004. Człowiek chory zawsze zachowuje swą godność: Do uczestników międzynarodowego kongresu lekarzy katolickich (20 marca 2004). *L'Osservatore Romano*, 25 (2004) 6/264, 20-22.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 2002. Poznań: Pallottinum.
- Kiełb-Grabarczyk, Dorota. 2010. Wpływ rodziny na system (anty)wartości współczesnej młodzieży. W: *Współczesna rzeczywistość w wybranych problemach społecznych*, red. Grażyna Durka, 83. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1988. *Instrukcja „Donum vitae”*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2008. *Instrukcja „Dignitas personae”*.
- Kożuchowski, Józef. 1981. *Starość a dojrzewanie osobowościowe*. Lublin: Wyd. KUL.
- Krucina, Jan. 1979. Rodzina jako społeczność uświęcająca. *Chrześcijanin w Świecie*, 11 (1979) 3, 16-38.
- Kultura dnia codziennego i świętecznego w rodzinie*, red. Leon Dyczewski i Dariusz Wadowski. 1998. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Majdański, Kazimierz. 2001. *Wspólnota życia i miłości. Zamysł Boży o małżeństwie i rodzinie*. Łomianki: „Fundacja Pomoc Rodzinie”.
- Majkowski, Władysław. 1999. Rodzice: Fundament społeczeństwa. W: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. Edward Ozorowski. Warszawa-Łomianki: Wyd. ATK, 391.

- Niedzwiecka, Dorota. 2016. *Wychowanie do afirmacji życia*. Dostęp: 30.01.2020. https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/mrodzina201607_aborcja.html
- Orzeszyna, Jan 1999. Miłość normą życia rodzinnego. *Polonia Sacra* 21/3 (1999) 4, 153-166.
- Orzeszyna, Jan 2000. Niedziela dniem rodziny. W: *Śladami Boga i człowieka. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr. hab. Jana Kowalskiego*, red. Jan Orzeszyna, Kraków: Wyd. nauk. PAT, 671-680.
- Ozorowski, Edward. 1998. Obraz Boży. W: *Człowiek, osoba, pleć*, red. Monika Wójcik. Łomianki: Wyd. ATK, 23-26.
- Ozorowski, Mieczysław. 2000. Rodzina Kościołem Domowym w nauczaniu Jana Pawła II. W: *Ekologia rodziny ludzkiej*, red. Józef M. Dołęga i Jacek W. Czartoszewski, Olecko: Wyd. Wszechnicy Mazurskiej, Seria: Episteme t. 7, 159-174.
- Pastuszka, Józef. 1999. Starość człowieka: rozważania psychologiczne. *Ethos* nr 3, 29-55.
- Pisarek, Mateusz. 2015. Wyzwania dla współczesnego Kościoła w świetle encykliki „Laudato si” papieża Franciszka. *Studia Leopoliensia* 8, 457-467.
- Pius XII. 1949. *Przemówienie do uczestników IV Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich (29 września 1949)*.
- Podgórski, Ryszard A. 2008. *Socjologia, Mikrostruktury*. Bydgoszcz–Olsztyn: Oficyna Wydawnicza Branta.
- Poznański, Jacek. 2012. Czy starość udała się Bogu?. *Posłaniec Serca Jezusowego*, 11, 26.
- Przecziszewski, Marcin. 2014. *Papież Franciszek: Rodzina priorytetem dla Kościoła*. Dostęp: 30.01.2020. <https://www.niedziela.pl/artykul/11690/Papiez-Franciszek-rodzina-priorytetem-dla>
- Ratzinger, Josef. 1983. *Zeitfragen und christliche Glaube. Acht Predigten aus Münchner Jahren*. Würzburg: Naumann Verlag.
- Skreczko, Adam. 2013. Kościół z posługą ludziom w podeszłym wieku. W: *W trosce o teologię pastoralną i duszpasterstwo*, red. Wiesław Śmigiel. Lublin: Wyd. KUL, 346.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*.
- Tyszka, Zbigniew. 1976. *Socjologia rodziny*. Warszawa: PWN.
- Zaborowska, Agnieszka. 2014. Współczesna rodzina – kryzys czy przemiana?. W: *Tożsamość i posłannictwo rodziny*, red. Mirosław Brzeziński i Jarosław Jęczeń. Lublin: Wyd. KUL, 71-84.

Mieczysław Ozorowski – kapłan, prof. dr hab., urodził się w Białymstoku dnia 30 grudnia 1961 r. W latach 1987-1992 studiował we Fryburgu (Szwajcaria). Był uczniem o. prof. Christoph'a von Schönborna OP (obecnego kard. Wiednia). W 1992 r. osiągnął stopień doktora. Od 1993 r. zatrudniony w Instytucie Studiów nad Rodziną – wcześniej ATK, obecnie UKSW. W 2002 r. habilitował się na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. W roku 2014 otrzymał tytuł profesora nauk teologicznych. Od 2010 r. jest Dziekanem Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie.

Brał udział w licznych konferencjach naukowych. Jest autorem licznych artykułów z zakresu nauk o rodzinie, sakramentologii, teologii małżeństwa i rodziny oraz ekoteologii.

JAROSŁAW WOJTKUN

Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublin

Facoltà di Teologia

Padre dei “figli prediletti di Dio” e Papa della famiglia – due maestri e annunciatori del Vangelo della vita

Introduzione

Il monumento situato nel cortile dell'Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino presenta due figure di spicco della Chiesa cattolica in Polonia: Giovanni Paolo II e il Primate del Millennio, il Cardinale Stefan Wyszyński, in un abbraccio fraterno, che il mondo ha visto durante la trasmissione della Santa Messa da S. Pietro per l'inaugurazione del pontificato il 22 ottobre 1978. I due grandi Pastori condividevano una comune responsabilità per la Chiesa in Polonia. Erano uniti dall'amicizia e dall'unità della trasmissione della verità del Vangelo. Giovanni Paolo II ha ripetutamente espresso grande rispetto e gratitudine al Primate Stefan Wyszyński. Già durante la prima udienza per i Polacchi dopo la sua elezione alla Sede di Pietro, si è rivolto al Primate Wyszyński con le parole seguenti: “Non ci sarebbe questo Papa polacco che oggi, pieno di timore di Dio, ma anche pieno di fiducia, inizia un nuovo pontificato, se non fosse la tua fede che non si ritrae davanti alla prigionia e alla sofferenza, se non fosse la tua eroica speranza, il tuo totale affidamento alla Madre della Chiesa” (Giovanni Paolo II 1978). Forse queste parole possono essere comprese non solo in contesto biografico, ma anche dottrinale. Gran parte del contenuto dell'insegnamento del Papa Polacco è coerente con ciò che predicò e scrisse prima il Cardinale Wyszyński. Per attraversare le parole del Papa, forse alcune di esse non sarebbero apparse nell'insegnamento di Giovanni Paolo II se non fossero state pronunciate prima dal grande Primate della

Polonia, beato Stefan Wyszyński, la cui beatificazione era prevista per il centenario della nascita di Karol Wojtyła, per motivi epidemici ritardata di un anno.

Uno dei temi importanti discussi in precedenza dal Primate e che è apparso anche nell'insegnamento del Papa Polacco è stato il tema della vita. In questo studio vogliamo mostrare i punti di tangenza nel modo di affrontare il tema della vita, e arrivare anche a quei contenuti nel pensiero del Cardinale Wyszyński, che, anni dopo, avrebbero potuto essere fonte di ispirazione per il futuro Papa Karol Wojtyła.

1. La vita personale come valore

Uno dei temi centrali dell'insegnamento di Giovanni Paolo II era la questione del valore della vita e del suo carattere inviolabile. Il titolo stesso dell'enciclica sul Vangelo della vita sottolinea il valore e l'invulnerabilità della vita umana: "Evangelium vitae sul valore e l'invulnerabilità della vita umana". Il Papa sviluppa questa idea nell'introduzione al documento: "La presente Enciclica, frutto della collaborazione dell'Episcopato di ogni Paese del mondo, vuole essere dunque una riaffermazione precisa e ferma del valore della vita umana e della sua invulnerabilità" (Giovanni Paolo II 1995, 5). Questo principio copre tutte le fasi della vita umana, dal concepimento alla morte naturale. È una regola senza eccezioni e senza concessioni. Appartiene all'essenza stessa della missione di Gesù Cristo: "Gesù, presentando l'essenza della sua missione redentrice, dice: «Io sono venuto perché le pecore abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (Gv 10,10)»" (Giovanni Paolo II 1995, 1). Questa affermazione sarà ripetuta altre quattro volte nell'enciclica. Il termine "in abbondanza" è degno di attenzione. Il significato del concetto di "vita" appare nella dimensione della pienezza, dell'abbondanza. Non sembra che il papa si riferisca solo a un'abbondanza nel senso soprannaturale. Il senso della vita non si limita alla sua più alta attualizzazione nella dimensione soprannaturale della comunione con Dio, ma abbraccia tutti i suoi aspetti e ogni singola dimensione. Questa convinzione è stata espressa più volte dal Papa Polacco. Durante un discorso all'aeroporto di Vienna, il 23 giugno 1988, ha lanciato un appello al superamento della cultura della morte ("Kultur des Todes") attraverso un deciso "sì" alla vita ("Ja zum Leben"). Poi ha aggiunto: "Sì alla vita in tutte le sue fasi e forme". Allo stesso modo, a Salisburgo ha sottolineato questa totalità del valore della vita: il "sì" alla vita deve essere esteso a tutte le dimensioni della vita umana. Questo ampio raggio di comprensione della concezione evangelica della vita si ritrova anche nella parola rivolta ai vescovi tedeschi in visita *Ad limina apostolorum*, 19 dicembre 1992: "L'affermazione escatologica di Gesù che è venuto perché le sue pecore abbiano la vita e l'abbiano in

abbondanza si applica indubbiamente ad ogni forma di vita” (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1993).

Questa rassegna breve dei discorsi papali mostra come Giovanni Paolo II comprende il contenuto della vita e il suo carattere sacro. La natura sacra della vita umana implica il suo carattere inviolabile. Il pilastro dell’argomento teologico per la natura inviolabile della vita umana è la natura indiscutibile del comandamento “Non uccidere”. La natura stessa dei comandamenti del Decalogo, compresi quelli formulati sotto forma di divieti, non ammette eccezioni. I precetti negativi “sono universalmente validi: essi obbligano tutti e ciascuno, sempre e in ogni circostanza” (Giovanni Paolo II 1993, 52). Il quinto comandamento del Decalogo non fa eccezione.

1.1 Il valore della vita fisica

Il principio della santità della vita umana si applica a tutte le sue dimensioni, non solo a quella soprannaturale, ma anche a quella temporale. Basta la luce della ragione naturale per percepirla e rispettarla. Intendiamo qua sia le componenti spirituali che fisiche di un essere umano. Il giusto posto accordato all’aspetto corporeo della natura dell’uomo non deve portare a nessuna manifestazione di dualismo. “La corporeità umana va presa in seria considerazione. Non è corretto dire che l’uomo *ha* un corpo. Bisogna riconoscere che l’uomo essenzialmente è corpo, e che senza corpo non c’è l’uomo. Il corpo può essere un limite per l’uomo, ma è innanzitutto costitutivo e perficiente” (Lobato 2003, 438). In tal modo Karol Wojtyła ha inteso il ruolo della componente corporea nella persona umana. Il corpo non è solo un elemento della natura umana, ma imprime anche ogni aspetto del funzionamento e della comunicazione, in altre parole, ogni aspetto della vita umana. “Wojtyła non accetta però neppure la visione secondo cui i fini propri della natura umana e tutto ciò che ha a che fare con l’appartenenza del corpo all’uno o altro sesso costituiscano soltanto la materia della libertà e non veicolino in se stessi nessun significato autenticamente personale. Nell’antropologia di Wojtyła il corpo insieme con la sua appartenenza sessuale fa parte dell’identità della persona” (Merecki 2019, 433).

La convinzione del valore fondamentale della vita anche nella sua dimensione terrena è giustificata da Giovanni Paolo II con riferimenti alla Rivelazione biblica. Già durante il suo viaggio verso la Terra Promessa, Israele ha scoperto quanto sia preziosa la sua vita agli occhi di Dio. Il popolo d’Israele ha scoperto gradualmente che “la sua vita non si trova alla merce di un faraone che può usarne con dispotico arbitrio; al contrario, essa è l’oggetto di un tenero e forte amore da parte di Dio” (Giovanni Paolo II 1995, 31).

Anche per il Primate della Polonia beato Stefan Wyszyński, che ricordava ancora le atrocità della guerra, era di grande importanza sottolineare il valore della vita nella sua dimensione terrena. Il valore della vita terrena è così grande che l'uso corretto del tempo terreno può essere ancora più difficile dell'arte di morire. Nelle sue riflessioni scritte nell'ottobre 1952, poco prima della sua prigionia da parte del governo comunista, il Primate Wyszyński scriveva: “Mi sembra che l'ideale per oggi debba essere la capacità di vivere per la Chiesa in Polonia piuttosto che la capacità di morire. [...] Preferisco i miei sacerdoti all'altare, nell'ambone e nel confessionale che in una prigione” (Wyszyński 2017, 374). Poche settimane dopo, nei suoi appunti, aggiungeva: “Il fatto che sappiamo soffrire è stato dimostrato durante l'occupazione nazista. Ora dobbiamo dimostrare la capacità di lavorare” (Wyszyński 2017, 427).

La dottrina del valore della vita e della sua inviolabilità fin dal concepimento è stata definitivamente e solennemente confermata da Giovanni Paolo II, tanto per soddisfare presupposti per l'insegnamento infallibile (cfr. Wojtkun 1998). Non è quindi una novità nell'insegnamento dei Pastori della Chiesa. Molto prima l'ha fatto, tra gli altri, il Primate Wyszyński. Il suo appello al rispetto del valore della vita aveva un contesto speciale legato alla situazione politica della Polonia in tempo comunista.

1.2 Il fenomeno dell'aborto

La vita umana appartiene alle realtà create. L'ovvietà di questa affermazione non richiede giustificazione. Tuttavia, è questa verità fondamentale che viene oggi ignorata in vari modi. Questo finisce nel trascurare e persino nel mettere in discussione la verità sulla natura sacra della vita umana. Ciò accade quando si vuole farne un oggetto di propria decisione, una realtà di cui si può disporre liberamente. Questo vale per la mia vita così come per quella degli altri. Il fenomeno dell'aborto è una manifestazione drammatica di tale trattamento della vita. Dopo aver riconquistato la libertà dalla dittatura comunista, le parole pronunciate da Giovanni Paolo II durante l'omelia a Kalisz nell'anno 1997 hanno acquistato un significato simbolico: “Ripeto tante volte – e ne sono certo – che il più grande pericolo che minaccia la pace oggi è un aborto. Se a una madre è permesso uccidere il proprio figlio, cosa può impedire a me e te di ucciderci a vicenda” (Giovanni Paolo II 1997, 35)? Quarant'anni prima, il beato Primate Wyszyński parlava con un tono altrettanto categorico dei pericoli dell'aborto: “Se il bambino più innocente e indifeso non può sentirsi al sicuro in una società, allora nessuno può sentirsi al sicuro in essa” (KAI 2020)! La Conferenza Episcopale Polacca, sotto la presidenza del Cardinale Wyszyński, l'ha dedicata nell'anno 1965 intera lettera ai sacerdoti al tema della difesa del-

la vita concepita. La lettera si compone secondo tre pilastri: diagnosi del male, ricerca delle cause, modalità di superare (Listy Pasterskie 2003, 470-481).

L'aborto non è solo un peccato che colpisce la madre, il padre del bambino e gli esecutori dell'aborto. L'atteggiamento verso la vita concepita determina il futuro dell'intera nazione. Non c'è qui spazio per le sfumature, l'alternativa al rifiuto della natura inviolabile della vita umana concepita è, secondo Giovanni Paolo II, ovvia: "Una nazione che uccide i propri figli è una nazione senza futuro" (Giovanni Paolo II 1997, 35). Mentre l'avvertimento papale riguarda il futuro, Stefan Wyszyński colloca i pericoli dell'aborto nel presente. Si traducono proprio adesso in un quadro drammatico delle relazioni sociali, familiari e personali: "Se non sapranno (sostenitori dell'aborto) rispettare la vita piccolissima che nasce nella cellula della vita domestica, non rispetteranno la vite dei cittadini, perché impareranno a uccidere già nelle famiglie. In questo modo, invece di una comunità che dà la vita, si svilupperà una comunità di assassini. Sarà una nazione suicida [...]. Una tale nazione scomparirà" (KAI 2020).

Una peculiare "doppia voce", seppur rimandata nel tempo, riguarda anche la questione della legge che legalizza l'aborto. Stefan Wyszyński, di fronte alla legge che ammette il diritto all'aborto su richiesta introdotto nell'anno 1956 dal governo comunista, ha fatto appello al rispetto incondizionato della vita concepita. Sosteneva che la legalizzazione dell'aborto fosse assolutamente illegale. "Ogni cosiddetta legge che dà a chiunque l'opportunità di disporre e determinare la vita umana è illegalità. Ogni atto che sia finalizzato alla distruzione e all'abolizione del diritto umano alla vita è un reato" (KAI 2020). Le tendenze che portano alla liberalizzazione della legge sull'aborto in Polonia non appartengono al passato. Così, a distanza di anni, era necessario un intervento da parte del Papa. Giovanni Paolo II ha considerato come illegale una legge che ammette l'aborto con una serie di domande espresse durante l'omelia pronunciata a Radom il 4 giugno 1991: "Esiste una tale autorità umana, o esiste un parlamento che ha il diritto di legalizzare l'omicidio di un essere umano innocente e indifeso? Chi ha il diritto di dire: «È permesso uccidere», anche: «Dobbiamo uccidere», la dove è necessario proteggere e aiutare di più la vita" (Giovanni Paolo II 1991)?

Il carattere sacro e inviolabile della vita umana trae la sua giustificazione dalla verità sulla dignità dell'uomo. L'uomo è un essere che Dio ha voluto per sé stesso, e la vita umana, come atto speciale di creazione, dipende da Dio nella sua interezza. La sua portata tocca gli inizi, attraverso la sua storia, fino alla morte naturale. "L'amore di Dio non fa differenza tra un essere appena concepito mentre è ancora nel grembo materno e un bambino, un adolescente, una persona matura o un anziano. Non fa differenza perché in ognuno vede il suo riflesso e la sua somiglianza. Egli non fa differenza, perché in tutto riconosce il volto del suo Figlio unigenito, nel quale «ci ha scelti prima della fondazio-

ne del mondo, [...] ci ha destinati ad essere suoi figli adottivi [...] secondo al decreto della sua volontà» (Ef 1,4-5). Questo amore sconfinato e quasi incomprendibile di Dio per l'uomo mostra quanto l'uomo stesso sia degno di amore, indipendentemente da altre ragioni – indipendentemente dalla sua intelligenza, bellezza, salute, giovinezza, e simili” (Benedetto XVI 2006, 55). L'amore di Dio per l'uomo, che “non fa differenza, perché vede in ciascuno il riflesso della sua immagine e somiglianza”, si rivela nella grazia della vita di Dio donata all'uomo.

2. La grazia di Dio dona la bellezza alla vita umana

La vita divina nell'uomo è profondamente connessa con la vita nella dimensione naturale. Beato Stefan Wyszyński ha sintetizzato nei suoi appunti una delle sue prediche ai giovani come “rappresentazione di Dio che vive nel nostro essere umano”. Il segno di questa vita è la chiamata a Dio che scaturisce da ogni sfera dell'esistenza umana: la mente, il cuore e anche il corpo. Dobbiamo usare il nostro corpo e la nostra anima per confessare Dio con la nostra bocca, con le nostre mani e con il nostro cuore (Wyszyński 2017, 44).

2.1. La sensibilità estetica

L'uso dell'anima come elemento spirituale dell'uomo si manifesta, tra l'altro, nella sensibilità estetica. Giovanni Paolo II tratta la sensibilità alla bellezza come un'emanazione della legge naturale nella natura umana. L'espressione di questa legge prende la forma di un imperativo: bisogna contemplare la bellezza (Giovanni Paolo II 1993, 51). La bellezza, organicamente connessa con i prodotti artistici dell'arte, dovrebbe sempre andare di pari passo con la bellezza interiore dell'uomo. Tale bellezza ha ispirato l'opera di beato Fra Angelico, che “si sentì profondamente chiamato dal paragone di Cristo di un buon albero e di un buon frutto a una duplice creatività: creò opere come creò se stesso” (Giovanni Paolo II 1986, 255). La bellezza della creatività artistica consiste nel cercare la giusta proporzione tra la bellezza delle opere e la bellezza dell'anima. Tanto importante quanto il bene, la bellezza e la verità come i componenti della cultura che plasmano l'uomo è l'amore, definito da Giovanni Paolo II come “il bisogno primordiale di tutta la cultura umana” (Giovanni Paolo II 2007, 775). Una cultura fondata sull'amore inteso come dono è capace di creare una *communio personarum*, cioè la cultura dell'amore, la civiltà dell'amore. Si vede qui lo specchio delle parole dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, che hanno ispirato l'intero pontificato del Papa Polacco: „L'uomo, il quale in

terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé” (Concilio Vaticano II 1965a, 24). L’amore nell’esercitare le opere della cultura costituisce quindi un fattore più significativo che crea e sviluppa persona umana (Rodziński 1998, 201-214).

La sensibilità alla bellezza dell’animo umano è uno dei fattori importanti che caratterizzano la figura del Stefan Wyszyński. I suoi appunti personali, redatti sistematicamente quasi ogni giorno, testimoniano la sua grande sensibilità per la bellezza dell’uomo, la bellezza del creato, la bellezza del lavoro umano. Lui ha potuto vedere nel lavoro quotidiano dei fratelli religiosi alla costruzione del tempio di Niepokalanów un’espressione di bellezza manifestata nell’amore e nel servizio. La solidità e l’integrità dell’opera che manifesta la pace francescana è persino seducente: “I frati che lavorano prestano poca attenzione ai visitatori. Sono impegnati con il loro lavoro amato. Gli sono devoti con edificante modestia, senza quel chiacchiericcio che abbonda sui giornali dove tutto è al di sopra della norma. Tutto qui è semplice, composto, modesto, ma davvero perbene e onesto. [...] Così lavora un lavoratore, animato dall’amore per il lavoro che serve” (Wyszyński 2017, 153).

2.2. Il ruolo della grazia per la bellezza dell’uomo

La grazia di Dio è un segno tangibile della bellezza umana. La grazia rende bello l’uomo e la bellezza dona alla grazia che è invisibile qualcosa di “tangibile”. Nelle riflessioni del Primate Wyszyński si possono trovare tracce di una specifica traccia “empirica” della vita di Dio nell’uomo. Osservando i volti dei fedeli, Cardinale Wyszyński giunge alla conclusione che l’effetto “tangibile” della grazia santificante di Dio nelle persone è la gioia del loro sguardo e l’allegria delle anime (Wyszyński 2017, 337). Il Primate, con sorprendente semplicità, e anche con un pizzico di umorismo, ha saputo illustrare il meccanismo della grazia invisibile di Dio nell’uomo. Si ispirò al modo in cui i parrochiani sono stati caratterizzati dal parroco di una delle parrocchie marittime. Lui ha usato il paragone per pescare. Tra i fedeli ci sono persone simili a “preziose lucioperca”, ma ci sono anche “merluzzi sciocchi”, “lucchi testardi”, “anguille mobili” e persino squali. Interrogato dal parroco, come raccogliere e integrare tutto questo, il Primate ha risposto: “Ogni pesce può essere preparato in modo che diventi gustoso, da poter essere mangiato, e che dire di un uomo, quando è condito dalla grazia di Dio e dallo zelo pastorale” (Wyszyński 2017, 337).

Dal punto di vista teologico, la verità sulla reciproca compenetrazione delle dimensioni terrena e soprannaturale della vita non era facile. Stefan Wyszyński ha potuto spiegare riferendosi ad un’altra osservazione della natu-

ra. Da acuto osservatore della natura, usò la sua intuizione per illustrare verità di natura teologica. Il miracolo dell'amore di Dio è visibile, per esempio, nel mondo degli uccelli. Ha incoraggiato i suoi sacerdoti ad osservare il comportamento dei pulcini nei nidi: "Vediamo come il novellino segue ogni mossa della sua mamma alata. E tutto, che sia un bambino o un pulcino, chiede cibo con il suo piagnucolio. La vita soprannaturale, per volontà del Padre celeste, non è più povera di cuore della vita della natura. Il cristianesimo, così paterno, è anche materno, e solo allora potrà essere – per volontà di Dio – fecondo" (Wyszyński 2019a, 54).

Questa fecondità, che è l'effetto della grazia di Dio nell'uomo, è un elemento dell'identità cristiana. Beato Stefan Wyszyński ha voluto trasmettere ai sacerdoti la convinzione della necessità della grazia santificante per la conservazione dell'identità cristiana, preparandoli alla celebrazione del *Millenium* del battesimo della Polonia, celebrato nell'anno 1966. Vivere una vita cristiana e vivere nella grazia santificante sono realtà che funzionano sempre insieme. Tutte le manifestazioni della loro separazione furono chiamate dal Primate "la laicità del cattolicesimo nazionale". La perspicacia profetica del Primate può stupire. Alle Sante Messe celebrate dal cardinale Wyszyński hanno partecipato in quel tempo folle di fedeli. Lo stesso Primate lo ha sottolineato molte volte nelle note commemorative *Pro memoria* che scriveva quasi ogni giorno. In queste note troviamo l'espressioni come: "chiese piene di fedeli" (Wyszyński 2019a, 3), "enorme folla di credenti" (Wyszyński 2019a, 74), "folla straordinaria in chiesa" (Wyszyński 2019a, 154). Eppure, sotto la superficie di questa religiosità popolare della gente che affollava le chiese, lui vedeva insinuarsi il pericolo della secolarizzazione, in cui "tutto all'esterno è «cattolico» nelle parole e nei gesti, e solo nei cuori e nelle menti è tutto l'inferno di Dante. I cattolici polacchi devono essere convinti che la forza della nostra Chiesa dipende dalla forza spirituale dei fedeli che vivono nella grazia santificante. [...] L'anemia della vita morale non è colpa della Chiesa, ma dei cattolici deboli che amano la Chiesa e ad essa sono attaccati, ma non la ascoltano" (Wyszyński 2007, 121-122).

La minaccia della secolarizzazione di una società di consolidata tradizione cattolica era stata percepita dal Primate Wyszyński tre decenni prima dell'appello alla nuova evangelizzazione formulato da Giovanni Paolo II, come risposta al fenomeno sempre più diffuso di "secolarizzazione del cattolicesimo": "Si tratta, in particolare, dei paesi e delle nazioni del cosiddetto Primo Mondo, nel quale il benessere economico e il consumismo, anche se frammisti a povere situazioni di povertà e di miseria, ispirano e sostengono una vita vissuta «come se Dio non esistesse». Ora l'indifferenza religiosa e la totale insignificanza pratica di Dio per i problemi anche gravi della vita non sono meno preoccupanti ed eversivi rispetto all'ateismo dichiarato" (Giovanni Paolo II

1988, 34). La visione cristiana delle sfide legate al fenomeno della progressiva secolarizzazione e della “cultura della morte” non deve significare pessimismo e negatività. È “una preoccupazione positiva per la costruzione di una nuova cultura della vita come elemento essenziale della nuova evangelizzazione” (Nagórny 1997, 155).

3. La paternità spirituale e i “padri della culla”

La fecondità operata dalla grazia di Dio nell’uomo è sempre connessa con la paternità. Wyszyński ha mostrato in modo chiaro la compenetrazione delle dimensioni fisica e spirituale della paternità. Ciò avviene nell’interconnessione del sacramento del sacerdozio e del matrimonio. Questi due sacramenti si incontrano nel contesto di paternità alla cerimonia del matrimonio. Il Cardinale Wyszyński ha più volte paragonato la paternità fisica degli sposi con la paternità spirituale dei sacerdoti. La paternità dei sacerdoti è spirituale, la paternità fisica appartiene ai “padri della culla”. Entrambi sono vicini l’uno all’altro. Già durante il sacramento del matrimonio, “i futuri padri di famiglia stanno agli altari del Signore davanti ai testimoni autentici della Chiesa – i padri spirituali – e si stringono la mano. Lì tre mani si incontrano: la mano della sposa nella mano del marito e la mano del sacerdote, che abbraccia queste due mani come se volesse trasmettere loro tutto lo spirito di Dio, affinché d’ora in poi tutto ciò che avvenga in loro possa veramente nascere da Dio” (Wyszyński 2021, 131). Il Primate Stefan Wyszyński ha sperimentato personalmente il potere vivificante della paternità di Dio. Guarito da una grave malattia, il 6 novembre 1977 ha incontrato i fedeli nella Basilica Cattedrale di Varsavia. Ringraziando per le preghiere per la sua intenzione, ha aggiunto: “Ciascuno di noi è frutto della volontà del Padre e dell’amore del Padre. [...] E poiché Dio è Amore, allora tutta la nostra vita è per noi ricca nell’amore. Ripeto spesso questa giustapposizione: la gente dice: «il tempo è denaro». Dico diversamente: «il tempo è amore». Il denaro è insignificante e l’amore dura” (Wyszyński 2007, 34).

3.1. La fecondità spirituale e fisica

La fecondità, che si traduce nell’impiantare la vita di Dio, si realizza anche a livello dei compiti educativi dei genitori. I genitori educano i figli alla fede. Tuttavia, l’attuazione di questi compiti può essere accompagnata dalla dolorosa esperienza del fallimento. Molti genitori sperimentano la realtà dei loro figli adolescenti che si allontanano dalle pratiche religiose. L’integrità religiosa della famiglia può essere sconvolta. L’iniziale avversione dei ragazzi

per le pratiche religiose porta spesso al loro completo abbandono. I genitori che vivono tali situazioni sono pronti ad attribuire questo stato a errori educativi, sono accompagnati da un senso di colpa. Sono scoraggiati e rassegnati. Si rassegnano al processo di secolarizzazione dei propri figli, che sembra loro inevitabile e irreversibile. L'unità familiare soffre, l'armonia è turbata, l'amore è ferito, si verifica una crisi di identità genitoriale (cfr. Gatti 1991, 325; Wojtkun 2020, 80-89).

Tali situazioni provocano una riflessione più profonda sul meccanismo di trasmissione della vita di fede ai figli. Non si tratta di trasmettere la fede come tradizione culturale. La trasmissione della fede non avviene per via ereditaria. L'“eredità” dei valori religiosi avviene solo in senso analogo, e nella misura consentita dal meccanismo di trasferimento del deposito culturale e morale della famiglia. Certo, il clima religioso in casa è di grande importanza, ma spesso non basta. Wyszyński fornisce preziosi suggerimenti in questo settore dei compiti dei genitori. Ha descritto il messaggio di fede come un messaggio speciale. Come i sacerdoti sono inviati a tutto il Popolo di Dio, così le madri e i padri sono inviati dalla Chiesa ai loro figli per predicare loro Dio. Prima ancora che i bambini capiscano i sacerdoti, capiscono già la lingua delle madri che raddrizzano le mani dei loro figli al segno della croce. I genitori sono responsabili di quanto Dio viene preso dai loro figli dalla famiglia, dalla scuola, dalla vita e dall'istruzione pubblica. Il primo posto nel condurre i figli a Dio spetta alla famiglia: “La famiglia è il centro più importante della santità” (Wyszyński 2021, 144). I compiti più urgenti della famiglia vertono sulle seguenti dimensioni della vita: “Creare un fronte di famiglie a difesa della vita, generare generazioni nel mondo per il bene della nazione e la gloria di Dio, cooperare con la benedizione di Dio, educare le giovani generazioni ad essere fedeli alla volontà di Dio di vivere, ad essere grate per la vita donata, a suscitare il rispetto per la vita, adoperarsi per una vita eterna felice” (Wyszyński 2021, 147).

Lo spazio dei compiti genitoriali così definito non consiste solo al loro trasferimento. La paternità e la genitorialità non solo donano la vita, ma ne sono la custode. In primo luogo, le madri devono essere custodi della vita. Sono “le ancelle del Padre di tutta la vita”. Devono essere fedeli alla vita, soddisfacendo così la chiamata a trasmettere la vita ricevuta dal Padre celeste (cfr. Wyszyński 2020, 271). Padri e sacerdoti devono svolgere anche il compito di custodi della vita. La paternità fisica consiste nell'essere custode della culla. I sacerdoti, invece, sono i custodi dell'altare, del luogo dove Dio nasce e si comunica nell'uomo. Essere un custode dà luogo a responsabilità specifiche. Dovrebbero riunirsi in un'area di lavoro comune. Questa comunità di compiti è la fonte dell'appello del Primate della Polonia: “Seminate insieme la forza del corpo e dello spirito nella pianura polacca, perché la terra polacca sia sog-

getta a Dio, che la terra di Polonia non sarebbe senz'acqua, deserta e selvaggia; che sia piena del popolo di Dio" (Wyszyński 2021, 132). Wyszyński non ha esitato a usare su questo argomento parole grandi: si tratta della ragion di Stato. La reciproca compenetrazione della paternità spirituale e della paternità delle culle è l'unica via di sopravvivenza della famiglia, è il nazionale "essere o non essere".

Poco più di vent'anni dopo, Giovanni Paolo II esprimerà un'idea simile. Alla famiglia avrà applicato le parole ammonitrici dei Padri del Concilio Vaticano II: "L'epoca nostra, più ancora che i secoli passati, ha bisogno di questa sapienza, perché diventino più umane tutte le sue nuove scoperte. E' in pericolo, di fatto, il futuro del mondo, a meno che non vengano suscitati uomini più saggi" (Giovanni Paolo II 1981, 8). La saggezza dovrebbe andare di pari passo con la gratitudine espressa, tra l'altro, in gesti rispettosi e umili. Per il beato Stefan Wyszyński, questo gesto consiste nell'appoggiarsi alle mani di sua madre e di suo padre. Spiega questo gesto con un'espressione talmente calda e calorosa: "Le mani della madre e del padre hanno elaborato e servito un boccone di pane che viene da Dio e per il quale ogni giorno gridiamo a lui. E Dio ce lo darà da madre e padre. Ricordiamo con gratitudine i loro sforzi, il sacrificio della loro madre, che per molte notti ha vegliato sulla culla dei suoi figli, la sua paura per la nostra vita e la nostra salute, le lacrime che le avevano tracciato i solchi sulle guance, e la sua testa coperta di preoccupazioni con gelo grigio precoce. Ricordiamo le mani del padre, che non siamo abituati a guardare, ma dove conosciamo le tracce di fatica, tormento e cura che i figli e la vita possono avere in abbondanza. Le mani della madre e del padre sono le mani tese del Padre celeste, la sua dolce Provvidenza" (Wyszyński 2021, 178-179).

3.2. I compiti connessi con la paternità

La paternità è associata ai compiti connessi con la responsabilità della vita che nasce e viene affidata ai padri. Questo compito spetta non solo ai "padri della culla", ma anche ai sacerdoti, i padri spirituali. La paternità spirituale dei sacerdoti è un compito specifico che scaturisce dalla responsabilità nei confronti dei fedeli loro affidati, alimentando in loro la vita di Dio. Compito dei sacerdoti è essere "padre della santità e dei santi". Come implementarli? Il Primate del Millennio offre l'istruzioni specifiche. Esse rispecchiano un modello basato sull'attuale concetto di moralità. Molto prima dell'inizio del Concilio Vaticano II, Wyszyński incaricava i sacerdoti di seguire le sue raccomandazioni i quali assomigliano quelle esposte nel decreto conciliare un decennio dopo. Nel decreto conciliare sulla formazione sacerdotale si leggono intuizioni, che

costituiscono le principali linee guida per l'esercizio della teologia morale: "Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale, in modo che la sua esposizione scientifica, più nutrita della dottrina della sacra Scrittura, illustri la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo" (Concilio Vaticano II 1965b, 16).

Le raccomandazioni del Cardinale Wyszyński rappresentano la dimensione della moralità basata sulle virtù che rispecchia le idee dei padri del Concilio e sono molto attuali anche oggi. Il Primate raccomanda che la predicazione in chiesa non si concentri sulla descrizione dell'orrore del peccato, ma mostri la bellezza delle virtù. "In una parola, le energie vanno risparmiate per combattere il peccato, e da salvare per rappresentare la bellezza della virtù" (Wyszyński 2019b, 153). Questo non significa, ovviamente, che Wyszyński non vedesse le terribili conseguenze del peccato. Il testo dei Voti di Jasna Góra del Popolo Polacco, scritto durante l'isolamento del Primate, condannava numerosi vizi nazionali: pigrizia, avventatezza, spreco, ubriachezza, promiscuità. Un rimedio per esse sono le virtù morali che gli si oppongono: fedeltà, diligenza, laboriosità, rispetto reciproco, amore e giustizia sociale. Allo stesso tempo, il Primate stava preparando il programma della Grande Novena del Millennio del Cristianesimo in Polonia. Annotava poi: "La nostra debolezza e instabilità morale, nonostante la nostra fede forte, il nostro relativismo morale, incline a soccombere a cattivi esempi e correnti, obbedendo a vari errori, a volte semplicemente assurdi, alla caduta della moralità coniugale, all'infedeltà, alla licenziosità, all'ubriachezza, tutto questo fa sì che lo spirito sociale della nazione sia traballante. Sappiamo stare nelle chiese per ore, stare in piedi in piazza Jasna Góra come una vecchia quercia, ma soccombiamo facilmente anche all'eccitazione più debole per tutti i peccati e i vizi. Siamo spiritualmente raddoppiati, mentalmente distrutti, e quindi privi di uno stile di vita e di un carattere nazionale" (Wyszyński 2007, 119-120).

L'approccio del Primate alla teologia morale va comunque chiaramente nella direzione indicata più tardi dal Concilio Vaticano II. Sì, come osserva prof. Krzysztof Jeżyna, "i Padri conciliari non hanno preparato un trattato di teologia morale, quindi era necessario creare, quasi intuitivamente, un nuovo approccio a tutta la teologia morale, perché le linee guida dei documenti conciliari erano di carattere generale riguardo alla teologia in quanto tale" (Jeżyna 2015, 89). Lo studio dell'ascesi cristiana e l'insegnamento della vita nella grazia santificante devono essere di aiuto in tale annuncio della morale. In questo modo si può evitare uno degli errori più gravi della predicazione morale: concentrarsi sull'evitare il male a scapito del dovere di fare il bene. "*Fac bonum* – questo è un programma positivo. E a tale programma dobbiamo porre tutte le nostre energie – maestri di saggezza e santità cattolica – in ogni predica" (Wyszyński 2019b, 154).

Nell'approccio conciliare alla teologia morale, è stato sottolineato molto chiaramente anche l'aspetto cristologico della vita morale. Lo ripetiamo: la vita morale si fonda sulla "grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo". Giovanni Paolo II ha sviluppato questa idea definendo l'imitazione di Cristo come il fondamento originario e più profondo della morale cristiana (Giovanni Paolo II 1993, 19). Perciò le parole, le opere e i comandamenti di Gesù Cristo diventano la regola morale della vita cristiana (Giovanni Paolo II 1993, 21). Anche l'enciclica sul Vangelo della vita ha una profonda struttura cristologica. Giovanni Paolo II mostra Cristo in una prospettiva cosmica, come Buona Notizia per tutta l'umanità (cfr. Amato 1996, 127-144). Pure l'insegnamento morale del beato Stefan Wyszyński mostra chiaramente questo tratto cristologico. In una lettera ai sacerdoti scritta negli anni '50, durante il suo isolamento forzato, definì lo scopo della vita umana come partecipazione alla vita di Dio. Possiamo raggiungere questo obiettivo solo in Cristo e per Cristo. La vita incentrata sul raggiungimento di questo obiettivo non avviene secondo il principio di "svelare il sipario per entrare nella scena di Dio e svolgere il compito assegnatoci nel meraviglioso spettacolo del mondo di Dio. Non siamo spettatori di come Zaccheo voleva che fosse. Siamo partecipanti attivi della vita di Dio" (Wyszyński 2019b, 63). Questa partecipazione attiva non si realizzerà se non "attraverso Cristo formando la propria personalità in unione, prima con Cristo e per Cristo con la Trinità. Perché ogni vita soprannaturale non è altro che partecipazione all'unità con la Santissima Trinità" (Wyszyński 2019b, 63).

Conclusioni

Nel momento in cui viene scritto questo articolo, siamo poco tempo dopo la beatificazione del Primate del Millennio, il Cardinale Stefan Wyszyński. Il beato Stefan Wyszyński si unirà alla gloria degli altari che Giovanni Paolo II ha ormai raggiunto. Durante l'omelia di beatificazione pronunciata dal Cardinale Semeraro è apparso il filo del legame tra il Primate e il futuro Papa Polacco. Il Prefetto della Congregazione per i Santi ha ricordato le parole pronunciate dal Papa al Primate Wyszyński durante la prima udienza per i Polacchi dopo la sua elezione alla Sede di Pietro, confermando il ruolo del Primate nel preparare la strada al Karol Wojtyła al soglio pontificio (Semeraro 2021). Il legame tra i due grandi Pastori della Chiesa Polacca e Chiesa universale esprimeva il senso della responsabilità per essere custode della verità del Vangelo, per il guidare il popolo di Dio. Ora si è realizzata loro comunità nella gloria dei santi del cielo. Entrambi grandi Pastori della Chiesa hanno mostrato la via della santità con le loro parole e con la loro vita. Adesso, per infallibile sentenza della Chiesa, ci presentano come raggiungerla.

FATHER OF “BELOVED CHILDREN OF GOD” AND POPE
OF THE FAMILY – TWO TEACHERS AND HERALDS
OF THE GOSPEL OF LIFE

SUMMARY

One of the important topics raised both by blessed Primate Stefan Wyszyński and in the teaching of St. John Paul II, there was the theme of life. The value of life includes both the temporal dimension and the supernatural participation of God’s life in man. Primate Wyszyński and the Polish Pope consistently demanded respect for the inviolable nature of life from conception to natural death. God’s grace in man determines the beautiful shape of life. Sensitivity to the beauty of the human soul is one of the important factors in the teaching of John Paul II, as well as characterizing the person of the Primate of the Millennium. The issue of life is also related to fertility and fatherhood. Fatherhood is expressed in the responsible fulfillment of tasks related both to the spiritual paternity of priests and to the physical paternity of fathers in the family.

Keywords: Wyszyński, John Paul II, life, fatherhood, love

OJCIEC „UMIŁOWANYCH DZIECI BOŻYCH” I PAPIEŻ RODZINY –
DWÓCH NAUCZYCIELI I GŁOSICIELI EWANGELII ŻYCIA

STRESZCZENIE

Jednym z istotnych tematów podejmowanych zarówno przez błogosławionego Prymasa Stefana Wyszyńskiego, jak i w nauczaniu św. Jana Pawła II, był temat życia. Wartość życia obejmuje zarówno wymiar doczesny, jak i nadprzyrodzony udział życia Bożego w człowieku. Prymas Wyszyński i Papież Polak upominali się konsekwentnie o poszanowanie nienaruszalnego charakteru życia od poczęcia do naturalnej śmierci. O pięknym kształcie życia decyduje łaska Boża w człowieku. Wrażliwość na piękno duszy człowieka jest jednym z istotnych czynników nauczania Jana Pawła II, jak też charakteryzujących osobę Prymasa Tysiąclecia. Zagadnienie życia wiąże się także z płodnością i ojcostwem. Ojcostwo wyraża się w odpowiedzialnym wypełnianiu zadań związanych zarówno z ojcostwem duchowym kapłanów, jak też z ojcostwem fizycznym ojców w rodzinie.

Słowa kluczowe: Wyszyński, Jan Paweł II, życie, ojcostwo, miłość

Parole chiave: Wyszyński, Giovanni Paolo II, vita, paternità, amore

BIBLIOGRAFIA

- Amato, Angelo. 1996. Cristo, "il Vangelo della vita". W: *Educare alla vita. Studii sul "Evangelium vitae" di Giovanni Paolo II*, a cura di Mario Toso, 127-144. Roma: LAS.
- Benedetto XVI. 2006. *Bóg darzy miłość człowieka od chwili poczęcia*. Przemówienie do uczestników Kongresu Papieskiej Akademii „Pro Vita” (Watykan, 27 lutego 2006 r.), *L'Osservatore Romano*, edizione polacca, 27 (6-7), 55-56.
- Concilio Vaticano II. 1965a. *Constituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et spes"*.
- Concilio Vaticano II. 1965b. *Decreto sulla formazione sacerdotale "Optatam totius"*.
- Gatti, Guido. 1991. Morale matrimoniale e familiare. W: *Corso do morale. III. Koinonia*, a cura di Tullo Goffi-Giannino Piana, 391-399. Brescia: Queriniana.
- Giovanni Paolo II. 1978. *Nie byłoby tego papieża Polaka...* Audicjenca dla Polaków (Watykan, 23 października 1978 r.). Dostęp: 10.08.2021. <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2020-05/polska-wyszynski-nie-byloby-tego-papieza-polaka.html>
- Giovanni Paolo II. 1981. *Esortazione "Familiaris consortio"*. Città del Vaticano.
- Giovanni Paolo II. 1986. *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia i homilie*. Rzym: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej.
- Giovanni Paolo II. 1988. *Esortazione "Christifideles laici"*. Città del Vaticano.
- Giovanni Paolo II. 1991. „Nie zabijaj”: przeciw uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią. Homilia podczas Mszy św. na lotnisku wojskowym w Radomiu (Radom, 4 czerwca 1991 r.), *L'Osservatore Romano*, edizione polacca, 12 (5), 34-36.
- Giovanni Paolo II. 1993. *Enciclica "Veritatis splendor"*. Città del Vaticano.
- Giovanni Paolo II. 1995. *Enciclica "Evangelium vitae"*. Città del Vaticano.
- Giovanni Paolo II. 1997. *Rodzina wspólnotą życia i miłości*. Homilia w Kaliszu (Kalisz, 4 czerwca 1997 r.), *L'Osservatore Romano*, edizione polacca, 18 (7), 35.
- Giovanni Paolo II. 2007. *Jaką przyszłość mamy budować?* Przemówienie do Papieskiej Rady ds. Kultury (Watykan, 12 stycznia 1990 r.). W: *Dziela zebrane*, V, 773-775. Kraków: Wydawnictwo M.
- KAI. 2020. *Dziś Narodowy Dzień Życia: Kard. Wyszyński w obronie dzieci poczętych*. Dostęp: 05.12.2020. <https://www.ekai.pl/dzis-narodowy-dzien-zycia-kard-wyszynski-w-obronie-dzieci-poczetych/>
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. 1993. XV/2.
- Jeżyna, Krzysztof. 2015. Odpowiedzialność Kościoła za dar zbawienia, *Studia Theologica Varsoviensia UKSW*, 53 (2), 89-105.
- Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945-2000*. 2003. Marki: Michalineum.
- Lobato, Abelardo. 2003. Genitorialità. W: *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, a cura di Pontificio Consiglio per la Famiglia, 431-440. Bologna: EDB.
- Merecki, Jarosław. 2019. Giovanni Paolo II – Wojtyła sulla sessualità. W: *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, a cura di José Norriega, René & Isabelle Ecohard, 433-435. Siena: Cantagalli.
- Nagórny, Janusz. 1997. Między „kulturą śmierci” a „kulturą życia” – wyzwania współczesności. W: *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, red. Tadeusz Styczeń, Janusz Nagórny, 135-158. Lublin: RW KUL.
- Rodziński, Adam. 1998. L'amore alla base del costituirsi della cultura. W: *Na orbitach wartości*, red. Adam Rodziński, 201-214. Lublin: RW KUL.
- Semeraro, Marcello. 2021. Homilia wygłoszona podczas beatyfikacji ks. kard. Stefana Wyszyńskiego i Elżbiety Róży Czackiej (Warszawa, 12 września 2021 r.). Dostęp: 14.09.2021. <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/homilia-ks-kard-marcello-semeraro-wygloszona-podczas-beatyfikacji-ks-kard-stefana-wyszynskiego-i-elzbiety-rozy-czackiej>
- Wojtkun, Jarosław. 1998. *Il valore dottrinale dell' "Veritatis splendor" e dell' "Evangelium vitae"*. Roma.

- Wojtkun, Jarosław. 2020. *Rodzina w służbie życiu i miłości*. Radom: Spatium.
- Wyszyński, Stefan. 2007. *Wszystko postawiłem na Maryję*. Warszawa: Soli Deo.
- Wyszyński, Stefan. 2017. *Pro Memoria*, t. 1: 1948-1952. Warszawa: IPN.
- Wyszyński, Stefan. 2019a. *Pro memoria*, t. 8: 1961. Warszawa: IPN.
- Wyszyński, Stefan. 2019b. *List do moich kapłanów*. Warszawa: Soli Deo.
- Wyszyński, Stefan. 2020. *O godności kobiety*. Zielonka: Sumus.
- Wyszyński, Stefan. 2021. *Wiara i odpowiedzialność*. Zielonka: Sumus.

Jarosław Wojtkun – kapłan, doktor nauk teologicznych, Katedra Teologii Moralnej Społecznej Wydziału Teologii KUL, adres: wojtkun@kul.lublin.pl

ANDRZEJ PRYBA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Zasady nowej kultury życia

Wstęp

W wielu regionach świata trwają konflikty zbrojne. Pojawia się coraz więcej kryzysów. Łamane są wrodzone prawa człowieka. Ludzi wykorzystuje się w wojnie hybrydowej. Świat popada w sprzeczność, która polega na tym, iż w tym samym czasie proklamuje się nienaruszalne prawa osoby, deklarując prawo do życia przy jednoczesnym łamaniu i deptaniu tego prawa w najbardziej znaczących momentach jego istnienia, jakimi są narodziny i śmierć. Wobec takiej rzeczywistości, zgodnie z tym co 26 lat temu przekazał Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, „trzeba dotrzeć z Ewangelią życia do serca każdego człowieka i wprowadzić ją do samego wnętrza ludzkiego społeczeństwa” (Jan Paweł II 1995, 80). Rodzi się jednak pytanie dotyczące sposobu ewangelizacji w tej mierze. Jak współcześnie wprowadzać kulturę życia? Czy jest to w ogóle możliwe?

Święty Jan Paweł II w czwartym rozdziale encykliki *Evangelium vitae* zatytułowanej „Mnieście to uczynili. O nową kulturę życia ludzkiego” wyjaśniał, co ma na myśli: „Nową, to znaczy zdolną podejmować i rozwiązywać istniejące dziś, a dawniej nieznanne problemy związane z ludzkim życiem; nową, to znaczy bardziej zdecydowanie i czynnie przyjętą przez wszystkich chrześcijan; nową, to znaczy zdolną pobudzić do poważnej i śmiałej konfrontacji kulturowej z wszystkimi” (Jan Paweł II 1995, 95). Pojawia się tu naturalne skojarzenie z „nową ewangelizacją”. Pojęciem używanym przez Papieża z Polski. Nowa ewangelizacja jest potrzebna dlatego, że przychodzą nowe pokolenia, zmienia się mentalność człowieka, pogłębia się refleksja nad prawdą objawioną (zob. Jan Paweł II 1994a, 92-98).

Nic więc dziwnego, że chrześcijańska strategia obrony życia musi sięgać do korzeni. Jesteśmy bowiem „*ludem życia*”, ponieważ Bóg w swojej bezinteresownej miłości dał nam *Ewangelię życia*, przez którą zostaliśmy przemienieni i zbawieni. Zostaliśmy na powrót zdobyci przez «Dawcę życia» (Dz 3,15), za cenę Jego bezcennej krwi (por. 1 Kor 6,20; 7,23; 1 P 1,19), a poprzez obmycie wodą chrztu zostaliśmy wszczępieni w Niego (por. Rz 6,4-5; Kol 2,12) niczym gałęzie, które z jednego drzewa czerpią soki i zdolność owocowania (por. J 15,5). Wewnętrznie odnowieni łaską Ducha, «Pana i Ożywiciela», staliśmy się *ludem dla życia* i mamy postępować zgodnie z tym powołaniem” (Jan Paweł II 1995, 79). Z drugiej strony natomiast myśl chrześcijańska dotycząca obrony życia winna otwierać się na to, co nowe. Musi bowiem łączyć rozwiązywanie nieznanych wcześniej problemów z przywołaniem przez Papieża przekonaniem, że jesteśmy ludem życia i dla życia. Ponadto autentycznie celebrując życie, chrześcijanie winni nabierać odwagi do konfrontacji kulturowej, a z postawy zainteresowania drugim człowiekiem winna wynikać obrona życia ludzkiego. Oto trzy podstawowe zasady kultury życia, na które wskazał Jan Paweł II w swej encyklice o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. Będą one wyznacznikiem namysłu w tym artykule.

1. Głosić nowość Ewangelii życia

Jan Paweł II jest przekonany, że Jezus jest jedyną Ewangelią, stąd też nie możemy mówić ani świadczyć o niczym innym. Właśnie głoszenie Jezusa jest głoszeniem życia. Papież zwraca uwagę, iż w Jezusie życie „objawiło się” oraz że On sam jest „życiem wiecznym”, które było w Ojcu, a nam zostało objawione (por. 1 J 1,1). Ponadto to samo życie zostało udzielone człowiekowi dzięki darowi Ducha. Tym samym zostało ono skierowane ku „życiu wiecznemu”. W związku z tym życie ziemskie każdego człowieka zyskuje swój pełny sens (Jan Paweł II 1995, 80).

Aby te treści mogły trafić do współczesnego człowieka, należy odwoływać się do racji antropologicznych. Sprawa jest istotna, ponieważ człowiek nie jest współcześnie postrzegany w sposób jednoznaczny. Analizując bowiem założenia ponowoczesnej antropologii, którą najprościej można określić mianem jednowymiarowej, dostrzegamy to, czym się ona charakteryzuje – wieloznacznością i niedookreśleniem (por. Pryba 2010, 51-52). Antropologia ta podważa heteroseksualny model małżeństwa i rodziny. Wynika to z alternatywności i różnorodności form, których skutkiem jest nieokreśloność struktury, funkcji oraz charakteru rodziny (zob. Slany 2006, 16). Ponadto w związku z wprowadzeniem założeń tejże antropologii w życie społecznym również w życiu małżeńsko-rodzinnym dokonano się wiele zmian, wskutek czego niektórzy

badacze postulują konieczność przeformułowania teorii na temat seksualności ludzkiej oraz samej koncepcji małżeństwa i rodziny (por. Slany 2006, 82). Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* dostrzegał ten sposób myślenia, który w praktyce jest aplikowany do życia społecznego, przynosząc konkretne skutki. Opisywał tę sytuację w sposób następujący: „Nierzadko się zdarza, że mężczyźni i kobiecie w ich szczerym i dogłębnym poszukiwaniu odpowiedzi na codzienne i trudne problemy życia małżeńskiego i rodzinnego przedkłada się wizje i kuszące propozycje, które w różny sposób zdradzają prawdę i godność osoby ludzkiej. Propozycje te często znajdują poparcie ze strony potężnej i rozgałęzionej sieci środków społecznego przekazu, które niepostrzeżenie narażają na niebezpieczeństwo wolność i zdolność do obiektywnej oceny” (Jan Paweł II 1981, 4).

Kim jest człowiek? To pytanie stawiało i stawia sobie wielu myślicieli. Pośród nich warto przywołać francuskiego antropologa Lévi-Straussa, który stwierdza: „Czymże jestem jako podmiot, jeśli nie [...] stawką w grze kilku miliardów komórek nerwowych, osłoniętych termitierą mojej czaszki i mojego ciała, które służy jej jako robot” (Lévi-Strauss 1984, 479). W kontekście tej wypowiedzi rodzi się w sposób naturalny pytanie, czy tylko tym jest człowiek? By na nie odpowiedzieć, trzeba sięgać po racje zawarte w antropologii teologicznej (por. Jan Paweł II 1995, 82). W tym kontekście należy dalej pytać: Kim jest człowiek w relacji do Boga Jedyne i Troiste objawionego w Chrystusie? Nie oznacza to, że objawienie chrześcijańskie rości sobie pretensje do dysponowania jedynym źródłem wiedzy o człowieku. Przeciwnie, myśl chrześcijańska dotycząca człowieka winna zostać wzbogacona o prze-myślenia wywodzące się z filozofii oraz innych nauk humanistycznych. Jednakże, jak słusznie twierdzi Luis Ladaria, „wszystkie treści należy dostrzegać w nowym i głębszym świetle, a mianowicie w ramach relacji człowieka do Boga. Wyraża się w tym ostateczny i najgłębszy wymiar ludzkiego istnienia, jedyny, jaki ujawnia nam ścisłą miarę tego, czym jesteśmy: uprzywilejowanym przedmiotem miłości Boga, wyłącznym stworzeniem ziemskim, które Bóg chciał dla niego samego, i które zostało wezwane w najgłębszej swej istocie do wspólnoty życia z Bogiem Jedynym i Troistym” (Ladaria 1997, 12). Ponadto należy zwrócić uwagę na najbardziej charakterystyczną cechę antropologii teologicznej, jaką jest odniesienie się do relacji miłości i ojcostwa, którą Bóg pragnie być powiązany z wszystkimi ludźmi w Jezusie Chrystusie. „Człowiek został wezwany «przez łaskę» – z Bożej dobroci – do synostwa Bożego, do uczestnictwa w Duchu Świętym w relacji, która przynależy jedynie Jezusowi” (Ladaria 1997, 13). Jest to ostateczne powołanie człowieka do pełnego uczestnictwa w życiu Bożym przy końcu czasów.

Kolejnym ważnym wymiarem antropologii teologicznej, na którą należy zwrócić uwagę, jest fakt, iż człowiek zaistniał przez obdarowanie Boga. W swej

dobroci, aktem wolnej decyzji, Bóg zechciał udzielić człowiekowi życia¹. Został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Stało się tak przez Chrystusa, ku któremu wszystko zmierza. „Kondycja człowieka jako stworzenia [Bożego] jest głównym czynnikiem determinującym jego istnienie. Dlatego trzeba go teologicznie ujmować w jego właściwym mu usytuowaniu, gdyż jest on nakierowany ku osobowej wspólnotcie z Bogiem [...]” (Ladaria 1997, 13-14).

Należy jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż człowiek stworzony przez Boga i jednocześnie wezwany do wspólnoty z Nim znajduje się pod znakiem grzechu, który polega na niewierności Bogu. „Antropologia teologiczna winna rozpatrywać człowieka z uwzględnieniem jego grzeszności oraz zająć się przede wszystkim tym, co tradycja teologiczna nazwała «grzechem pierworodnym»” (Ladaria 1997, 14).

Mając te prawdy na uwadze, trzeba uzasadnić i umocnić szacunek dla życia w świetle rozumu i doświadczenia; ukazać pełnię prawdy o człowieku, odkryć cenną możliwość spotkania i dialogu z niewierzącymi (Mroczkowski 1999, 225). Ten postulat staje się tym bardziej aktualny, im bardziej widoczne stają się skutki oparcia rozumu na samym sobie: oczarowanie jego zdolnością analityczną, redukcją ducha do świadomości i religii do etyki. A z drugiej strony zdaniem księdza profesora Pawła Bortkiewicza, dla obecnej epoki charakterystyczne jest bezkrytyczne absolutyzowanie nowoczesności z pominięciem rozumu (Bortkiewicz 2001, 27). W praktyce oznacza to rezygnację z poszukiwań prawdy i sensu. Stąd też właściwe zrozumienie natury osoby ludzkiej jest pierwszym krokiem w głoszeniu nowej Ewangelii życia.

Ten sposób myślenia dostrzegamy w przepowiadaniu św. Jana Pawła II podczas wygłoszonych katechez środowych „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (1979-1984), w których wskazywał, iż teologia ciała jest antropologią człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Papież twierdził, że zamysł uszczęśliwiający Boga w stosunku do człowieka polegał na wspaniałości Jego stworzenia, nadaniu człowiekowi imienia, a także ciała, które jest jedynym sposobem istnienia w świecie. Za pomocą płciowości, jaką jest męskość i kobiecość, Bóg określa osobę mężczyzny i kobiety. W efekcie tego rozgraniczenia powstaje źródło płodności i prokreacji (por. Jan Paweł II 1986, 28).

Teologia ciała jest antropologią człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. „Człowiek, którego Bóg stworzył «mężczyzną i niewiastą», jest obrazem Bożym wyrażonym w ciele «od początku», przy czym mężczyzna i kobieta stanowią jakby dwa różne sposoby ludzkiego «bycia ciałem» w jedności tego obrazu” (Jan Paweł II 1986, 55).

¹ „Nie oznacza to, że nasze istnienie jako stworzeń, nie posiada właściwej sobie konsystencji; zawsze jednak występuje w odniesieniu do Boga, od którego wszystko otrzymujemy” (Ladaria 1997, 13).

W Roku Rodziny Jan Paweł II skierował List do rodzin. Tam w numerze 9 wyjaśniał kwestie fundamentalne. Przypominał, że poprzez „mażeńską komunie osób mężczyzna i kobieta dają początek rodzinie. Z rodziną zaś wiąże się genealogia każdego człowieka: *genealogia osoby*. Ludzkie rodzicielstwo zakorzenione jest w biologii, równocześnie zaś przewyższa ją. [...] Wszelkie rodzenie znajduje swój pierwowzór w Bożym Ojcostwie. Jednakże — w przypadku człowieka — ten «kosmiczny» wymiar podobieństwa do Boga nie definiuje w pełni ludzkiego rodzicielstwa. Gdy z małżeńskiej jedności dwojga rodzi się nowy człowiek, to przynosi on z sobą na świat szczególnie obraz i podobieństwo Boga samego: *w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby*” (Jan Paweł II 1994b, 9). Wynika z tego, że cielesność człowieka wyraża znacznie więcej niż materialność ludzkiego ciała. Człowiek bowiem przerasta własną naturę. Stąd też doświadczenie tej prawdy dotyczącej godności człowieka domaga dzielenia się nią z innymi. „Trzeba dotrzeć z *Ewangelią życia* do serca każdego człowieka i wprowadzić ją do samego wnętrza ludzkiego społeczeństwa” (Jan Paweł II 1995, 80). Papież wzywał, by głosić najistotniejszą treść Ewangelii. Jest nią żywy i bliski Bóg, który wzywa człowieka do zjednoczenia ze sobą, dając jednocześnie mu nadzieję życia wiecznego. Ta Ewangelia to proklamacja „niezwykłej więzi Jezusa z każdym człowiekiem, która pozwala rozpoznać w każdej ludzkiej twarzy oblicze Chrystusa; jest ukazywaniem, że «bezinteresowny dar z siebie» to zadanie i miejsce pełnej realizacji własnej wolności” (Jan Paweł II 1995, 80). Jan Paweł II przypominał również w swej znakomitej encyklice, iż konsekwencją Ewangelii życia jest głoszenie prawdy dotyczącej życia ludzkiego, które jest cennym Bożym darem. Jest ono święte i nienaruszalne. Należy je chronić, otaczając troskliwą opieką. Ma ono swój sens, gdy jest związane z miłością. To z miłości rodzi się pełna prawda o ludzkiej płciowości i prokreacji. Ponadto miłość nadaje również sens zarówno cierpieniu, jak i śmierci (por. Jan Paweł II 1995, 80).

Ewangelię życia może obwieszczać osoba, która utrzymuje relację z Jezusem, doświadczając świętości życia. Powinna to czynić językiem zrozumiałym i zarazem pogłębionym. Tak głoszona Ewangelia przenika kulturę człowieka.

2. Wysławiać Ewangelię życia

Druga chrześcijańska zasada nowej kultury życia to wysławianie Ewangelii życia. W tym celu wierzący winni pielęgnować w sobie postawę kontemplacji (por. Jan Paweł II 1991, 37). Taka postawa rodzi się z wiary w Boga życia, stwórcy każdego człowieka. Dzięki niej człowiek dostrzega życie w całej głębi. Odkrywa je jako Boży dar. W każdej rzeczy odkrywa odbłask Stwórcy, a w każdej osobie żywy obraz Boga (por. Jan Paweł II 1995, 83).

Nauka o człowieku jako obrazie Boga ukazuje, że Bóg odbija się w całej osobie ludzkiej stanowiącej niepowtarzalny i jedyny świat, którego nie można porównać ze stworzeniem nieosobowym. Człowiek jest bowiem obrazem Stwórcy w całości swego bytu. Dla lepszego zrozumienia idei „obrazu Boga” w człowieku warto przywołać hebrajski sposób myślenia na ten temat, by wejść w rozumienie Biblii. Hebrajczyk nie dokonywał rozróżnienia w człowieku na sferę duszy i ciała, a ujmował go jako całość. Podobnie rzecz się ma, w tym względzie, z przesłaniem Pisma Świętego. Człowiek w całej strukturze psychiczno-duchowej został powołany do istnienia na obraz Boży (por. Grześkowiak 2010, 75).

Trzeba jednak zauważyć, iż mimo podobieństwa do Stwórcy istnieje także różnica pomiędzy obrazem a jego prototypem. Nie ma wątpliwości, że obraz jest zawsze mniej doskonały niż oryginał. Należy tu jednak podkreślić, na co słusznie zwracał uwagę w swym opracowaniu Stanisław Łach, że w starożytności obraz był reprezentantem osoby, którą wyobrażał. Mamy tu bowiem do czynienia z podobieństwem bez upodobnienia oraz z uczestnictwem bez zrównania (Łach 1962, 193). Dzięki temu, że człowiek został stworzony na obraz Boga, otrzymał szczególną pozycję w stosunku do innych stworzeń. Człowiek zajmuje w nim centralne miejsce.

Człowiek powołany do istnienia na obraz Boży ma wpisane w człowieczeństwo powołanie do miłości. Myśl tę rozwinął Jan Paweł II w czasie środowych katechez: „Jest w tym ciele «od początku» zawarta właściwość «oblubieńcza» czyli zdolność wyrażania miłości, tej właśnie miłości, w której człowiek-osoba staje się darem – i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar” (Jan Paweł II 1986, 161). Należy jednak zauważyć, że relacja oblubieńcza pomiędzy Bogiem a stworzonym przez Niego na swój obraz i podobieństwo człowiekiem jest czymś logicznie wcześniejszym i jednocześnie bardziej podstawowym niż powołanie prowadzące człowieka ku małżeństwu. Temat ten rozwinął Jerzy Bajda w jednej ze swoich książek. Nawiązywał on do szczególnej więzi człowieka ze Stwórcą, która czyni go „kapłanem w znaczeniu podstawowym: kapłaństwo jest pierwszym, fundamentalnym powołaniem człowieka, nawet jeżeli nie przyjmuje postaci świadomej i sformalizowanej w sensie prawnospołecznym. Człowiek, postawiony na szczycie stworzenia widzialnego i wezwany do dialogu miłości z Bogiem, jest w jakimś głębokim znaczeniu pośrednikiem między Bogiem a światem, a nawet między Bogiem a drugim człowiekiem, co na mocy planu stwórczego ma miejsce w rodzinie” (Bajda 2005, 29).

Biblijny „początek” uświadamia nam hojność Boga w swym obdarowaniu. Darem jest bowiem samo istnienie i życie. Darem jest ukonstytuowanie bytu ludzkiego w formie osobowej na „obraz i podobieństwo Boże”. Bóg, który jest Miłością, obdarowuje więc sobą człowieka. Powołuje go do istnienia

jako osobę od początku ukierunkowaną na wspólnotę. „To ukierunkowanie ku wspólnotcie (komunii) jest od początku cechą planu stwórczego i wyraża się podstawowo i symbolicznie w ustanowieniu pierwszej wspólnoty małżeńskiej.

Jest to właśnie wspólnota daru, ponieważ Bóg daje mężczyznę kobiecie, a kobietę mężczyźnie, co staje się zarazem modelem i normą dla każdego małżeństwa” (Bajda 2005, 179-180).

Odpowiedzią człowieka na to obdarowanie jest również gotowość bycia darem, w sposób bezwarunkowy i nieodwołalny, poprzez przyjęcie postawy służby. Obdarowanie będzie więc implikować pewien charakterystyczny styl życia ludzkiego, które będzie formą daru z siebie dla Boga, będącego Miłością, i dla drugiego człowieka, który jest darem. Taka postawa oczywiście wyklucza uprzedmiotowienie i instrumentalizację drugiej osoby (zob. Pryba 2014, 186-187).

Odkrywając te prawdy, nowy lud odkupionych doświadcza przeżycia zachwytu wobec życia. Wysławia życie poprzez oddawanie czci Bogu, dawcy życia. Tak oto zadziwienie cudem życia przemienia się w postawę dziękczynienia. Serce psalmisty wyrażało to po prostu: „Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie, godne podziwu są Twoje dzieła. I dobrze znasz moją duszę” (Ps 139,14). Śmiertelne życie mimo swych trudów, cierpień oraz przemijalności jest czymś niezwykle pięknym. Jest cudem i wydarzeniem godnym tego, by je opiewać uwielbieniem. „W każdym rodzącym się dziecku i w każdym człowieku, który żyje lub umiera, dostrzegamy obraz Bożej chwały: tę chwałę wysławiamy w każdym człowieku, znaku Boga żywego, ikonie Jezusa Chrystusa” (por. Jan Paweł II 1995, 84).

Chrześcijanie są wezwani do tego, by wyrażać zachwyt i wdzięczność za życie otrzymane w darze. W konsekwencji tego doświadczenia wypływającego z kontemplacji mają przyjmować i przekazywać Ewangelię życia w modlitwie osobistej, wspólnotowej, przez celebracje wspólnotowe, a zwłaszcza „Sakramenty, które są skutecznymi znakami obecności i zbawczego działania Chrystusa Pana w chrześcijańskim życiu: dają ludziom udział w Boskim życiu, zapewniając im potrzebną duchową energię, aby mogli urzeczywistnić pełny i prawdziwy sens życia, cierpienia i śmierci” (Jan Paweł II 1995, 84). Papież jest przekonany, iż potrzebne jest odkrycie autentycznego znaczenia celebracji liturgicznych, a zwłaszcza tych sakramentalnych. Pozwoli to na ich docenienie, a w konsekwencji „będą mogły wyrażać pełnię prawdy o narodzinach, życiu, cierpieniu i śmierci, pomagając ludziom przeżywać te rzeczywistości jako udział w paschalnej tajemnicy Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego” (Jan Paweł II 1995, 84). Ponadto Jan Paweł II zachęca do docenienia i wykorzystania gestów i symboli, które można odkryć w różnych tradycjach kulturowych, jak również i obyczajach ludowych. Papież zwraca uwagę, iż w tych formach porozumiewania się ludzi różnych kultur zawarta jest radość z narodzin nowe-

go życia, poszanowanie każdego ludzkiego istnienia, troska o potrzebującego, bliskość z cierpiącym i umierającym, współczucie w żałobie oraz pragnienie nieśmiertelności. Ten dialog międzykulturowy jest bardzo potrzebny. Ponadto potrzebne jest budzenie w sumieniach, rodzinach, Kościele, społeczeństwie wrażliwości na wartość ludzkiego życia w każdym momencie jego istnienia. Stąd też wydaje się słuszną inicjatywą obchodzenia każdego roku Dnia Życia (zob. Jan Paweł II 1995, 85).

Sławienie życia dokonuje się w celebracji Eucharystii, jak i wszystkich heroicznych i codziennych gestach miłości. Chrześcijańskie sławienie życia oparte jest na więzi z Panem życia. Jest pieśnią pełną mocy. Wypływa ono bowiem z wiary w Tego, który usensownia ludzkie życie (zob. Mroczkowski 1989, 231-232).

3. Służyć Ewangelii życia

Trzecia chrześcijańska zasada nowej kultury życia to służba Ewangelii życia. Chodzi tu o budowanie królestwa Bożego w dziejach polegające na osobistym świadectwie, wyrażające się w różnych formach wolontariatu, działalności społecznej, jak również i politycznej.

Papież w 87 numerze encykliki zwrócił uwagę, iż nie można rozdzielać chrześcijaństwa od polityki. Zaangażowanie chrześcijanina w politykę powinno być autentycznie chrześcijańskie. Działalność polityczna winna mieć również walor nadprzyrodzony. To bardzo ważna uwaga. „Jest to potrzeba szczególnie nagląca w chwili obecnej, gdyż «kultura śmierci» tak agresywnie atakuje «kulturę życia» i często wydaje się nad nią przeważać” (Jan Paweł II 1995, 87). W tym kontekście książdź profesor Jerzy Bajda zwracał słusznie uwagę, iż nie można budować kultury życia poza Chrystusem. „Okazuje się bowiem, że wszelkie dobro uczynione dla człowieka, zwłaszcza dla «jednego z tych najmniejszych» (Mt 25,40), jest uczynione Chrystusowi” (Bajda 2005, 295). Służba życiu jest więc służbą samemu Chrystusowi. Jest to przede wszystkim obrona i jednocześnie promocja życia ludzkiego.

Jan Paweł II nie tylko zachęcał do służby życiu, ale sam wielokrotnie był świadkiem Ewangelii życia. Upominał się o życie człowieka. W przemówieniu do uczestników kongresu „Prawo do życia a Europa” powiedział: „Bezwarunkowe poszanowanie prawa do życia osoby ludzkiej już poczętej, a jeszcze nie narodzonej, jest jednym z fundamentów, na którym opiera się każde cywilizacyjne społeczeństwo [...]. Nie trzeba powoływać się na zasady wiary chrześcijańskiej, by zrozumieć te podstawowe prawdy. Odwołując się do nich, Kościół nie dąży do wprowadzenia państwa chrześcijańskiego, pragnie jedynie popierać rozwój państwa ludzkiego. Takiego państwa, które uznaje za swój

główny obowiązek obronę podstawowych praw osoby ludzkiej, a zwłaszcza najsłabszych” (Jan Paweł II 1987, 25).

Świadectwo miłości wobec życia możliwe jest u ludzi, którzy sami nie boją się życia. Warto tu zauważyć, że ludzkie samostanowienie związane jest z trudem istnienia i wymaga męstwa bycia. Zawsze pozostaje napięcie pomiędzy tym, kim człowiek jest, i tym, kim powinien być. W tym kontekście istotnym jest wychowanie młodego pokolenia do pełni człowieczeństwa. „Wszystko to stwarza konieczność podjęcia cierplivej i odpowiedzialnej pracy wychowawczej, która zachęci wszystkich i każdego do wzięcia na własne barki brzemion innych (por. Ga 6,2); wymaga nieustannej troski o powołania do służby, zwłaszcza wśród młodzieży; nakazuje realizację konkretnych projektów i inicjatyw, trwałych i ożywianych ewangelicznym duchem” (Jan Paweł II 1995, 88).

Papież wskazując na służbę Ewangelii życia, przywołał struktury i miejsca służące życiu. Winny tam pracować osoby bezinteresownie zaangażowane i świadome znaczenia Ewangelii życia dla dobra tak poszczególnych jednostek, jak i całego społeczeństwa. Szczególna odpowiedzialność, zdaniem Papieża, spoczywa na pracownikach duszpasterstwa rodzin, poradni małżeńsko-rodziny czy też personelu służby zdrowia. Jan Paweł II dostrzega, iż we współczesnym kontekście społeczno-kulturowym nauka i sztuka medyczna tracą swój wymiar etyczny. Stąd też pojawiają się pokusy manipulowania życiem. Dlatego należy odwoływać się do zawsze aktualnej przysięgi „Hipokratesa, według której każdy lekarz jest zobowiązany okazywać najwyższy szacunek życiu ludzkiemu i jego świętości” (Jan Paweł II 1995, 89).

Służba Ewangelii życia jest dziedziną rozległą i jednocześnie złożoną. Stwarza ona możliwości współpracy ekumenicznej, jak również dialogu pomiędzy wyznawcami różnych religii oraz z ludźmi dobrej woli. Obrona i promocja życia jest zadaniem i odpowiedzialnością wszystkich. Jest to trudne wyzwanie, jednak konieczne, aby uniknąć klęski cywilizacji oraz jej nieobliczalnych konsekwencji. Istnieje potrzeba zgodnej współpracy wszystkich, którzy wierzą w wartość życia (zob. Jan Paweł II 1995, 91).

Zakończenie

Na początku artykułu zostało postawione pytanie, czy współcześnie można skutecznie wprowadzić w życie zasady nowej kultury życia? Analiza tekstów wskazuje, że jest to możliwe. Muszą być jednak spełnione konkretne warunki. Ewangelie życia może głosić ten, kto utrzymuje więź z Chrystusem i zarazem doświadcza świętości życia. Głoszenie Jezusa jest także głoszeniem życia, bowiem w Jezusie życie „objawiło się” oraz On sam jest „życiem wiecznym”.

Ewangelizator winien to czynić językiem zrozumiałym a jednocześnie pogłębiającym, bazując na antropologii teologicznej. Ten kto autentycznie ewangelizuje, przepaja tym samym Ewangelią kulturę człowieka.

PRINCIPLES OF THE NEW CULTURE OF LIFE

SUMMARY

The author of the article, referring to the encyclical of John Paul II "Evangelium vitae", asks questions about contemporary culture with particular emphasis on the culture of life. How to introduce a culture of life today? Is it possible? The intuitions contained in the Gospel of life were helpful in answering these questions. The good news of life should be proclaimed and praised constantly. Having known it, one should serve her.

Keywords: culture, culture of life, The Gospel of life

Słowa kluczowe: kultura, kultura życia, Ewangelia życia

BIBLIOGRAFIA

- Bajda, Jerzy. 2005. *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, Łomianki: Fundacja „Pomoc Rodzinie”.
- Bortkiewicz, Paweł. 2001. Ideowy obraz współczesnej kultury euroatlantyckiej, W: *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, red. Janusz Nagórny i Andrzej Derdziuk, 21-34. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Grzeškowiak, Jerzy. 2010. „Tajemnica to jest wielka”. *Sakramentalne przymierze małżeńskie*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny w świecie współczesnym*.
- Jan Paweł II. 1986. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano.
- Jan Paweł II. 1988. Przemówienie do uczestników kongresu „Prawo do życia a Europa” (18.12.1987). *L'Osservatore Romano* (PL) 2, 25.
- Jan Paweł II. 1988. Przemówienie do uczestników kongresu „Prawo do życia a Europa” (18.12.1987). *L'Osservatore Romano* (PL) 2 (1988), 25.
- Jan Paweł II. 1991. *Encyklika „Centesimus annus”*.
- Jan Paweł II. 1994a. *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jan Paweł II. 1994b. *List do rodzin „Gratissimum sane”*.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*.
- Ladaria, Luis F. 1997. *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. Arkadiusz Baron. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Lévi-Strauss, Claude. 1984. *Tristesse Tropiques*. Paris: Plon.

- Łach, Stanisław. 1962. *Księga Rodzaju*, t. 1, cz. 1. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Mroczkowski, Ireneusz. 1999. Chrześcijańskie zasady nowej kultury życia. O odwagę nowego stylu życia. W: *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, red. Tadeusz Syczeń i Janusz Nagórny, 223-236. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Pryba, Andrzej. 2010. *Małżeństwo i rodzina w kryzysie?*. „Teologia i Moralność” 7, 45-58.
- Pryba, Andrzej. 2014. *Instytucjonalne działania wobec rodziny na terenie województwa wielkopolskiego w latach 1999-2009. Inspiracje teologiczne w praktyce powiatowych centrów pomocy rodzinie*. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.
- Slany, Krystyna. 2006. *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.

Andrzej Pryba – kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej. Profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Zakład Filozofii i Dialogu). Prodziekan ds. rozwoju i współpracy międzynarodowej Wydziału Teologicznego UAM. Przewodniczący Rady Programowej Kierunku Dialog i Doradztwo Społeczne. Członek Zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów oraz wiceprezes Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego. Redaktor naczelny czasopisma naukowego „Teologia i Moralność”.

Główne kierunki badań dotyczą problematyki moralnospołecznej życia małżeńskiego i rodzinnego, normatywno-aksjologicznej etyki życia rodzinnego oraz poradnictwa rodzinnego.

Varia

JACEK BRAMORSKI

Accademia di Musica Stanisław Moniuszko di Danzica

La teologalità della vita morale alla luce del pensiero di San Tommaso d'Aquino

Introduzione

La Chiesa dopo il Concilio Vaticano II ha tracciato la via del rinnovamento della teologia morale, sottolineando la necessità di ricostruire relazioni strette tra la scienza morale da un lato, e la dogmatica, la dottrina dei Padri, la spiritualità e la teologia pastorale dall'altro (cfr. Concilio Vaticano II 1965, 16; Giovanni Paolo II 1992, 51-56). La sintesi teologica proposta da San Tommaso d'Aquino – il maestro della costruzione sistematica della morale sulla base delle virtù – offre una risposta adeguata alla contemporanea crisi dei valori. La sua concezione della teologalità della vita morale ha le qualità dell'attualità e della novità indistruttibile, perchè presenta le virtù teologali come via d'arrivo alla felicità. La domanda sulla beatitudine è la prima grande questione della vita teologale. La teologia morale diventa in questo modo lo studio delle vie che portano l'uomo verso la felicità eterna. La teologalità permette di scoprire l'azione della grazia dello Spirito, di riconoscere le sue operazioni salvifiche nella vita umana, indirizzando tutto lo sforzo della persona verso la beatifica unione con l'amore di Dio. Sarà opportuno dare in modo sintetico uno sguardo sulle virtù teologali (fede, speranza, carità) nel loro insieme, quale esplicitazione e articolazione della vita teologale, del rapporto personale di profondo significato filiale e sponsale, che ormai possiamo avere con Dio, grazie alla vita divina che ci è stata partecipata.

La teologalità consiste dunque nelle operazioni della vita di Dio, che assumono fisionomia in ogni persona che crede, spera ed ama nella docilità allo Spirito. Queste operazioni culminano nella vita, vissuta secondo le beatitudini,

per la quale camminano le persone che ubbidiscono allo Spirito Santo e lo seguono. Da questo nasce il dovere di santificarlo, di vivere in amore come l'unica dimensione nella quale possiamo essere noi stessi in Dio. Annunziare, celebrare, realizzare i tratti di questa prerogativa della vita cristiana è missione e responsabilità sempre attuale della comunità dei credenti. Quest'esperienza e riflessione convergono nella geniale sintesi di San Tommaso d'Aquino, presentata nella *Secunda Pars* della sua *Summa Theologiae*. Le più luminose intuizioni della tradizione antica e cristiana vengono riprese e innervate in una vigorosa visione tommasiana della vita teologale, cioè la vita secondo lo Spirito.

Volendo esaminare il tema della teologalità della vita morale, all'inizio, come premessa, mostreremo uno sguardo storico sulla vita teologale. Successivamente passeremo alla presentazione di alcune linee direttive del concetto della teologalità come centro e vertice, fonte e culmine della vita cristiana (cfr. Concilio Vaticano II 1964, 11; Catechismo della Chiesa Cattolica 2017, 1324). Poi prenderemo in considerazione il ruolo della docilità, contemplazione e gratuità nella vita teologale per comprendere meglio la sua pienezza, che consiste nelle beatitudini.

1. Sguardo storico sulla vita teologale

La storia della teoria sulle virtù è complessa e significativa. Possiamo notare che il ruolo delle virtù nella teologia e nell'etica influisce non solo per la dottrina morale, ma anche per la visione della realtà, per la mentalità, per la cultura e soprattutto per l'aspetto pratico-esistenziale della vita umana.

La virtù per i Greci è l'*areté*, l'elemento qualificativo delle persone educate rettamente. Aristotele, nell'*Etica a Nicomaco* presenta una visione più completa, descrive la virtù come l'attitudine permanente a compiere il bene. La virtù è ordinata all'agire buono (cfr. Aristotele 2014, II, 6). L'equivalente latino di *arête* è *virtus* che in Cicerone connota maturità e forza (*vir* e *vis*). La persona matura e forte è quella che è pienamente se stessa e genera le prerogative necessarie per attuare i propri compiti civili e umani, nonostante gli ostacoli e le difficoltà (cfr. Cicerone 1996, II, 18).

Nella tradizione biblica si riscontrano tutti gli elementi che integrano il concetto di virtù. Il termine come tale però è quasi assente. Nel Nuovo Testamento si trova solo in Fil 4,8; 1 Pt 2,9; 2 Pt 1,5. Il riferimento più esplicito alle tre virtù teologali (fede, speranza, carità) si trova nel *corpus paolino* come condizione di nuova creatura in Cristo (cfr. 2 Cor 5,16). Le virtù teologali sono fondate, secondo San Paolo, non nelle capacità di colui che ha udito e accolto l'annuncio, ma nel dono di Cristo morto e risorto. Fede, speranza e carità sono la prerogativa della creatura rinata in Gesù (cfr. 1 Cor 13,13; Col 1,4-5; 1 Ts 1,3). Il messaggio biblico situa dunque le virtù teologali al centro della vita del

popolo di Dio, illustrando il cammino che percorrono coloro che acconsentono all'iniziazione della comunione con Dio (cfr. Bonanni 2010, 23-27; Vanni 2005, 79-112; Mongillo 1994a, 1475-1478; Panimolle 1989, 4176-4178).

I Padri greci e latini usano il termine “virtù” con accezione molto varia. Denominano virtù le opere buone dei credenti, come le abilità collocate e perfezionate nell'anima dalla potenza di Dio (Szaniszló 2021, 13; Filon 1986, 96-97). San Clemente Alessandrino parla esplicitamente della “Santa Triade” e la presenta come frutto della vita nuova in Cristo (cfr. Clemente, IV, 7; PG 8, 1265; Bonanni 2010, 51-55). Anche Sant'Agostino e San Gregorio Magno sottolineano nella “triade” la novità della vita donata in Cristo, trasformazione che lo Spirito opera nelle persone (cfr. Agostino PL 40, 231-290; Gregorio Magno I, 33, PL 75, 548; Bonanni 2010, 95-140). San Gregorio di Nissa afferma che “il fine della vita virtuosa consiste nel divenire simili a Dio” (Gregorio di Nissa, 1; PG 44, 1200 D; cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica 2017, 1803). I Padri notano che la vita redenta non è frutto dell'iniziativa umana, ma scaturisce dall'iniziativa misericordiosa e salvifica di Dio (polemiche pelagiane). I credenti sono dotati di energie adeguate per vivere connaturalmente secondo la nuova condizione della vita dei figli di Dio. Queste “energie dotate” sono le virtù – soprattutto le virtù teologali (cfr. Mongillo 2003a, 167-184).

Nei sec. XII e XIII la fede, la speranza, la carità cominciarono ad essere considerate come “virtù teologali”. San Tommaso d'Aquino espone, nel modo più completo, la sua visione sulle virtù teologali (cfr. S.Th., I-II, q. 62 e II-II, qq. 1-46). Egli articola la riflessione sulle virtù teologali e i doni dello Spirito Santo nel contesto dell'economia della legge nuova e della vita nella grazia (cfr. Kaczor 2020; Kaczyński 2008, 33-87). L'attività delle virtù teologali come l'unione con Dio diventa il contesto, la fonte e il vertice della perfezione umana e di tutta la vita morale (cfr. Bonanni 2010, 223-255; Kaczyński 1981, 22-33).

L'opposizione diretta e profonda a questa dottrina nasce con Guglielmo d'Ockham e si concretizzò nella sua teoria sull'obbligazione morale e sul carattere di libertà degli atti morali. Le virtù teologali e i doni passano in secondo piano. Poi, l'attività morale è stata vista nell'ottica della teoria dei doveri di Immanuel Kant. La vita morale è stata ridotta a una regolazione di atti, disattendendo la maturazione delle persone che li compiono. Con la riforma protestante, la dottrina delle virtù intende la grazia come una proprietà, come qualcosa che si “ha”. La teologia delle virtù perde il carattere personale di relazione con Dio. Le virtù teologali sono valorizzate nelle sue componenti più che nel suo aspetto unitario. Ciascuna delle virtù è stata considerata sempre più isolatamente, e la riflessione su di esse è diventata sempre più di carattere dogmatico anziché teologico-morale (cfr. Pesch 1987, 116-141). A partire dal secolo XVII i manuali di teologia morale concentrano tutta l'attenzione sui casi di coscienza singoli, che diventano il punto centrale della teologia morale.

Questo spostamento d'accento (nominalismo, casistica) ha portato la riflessione morale verso una povertà di contenuti e una limitazione di orizzonti (cfr. Szaniszló 2021, 13). Tale situazione era molto lontana dalle grandi prospettive della teologia dei tempi di San Tommaso (le virtù, doni dello Spirito, beatitudine, fine ultimo). Purtroppo essa è diventata classica e il suo influsso è stato predominante fino ai nostri giorni (nella predicazione, catechesi, insegnamento) (cfr. Pinckaers 1992, 312-313).

Oggi si verifica una nuova concentrazione di attenzione attestata dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* e dalle recenti encicliche papali: *Deus caritas est*, *Spe salvi*, *Lumen fidei* (cfr. Rausch 2015, 1-6). I tratti fondamentali della teologalità della vita morale sono stati riproposti in forma autorevole dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nell'ottica di una più coerente articolazione del rapporto tra fede e vita, della perfezione dell'inclinazione al bene che si attua nella professione e nella celebrazione della fede, nella coerenza orante e quotidiana alla vocazione in Cristo secondo lo Spirito. Questa scelta chiarisce l'orientamento dell'esistenza cristiana, connota il vertice della contemplazione ed accompagna la celebrazione del mistero pasquale (cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica 2017, 1699-1845; Mongillo 1999, 235-239). Francesco sottolinea: "Chi crede, vede; vede con una luce che illumina tutto il percorso della strada, perché viene a noi da Cristo risorto, stella mattutina che non tramonta" (Francesco 2013, 1).

Da tale concezione della morale cristiana scaturisce la missione dei teologi moralisti che debbono aprire la strada a prospettive più larghe, basandosi sui fondamenti biblici, patristici, testimoniati dalla visione morale di San Tommaso (morale delle missioni divine che operano attraverso la grazia, il fine ultimo, le virtù e i doni dello Spirito Santo). La teologia morale di San Tommaso è la morale del fine ultimo, delle operazioni beatificanti, sostenute dalle "pietre preziose" dei comandamenti o precetti (dimensione orientativa), come frutti dell'albero vivo e grande (dimensione dinamica) (cfr. Giertych 2012, 35-67; Kaczyński 2008, 88-90; Pinckaers 1996, 3-68). Nel Salmo Primo si trova una bellissima immagine dell'uomo virtuoso che "sarà come albero piantato lungo corsi d'acqua, che darà frutto a suo tempo e le sue foglie non cadranno mai; riusciranno tutte le sue opere" (Sl 1,3; Ap 22,1-2). Il retto collegamento tra le opere e la sorgente dalla quale scaturiscono è richiamato da Gesù nella parabola sull'albero buono, che produce frutti buoni e dai frutti lo si riconosce (cfr. Mt 7,15-20). La teologalità dunque è dimensione prima ed imprescindibile di questo dinamismo positivo che fluisce dalla grazia dello Spirito, che inabita nel cuore e culmina in essa, perfeziona ed eleva, non distrugge la natura e ne manifesta ed esplicita le potenzialità umane protendendole verso il complemento. In questo senso il sistema morale di San Tommaso è attuale ed è sempre necessario per la dottrina della Chiesa (cfr. Giovanni Paolo II 1993, 109-113; 1998, 78; Mongillo 2002, 17-23; Kaczyński 1999, 115).

2. La teologalità come centro e vertice della vita cristiana

La questione primaria dell'uomo è questa: come conseguire la felicità? Le persone spesso si domandano: in che cosa consiste la vera beatitudine dell'uomo? La morale cristiana nella sua dimensione teologale precisa la risposta a questa domanda fondamentale e si chiede come trovare la beatitudine. Camminare nella via verso la beatitudine è credere con gioia e amore nella speranza, corrispondere ai doni di grazia che Dio elargisce con la Sua generosità e che abilitano ad operare quali eredi della vita in eterno nella famiglia trinitaria (cfr. Szaniszló 2021, 31-39).

In Cristo Rivelatore conosciamo il mistero trinitario di Dio. La Santa Trinità è origine, contesto e vertice della vocazione alla piena felicità e della perfezione umana. L'uomo e tutte le creature esistono per iniziativa di Dio, sono create da Dio ed Egli le porta alla pienezza di vita in Lui. La persona umana è ordinata alla perfetta conoscenza della Trinità, nella quale consiste la beatitudine eterna (cfr. Giovanni Paolo II 1996, 17-22; Poleszak 2020, 173-182). Sant'Agostino nelle *Confessioni* afferma: *Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* – “Ci hai fatto per te, o Signore, e il nostro cuore è senza pace finché non riposa in te” (I, 1, PL 32, 661). Cristo è la norma concreta personale della vita morale. Senza una effettiva unione con Cristo, nello Spirito Santo, nessuna persona umana raggiunge la perfezione della vita morale, che consiste nell'unione beatifica con la Trinità. Soltanto nella vita teologale la persona vive pienamente secondo lo Spirito e in Cristo raggiunge la perfezione della sua natura umana. Il punto essenziale del cristianesimo è che Dio stesso è venuto incontro all'umanità nel Suo Figlio e in Lui fonda la speranza di relazionarsi al Padre in atteggiamento filiale, dando compimento, in una misura che supera tutte le aspirazioni e i desideri umani, all'aspirazione alla beatitudine (cfr. Giovanni Paolo II 1994, 6; Mongillo 2003b, 11-23).

Cristo non è soltanto un modello di vita cristiana, Egli risorto e vivente, opera nella vita delle persone, attraverso le virtù (soprattutto le virtù teologali) e i doni dello Spirito Santo. La vita virtuosa deve raggiungere il suo pieno sviluppo (cfr. Bramorski 2008, 31-75; Goffi e Piana 1983, 9-56). Proprio per questo l'uomo ha bisogno di questi doni speciali. Non esiste proporzione adeguata fra la natura umana e il fine della comunione beatifica con Dio. San Tommaso illustra l'importanza dello Spirito Santo nella vita cristiana: “Non basta la mozione della ragione stessa, senza l'ispirazione e la mozione dello Spirito Santo” (S.Th., I-II, q. 68, a. 2). C'è una bella immagine di questa realtà – una barca a vela (la barca è la vita del cristiano, le vele sono i doni dello Spirito, il vento è lo Spirito, il fine della crociera è l'unione con Dio Trinità). La persona virtuosa non si limita a proclamare le prerogative del bene, lo realizza – “la barca va”. In questo suo operare la persona costruisce se stessa, umanizza

la realtà e rende giusta, bella e amica la vita della comunità. Vivere in unione con Dio non è soltanto avere delle idee su di Lui, è farlo entrare in noi, accoglierne e viverne la parola, camminare nelle Sue vie, crescere nell'amore con il quale ci ama, seguirlo a modo Suo e non nostro, accettare che ci introduca nella ineffabile esperienza della Sua misericordia (cfr. Forte 2018, 79-94). Questa "vocazione alla teologalità" diventa stile di vita quotidiana del cristiano. Francesco afferma: "Fede, speranza e carità costituiscono, in un mirabile intreccio, il dinamismo dell'esistenza cristiana verso la comunione piena con Dio" (Francesco 2013, 7). In questo contesto il comportamento cristiano è la vita secondo lo Spirito; l'unione con Cristo è all'inizio, nella via e alla fine della vita dell'uomo. La legge morale non è una realtà statica, mediante la dottrina dei comandamenti e dei precetti; è realtà viva, dinamica e personale – la Legge è lo Spirito Santo che abita e opera nel cuore umano. La grazia di Dio genera le virtù nella ragione e nella volontà dell'uomo (cfr. Bramorski 2007a, 89-105).

La tradizione teologica rileva il modo della acquisizione delle virtù. Denomina acquisite quelle che sono frutto dei comportamenti intelligenti e volontari; infuse quelle che scaturiscono dalla rigenerazione in Cristo vissuta sotto la mozione dello Spirito. Acquisite ed infuse insieme possono essere le quattro virtù cardinali: prudenza, temperanza, forza, giustizia; sono infuse le tre virtù teologali: fede, speranza e carità. A queste vanno aggiunti i doni, le perfezioni mediante le quali lo Spirito Santo guida con il suo istinto le persone in grazia e le abilita a camminare nella sequela del Cristo per la via delle beatitudini. Tradizionalmente se ne enumerano sette: sapienza, intelletto, scienza, consiglio, forza, pietà, timore di Dio (cfr. S.Th., I-II, q. 63, a. 1-4; Catechismo della Chiesa Cattolica 2017, 1803-1832; Cappelluti 1996, 12-14).

Le virtù sono molteplici: teologali, intellettuali e morali. San Tommaso dice: "Le virtù si dividono in tre generi: virtù teologali, virtù intellettuali, e virtù morali. Le virtù teologali hanno la funzione di unire l'anima umana con Dio; le virtù intellettuali quella di affinare la ragione in se stessa; e le virtù morali quella di predisporre le potenze appetitive ad obbedire alla ragione. Invece i doni dello Spirito Santo hanno la funzione di predisporre tutte le potenze dell'anima ad assecondare la mozione divina" (S.Th., I-II, q. 68, a. 8). Lo Spirito non si limita a formare in noi queste capacità personali di agire, che sono le virtù; genera anche le disposizioni a ricevere le ispirazioni spirituali necessarie per realizzare opere perfette e raggiungere il fine ultimo – l'unione con Dio. Il Signore misericordioso viene in aiuto all'uomo e lo guida verso la beatitudine soprannaturale, l'unione con Dio (cfr. Szaniszló 2021, 18-25; Kaczyński 2008, 154-156).

Ci sembra di poter notare una certa gerarchia in questa realtà: al primo posto le virtù teologali, e tra esse primeggia la carità; al secondo posto i doni dello Spirito Santo, al terzo le virtù morali infuse, al quarto posto troviamo le

virtù intellettuali; al quinto le virtù morali. San Tommaso sottolinea: “I doni stanno alle virtù teologali, le quali uniscono l’uomo allo Spirito Santo, motore di esse, come le virtù morali stanno alle virtù intellettuali, le quali affinano la ragione, motrice delle virtù morali. Quindi, come le virtù intellettuali precedono e regolano le virtù morali; così le virtù teologali precedono e regolano i doni dello Spirito Santo” (S.Th., I-II, q. 68, a. 8).

Secondo la tradizionale opinione, che ha origine nel pensiero di Sant’Agostino e ha piena espressione in San Tommaso, le virtù teologali sono il fine di tutti i doni dello Spirito Santo che sono ordinati ad esse come al fine (cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 1). Mentre le virtù cardinali sono perfezionate dai doni dello Spirito Santo: alla prudenza corrisponde il dono del consiglio, alla giustizia la pietà, alla fortezza il dono della forza, alla temperanza – il dono del timore. I doni dello Spirito Santo perfezionano le virtù cardinali e le abilitano a corrispondere alla vita secondo lo Spirito (cfr. Szaniszló 2021, 25-30; Kostko 2004c, 227-239).

Per quanto riguarda le beatitudini, esse sono le opere dei doni dello Spirito e dispongono le persone a seguire la mozione che culmina nella vita contemplativa, il fine e il premio della teologalità. Lo Spirito ci conduce a crescere nell’iniziazione alla vita eterna cioè la visione di Dio e la gloria della figliolanza divina (cfr. S.Th., I-II, q. 69, a. 4).

San Tommaso considera le virtù teologali come le più alte manifestazioni dell’esistenza in Cristo. Sono teologali perchè “hanno Dio per oggetto; attraverso esse siamo ordinati rettamente in Dio; perchè esse sono infuse solo da Dio; e infine perchè esse vengono trasmesse nella Scrittura solo per divina rivelazione” (S.Th., I-II, q. 62, a. 1). Questa concentrazione teologica è ricca di importanti valenze. Le virtù teologali hanno per oggetto Dio stesso, bene supremo e fine ultimo; perfezionano le facoltà umane in modo che possano corrispondere all’attrazione che Egli esercita nelle modalità e nelle vie che a Lui sono proprie; credere e sperare nella condizione con cui Egli porta eventi e persone nella piena conformazione nella Sua vita; amarLo nell’amore nel quale Egli ama (cfr. Szaniszló 2021, 43-49; Mongillo 2002, 40-45).

Alla base dell’unione che lo Spirito Santo opera in noi, c’è la grazia il cui primo frutto sono le virtù teologali. San Tommaso scrive: “L’anima umana non viene mossa dallo Spirito Santo, senza unirsi in qualche modo con lui: come lo strumento non è mosso dall’artigiano senza un contatto, o una qualsiasi altra unione. Ora, la prima unione dell’uomo con Dio avviene mediante la fede, la speranza e la carità. Perciò queste virtù sono presupposte ai doni, come radici di essi. Cosicché tutti i doni appartengono a queste tre virtù come loro derivazioni” (S.Th., I-II, q. 68, a. 4). Dunque, mediante l’azione dello Spirito Santo, l’uomo entra in “contatto” con Dio e questo segna l’inizio dell’unione (cfr. Kostko 2004b, 130-133). L’Autore dice: “Al fine della beatitu-

dine ci s'incammina e ci si avvicina mediante gli atti delle virtù; specialmente con gli atti dei doni se parliamo della beatitudine eterna, per la quale non basta la ragione, ad essa conduce lo Spirito Santo, i cui comandi e le ispirazioni siamo predisposti a seguire mediante i doni" (S.Th., I-II, q. 69, a. 1). Lo Spirito Santo dà a coloro che gli ubbidiscono e lo seguono le ispirazioni che li abilitano a vivere qui ed ora nella speranza in cui saranno pienamente ammessi nel premio della vita eterna già presente in qualche modo. "Ora, per la speranza che uno ha di raggiungere la beatitudine, si può dire che ha già conseguito il fine: infatti come si esprime il Filosofo, «i fanciulli si dicono beati per la speranza»; e a detta dell'Apostolo: «Nella speranza siamo stati fatti salvi»" (S.Th., I-II, q. 69, a. 1). Cristo nello Spirito Santo ci guida alla contemplazione viva e filiale del Padre (cfr. S.Th., I-II, q. 69, a. 4; Bramorski 2006, 33-52).

La teologalità è quindi il frutto dell'azione dello Spirito che abita nel cristiano rinnovandolo nel più profondo del suo essere. Lo Spirito, facendo abitare Cristo in noi, ci rende capaci di agire come figli del Padre. Tutta la persona umana è introdotta nella vita della Santa Trinità, abilitata stabilmente ad operare come lo richiede la sua vocazione alla beatitudine ed è resa capace di portare frutti di grazia. I frutti dello Spirito sono perfezioni che lo Spirito Santo plasma nei cristiani come primizie della gloria eterna (cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica 2017, 1832; Klooster 2019, 80-94; Dąbrowski 2015, 55-89). L'ordinazione alla beatitudine soprannaturale è provocata dalle virtù teologali e dai doni dello Spirito. Queste qualità penetrano all'interno delle virtù per renderle capaci di agire in vista della beatitudine soprannaturale. Dio Trinità costituisce la vera beatitudine dell'uomo ed è anche la sola risposta adeguata alla questione della felicità che sta alla base e al vertice di tutta la morale cristiana. La felicità per l'uomo è nella partecipazione alla felicità stessa di Dio. Nella teologalità si tratta quindi di un'unica capacità di agire soprannaturalmente, che è comunicata all'uomo. Capacità che si esprime in un triplice atteggiamento, ricondotto all'unità dalla carità che rimane "la forma di tutte le virtù" (S.Th., I-II, q. 62, a. 4; cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica 2017, 1827).

La rivelazione più grande di Gesù è: "Dio è amore" (Gv 4,16). Benedetto XVI afferma: "Egli per primo ci ha amati e continua ad amarci per primo; per questo anche noi possiamo rispondere con l'amore. Dio non ci ordina un sentimento che non possiamo suscitare in noi stessi. Egli ci ama, ci fa vedere e sperimentare il suo amore e, da questo «prima» di Dio, può come risposta spuntare l'amore anche in noi" (Benedetto XVI 2006, 17). Tutti gli uomini si scoprono capaci di amare nel divino amore, per amare come Egli ha amato nel e con Cristo: "Si rivela così possibile l'amore del prossimo nel senso enunciato dalla Bibbia, da Gesù. Esso consiste appunto nel fatto che io amo, in Dio e con Dio, anche la persona che non gradisco o neanche conosco. Questo può realizzarsi solo a partire dall'intimo incontro con Dio, un incontro che è diven-

tato comunione di volontà arrivando fino a toccare il sentimento. Allora imparo a guardare quest'altra persona non più soltanto con i miei occhi e con i miei sentimenti, ma secondo la prospettiva di Gesù Cristo. Il suo amico è mio amico. [...] L'amore cresce attraverso l'amore. L'amore è «divino» perché viene da Dio e ci unisce a Dio e, mediante questo processo unificante, ci trasforma in un Noi che supera le nostre divisioni e ci fa diventare una cosa sola, fino a che, alla fine, Dio sia «tutto in tutti» (1 Cor 15,28)” (Benedetto XVI 2006, 18).

La beatitudine soprannaturale è partecipazione all'amore delle Persone della Trinità. Questa è la rivelazione dell'adozione alla vita trinitaria – al vivere da figli di Dio. San Paolo insegna ai Romani circa il significato della filiazione adottiva: “Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio” (Rm 8,14). Le virtù teologali realizzano questo strettissimo rapporto personale con il Padre: “Tu sei mio figlio, ti voglio bene – Tu sei mio Padre, Ti voglio bene”. Lo Spirito Santo è come “voce”, “luce” e “portatore” di questa realtà amorosa. Lo Spirito nei suoi doni potenzia questa esperienza spirituale. Amare Dio è amare nell'amore con cui Egli ama, essere nello Spirito e entrare in, con e per lui nell'unione delle Persone divine e in quella dei figli di Dio nella verità e nella carità (cfr. Kostko 2013). La persona umana è strutturata per diventare autodono. Qualcosa di analogo avviene per la vita teologale. Nel dono reciproco di sé, realizzato per la carità che viene da Dio, si riassume tutta l'antropologia cristiana. La logica del dono d'amore è la strada indicata dal Cristo per la realizzazione della persona. Benedetto XVI afferma: “L'essere in comunione con Gesù Cristo ci coinvolge nel suo essere «per tutti», ne fa il nostro modo di essere. [...] Cristo è morto per tutti. Vivere per Lui significa lasciarsi coinvolgere nel suo «essere per»”. L'uomo non soltanto esiste, ma è chiamato a superare se stesso guardando all'altro e nel rapporto con l'altro, in questo senso ritorna su se stesso, possiede se stesso (Benedetto XVI 2007b, 28; cfr. Giovanni Paolo II 1986, 59; Panaro 2020, 12; Bramorski 2002, 33-50).

3. Docilità, contemplazione e gratuità nella vita teologale

La Bibbia è una magnifica descrizione del rapporto reciproco tra Dio e l'uomo nella fede, speranza e carità che lo Spirito perfeziona con i suoi doni. La Scrittura rivela Dio invisibile come Dio con noi. Nel Nuovo Testamento questa rivelazione diventa piena: Gesù manifesta il Padre, che manda lo Spirito Santo. La “Parola” ha una struttura personale e sacramentale – come luogo privilegiato dove le persone che si amano possono incontrarsi, possono parlare e diventare “l'unità”.

La condizione *sine qua non* di questa esperienza teologale è la docilità, che non è una dimensione statica – è nostalgia, espressione del desiderio (disposi-

zione) e nello stesso tempo fedeltà alle esigenze dello Spirito (preparazione). Docilità cristiana è docilità aperta, prontezza, vigilanza di ascolto: “Parla, Signore, perché il tuo servo ti ascolta” (1 Sm 3,9). Lo Spirito Santo viene in aiuto alla nostra debolezza e con i Suoi doni rende le persone docili ad ubbidire alla mozione con la quale li unisce al Cristo, che li tiene con Sé nella conoscenza, nella fiducia, nell’amore con cui conosce il Padre, si abbandona a Lui, lo ama. Frutto della docilità, dell’obbedienza a questa sua mozione sono le beatitudini non solo nel loro aspetto di operazioni meritorie messe in atto dalla persona, quanto e più ancora di fruizione del premio che si accompagna alle opere delle virtù, che preparano direttamente la contemplazione e cioè la visione iniziale e la gioia della filiazione divina partecipata. Inabitata dallo Spirito Santo la persona comincia a sperimentare la gioia e la pace della vita beata (cfr. S.Th., I-II, q. 68, a. 2; Mongillo 2003b, 57-60). Papa Francesco spesso sottolinea che dalla docilità allo Spirito nasce lo stile cristiano (cfr. Francesco 2017). Il Santo Padre afferma che la docilità è essenziale per lo sviluppo della vita cristiana: “Essere docili è un dono che dobbiamo chiedere; la docilità è una virtù non solo da acquistare, ma da ricevere. [...] Docile è un atteggiamento costruttivo della propria vocazione e anche della propria personalità. Senza docilità, nessuno può crescere e maturare” (Francesco 2021).

Attraverso la docilità (anche nel senso della umiltà – “beati i poveri in spirito”) lo Spirito ci porta alla contemplazione, alla “luce del Tabor” (cfr. S.Th., I-II, q. 69, a. 3; Giovanni Paolo II 1996, 14-16). Contemplare è frutto della vita teologale nella via e nel fine, non è un lusso. La contemplazione non è solo per i cosiddetti “mistici” o per gli “artisti dello spirito”, è l’opera alla quale lo Spirito, l’Artista più grande (*ars pertinet ad Spiritum Sanctum*), introduce tutti i cristiani perchè possano diventare, guidati da Lui, amanti del Padre. San Tommaso afferma: “Nell’infusione dei doni l’arte appartiene allo Spirito Santo, che è l’agente principale” (S.Th., I-II, q. 68, a. 4). “Guidami Tu” – questa è l’espressione di coloro che vivono nella fedeltà alla vocazione universale alla santità – non soltanto per i religiosi o sacerdoti ma anche per le mamme che si dedicano alle occupazioni domestiche, quotidiane, per ogni persona dalla volontà retta. Contemplazione non è solo l’ammirazione di un bel tramonto o della grandezza delle montagne, è abitazione nel mondo di Spirito, è “un intimo rapporto di amicizia, nel quale ci si intrattiene spesso da solo a solo con quel Dio da cui ci si sa amati” (Teresa di Gesù 2016, 8, 5).

La contemplazione rivolge il suo sguardo sul mistero della vita trinitaria. In questo modo conduce alla conoscenza interiore di Dio Trinità per amarlo e seguirlo di più. L’umiltà e la docilità creano i fondamenti della contemplazione, costituiscono la disposizione necessaria per accogliere gratuitamente il dono della “luce taborica”. Si entra nella contemplazione per la porta “teologale”, cioè per le virtù teologali e i doni dello Spirito – soprattutto dono di

intelletto, di timore e di sapienza (cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica 2017, 2656-2658, 2709-2719). Questo sia molto necessario anche per i sacerdoti e i teologi. Dobbiamo ricordare che il nucleo profondo della vocazione del cristiano è viva ed autentica testimonianza sul “mondo futuro” e sulla pienezza nella vita dello Spirito. Senza la docilità allo Spirito e senza l’esperienza contemplativa non è possibile diventare testimone – si potrebbe essere solo un “funzionario del culto”. Il vero teologo è soprattutto “ascoltatore della Parola”, è un discepolo umile e docile ai movimenti dello Spirito. Nella teologia morale non basta insegnare i buoni costumi, ma dobbiamo soprattutto insegnare la via del Padre.

La docilità allo Spirito e l’esperienza contemplativa rivelano che l’amore è il centro della vita cristiana. Il dinamismo della carità è fondato sulla partecipazione reciproca della vita e si attua nella comunione con Dio Padre per Cristo e nello Spirito Santo. L’origine di questo processo è nell’iniziativa di Dio. “Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo” (1 Gv 4,19).

Il centro ed il vertice di tutta la vita teologale è la carità. San Tommaso afferma: “La carità è madre e radice di ogni virtù, poichè è la forma di tutte le virtù. L’uomo passa ad amare una persona, perchè spera da lei qualche cosa” (S.Th., I-II, q. 62, a. 4). Cosa significa – “spera da lei qualche cosa”? Il problema dell’interesse nella vita teologale ha un significato molto speciale. “Interesse” significa *esse inter* (dentro), nel senso di attesa. Nella vita teologale siamo nel livello personale (non nella dimensione delle cose); la persona è origine, contesto e fine di questa realtà. A livello personale ci sono tre possibilità di interesse: “sono interessato a te per me”; “sono interessato a te per te”; “sono interessato a te per te e per me, per stare insieme”. La beatitudine eterna non è un oggetto, è Dio stesso. Il premio non è una cosa, ma l’unione di amore con Dio. Non amiamo Dio per un interesse. Il nostro interesse è amare Dio. Il nostro premio è la capacità di amare Dio e la realizzazione di questo amore. Benedetto XVI afferma: “L’eternità non sia un continuo susseguirsi di giorni del calendario, ma qualcosa come il momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità. Sarebbe il momento dell’immergersi nell’oceano dell’infinito amore, nel quale il tempo – il prima e il dopo – non esiste più. Dobbiamo pensare in questa direzione, se vogliamo capire a che cosa mira la speranza cristiana, che cosa aspettiamo dalla fede, dal nostro essere con Cristo” (Benedetto XVI 2007b, 12).

La carità non serve per fare le cose, ma dà il bene, porta nella vita del cristiano l’amore che è come la luce del sole. Senza la luce le cose possono esistere, ma manca loro la bellezza, l’irradiazione, l’attrazione. La carità è la radice del merito e alla base di questa radice vi è la gratuità: “Non voglio niente da te – desidero soltanto volerti bene”. Benedetto XVI sottolinea: “Quando uno nella sua vita fa l’esperienza di un grande amore, quello è un momento

di «redenzione» che dà un senso nuovo alla sua vita [...] L'essere umano ha bisogno dell'amore incondizionato [...] La vera, grande speranza dell'uomo, che resiste nonostante tutte le delusioni, può essere solo Dio – il Dio che ci ha amati e ci ama tuttora «sino alla fine» (Benedetto XVI 2007b, 26-27). Noi non possiamo meritare la beatitudine – solo Dio può darci la felicità di essere con Lui. Dio è oggetto non di possesso, bensì di accoglienza. L'uomo può dire: “Mio Signore e mio Dio, solo Tu sei la mia felicità, guidami Tu”. Papa Francesco osserva che “la salvezza non si compra; la salvezza ci è data gratuitamente”. Si tratta di un principio “che Dio ha usato con noi” e che noi dobbiamo usare “con gli altri”. È “una delle cose più belle sapere che il Signore è pieno di doni da darci” e che all'uomo è chiesta solo una cosa: “che il nostro cuore si apra”. Come nella preghiera del Padre nostro, dove “preghiamo, apriamo il cuore, perché questa gratuità venga. Non c'è rapporto con Dio fuori dalla gratuità” (Francesco 2019).

4. Le beatitudini come pieno sviluppo della vita teologale

Le beatitudini costituiscono una specie di sintesi del messaggio evangelico come programma e modello perfetto di vita cristiana. Non si tratta di un programma etico ma della rivelazione dell'opera che il Padre ha compiuto in Gesù Cristo e nello Spirito. L'annuncio centrale delle beatitudini è soprattutto di ordine salvifico. La vocazione universale del popolo di Dio è la vocazione alla santità cioè alla beatitudine eterna, all'unione con Dio. Le beatitudini rivelano la convergenza della vita morale nel pieno sviluppo della vita di unione con Dio nella carità (cfr. Mongillo 2005, 41-73).

Il Discorso della montagna (specialmente le beatitudini – Mt 5,3-12) è la risposta di Cristo alla grande domanda che ciascuno si fa sulla felicità (cfr. Ratzinger 2020, 47-52). Le beatitudini rispondono al desiderio di felicità che è di origine divina: Dio l'ha messo nel cuore dell'uomo per attirarlo a sé, perché Egli solo può colmarlo (cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica 2017, 1718; Kostko 2004a, 535-564; Pinckaers 1982, 85-92). Le beatitudini sono un nuovo programma di vita, per liberarsi dai falsi valori del mondo e aprirsi ai veri beni, presenti e futuri (cfr. Benedetto XVI 2007a, 88-97; Bramorski 2007b, 21-50).

Prima della presentazione della dottrina sulle beatitudini di San Tommaso si devono considerare alcune osservazioni sulla terminologia. Sembra che l'aspetto terminologico sia molto utile per comprendere la beatitudine nel senso teologico. Si può sottolineare che i latini usano in maniera praticamente equivalente i termini *beatus* (beato), *felix* (felice), *fortunatus* (fortunato). Nella prospettiva biblica e teologica “la felicità” è qualcosa di più della “fortuna”

e “la beatitudine” significa qualcosa di più della “felicità”. La parola greca che esprime “la beatitudine” è *makàrios* (cfr. Bernini 1982, 318-320; Russotto 1996, 123-128). Jacques Dupont sottolinea tre forme di riconoscimento di vita piena, “beata” nell’Antico Testamento: la categoria delle beatitudini “sapienziali”, che traducono le esperienze della vita corrente senza dimensione propriamente spirituale (vita moderata, “mi accontento”); la categoria delle beatitudini “pietiste”, le quali proclamano la felicità dell’uomo che mette la sua fiducia in Dio (rispetto verso la sorgente della vita); la categoria delle beatitudini “escatologiche” (verso il fine ultimo, l’uomo trova la sua pienezza in Dio) (cfr. Dupont 1988, 156). Le beatitudini “escatologiche” troveranno una particolare importanza nel Nuovo Testamento e nella dottrina dei Padri e di San Tommaso (cfr. Giardini 2001, 91-141). L’aspetto terminologico sulla beatitudine non sia soltanto una cosa “teoretica”, perchè nella vita quotidiana, possiamo notare tante diverse forme di felicità (purtroppo anche forme false). L’annuncio delle beatitudini è una proposta del Signore per vivere in comunione con Lui e raggiungere la felicità autentica. Papa Francesco, spiegando il significato della parola “beato”, afferma: “Il termine originale indica [...] una persona che è in una condizione di grazia, che progredisce nella grazia di Dio e che progredisce sulla strada di Dio: la pazienza, la povertà, il servizio agli altri, la consolazione... Coloro che progrediscono in queste cose sono felici e saranno beati. Dio, per donarsi a noi, sceglie spesso delle strade impensabili, magari quelle dei nostri limiti, delle nostre lacrime, delle nostre sconfitte” (Francesco 2020, 12).

Le beatitudini sono la convergenza della vita morale nel pieno sviluppo della teologalità. Nella dottrina di San Tommaso la beatitudine è l’ultimo fine della vita umana. Una persona che ha la speranza di conseguire il fine lo ha già in qualche modo se, mediante le sue operazioni, già si muove e si avvicina ad esso. Le operazioni delle virtù che preparano alla beatitudine della vita eterna sono quelle che lo Spirito Santo abilita a compiere, attraverso i doni con i quali educa, e la sequela di coloro che ne attuano la mozione. Al fine della beatitudine eterna l’uomo si avvicina mediante gli atti delle virtù e specialmente attraverso atti dei doni dello Spirito Santo (cfr. S.Th., I-II, q. 69, a.1; Kostko 2005, 285-308; Mongillo 1994b, 376-379). Le beatitudini sono le operazioni perfette delle virtù e dei doni. Come già abbiamo detto, c’è una immagine della vita teologale – la barca a vela. In questo contesto le beatitudini sono la qualità operativa, le operazioni che lo Spirito “sta facendo” in noi – la vela quando il vento “sta tirando”, quando la barca “sta navigando” (gerundio: “adesso, ora, in questo momento”). Le beatitudini sono il criterio di discernimento dell’autenticità del vivere in Cristo nello Spirito. Dove c’è lo Spirito ci sono le opere che Egli ispira. San Tommaso dice: “Le beatitudini si differenziano dalle virtù e dai doni, non come abiti da essi distinti, ma come gli atti si

distinguono dagli abiti” (S.Th., I-II, q. 69, a. 1). In questa realtà dinamica “non basta la ragione” – “ad essa conduce lo Spirito Santo” (S.Th., I-II, q. 69, a. 1). La beatitudine come l’unione con Dio non è oggetto di possesso, ma oggetto di accoglienza – il dono totalmente gratuito. Il nostro fine è “essere nel Cristo” – soltanto Lo Spirito Santo può portarci ad imitare Cristo (cfr. Kostko 2005, 178-204; Mondin 1997, 171-220).

I premi delle beatitudini sono per l’oggi o per l’eternità? Questa domanda non è soltanto speculativa, ma molto pratica ed esistenziale. Sant’Ambrogio afferma che tutti i premi appartengono alla futura beatitudine. Sant’Agostino invece sostiene che appartengono alla vita presente. San Crisostomo afferma che alcuni di essi appartengono alla vita futura, altri alla vita presente. San Tommaso dà una risposta molto profonda a questa domanda. Il Dottore Angelico nota che la speranza della futura beatitudine può trovarsi in noi in due maniere: primo, attraverso una preparazione e disposizione alla futura beatitudine; secondo, mediante un inizio imperfetto della futura beatitudine, attuato nei santi anche in questa vita (cfr. S.Th., I-II, q. 69, a. 2; Kostko 2006, 283-285; Pinckaers 1984, 80-94).

In questo contesto, possiamo domandare: “chi sono i santi?” San Tommaso risponde: “Quando uno comincia a progredire negli atti delle virtù e dei doni, di lui si può sperare che raggiungerà la perfezione come viatore, e come cittadino del cielo – *ad perfectionem viae et ad perfectionem patriae*” (S.Th., I-II, q. 69, a. 2). Questa risposta rivela che la santità non è un lusso, è la vocazione universale e il modello di vita per tutti i cristiani. La santità non è una “pietra preziosa” o “un santino” (nel senso statico), ma è una realtà dinamica – rapporto con Dio *in status viae et in patriae*. I premi sono già presenti ma non ancora pienamente. Le beatitudini non sono un luogo e un tempo, sono Le Persone della Santa Trinità che vivono nell’eternità ed anche nell’oggi. La conoscenza del tempo e la conoscenza della eternità sono differenti. Ma la persona è la stessa perchè non si identifica con lo spazio ed il tempo della sua esistenza. Le beatitudini sono legate alle persone, sono l’amore delle persone. Il primo compito dei cristiani è vivere in Cristo. La conseguenza di questo legame personale sono gli atti della vita secondo le beatitudini. Solo Cristo è “Beato” nel senso pieno, è povero in spirito, umile, mite, puro, misericordioso. Noi possiamo essere “beati” soltanto “in Lui”. Perciò gli atti e le cose non sono più importanti, ma lo è la persona stessa di Gesù e la nostra radicazione nella sua vita. Papa Francesco osserva che le beatitudini “contengono la «carta d’identità» del cristiano, [...] perché delineano il volto di Gesù stesso, il suo stile di vita” (Francesco 2020, 11).

In questo contesto la teologia morale consiste nell’iniziazione all’intera vita trinitaria, non è solo la legge dei precetti della vita terrestre. La vita morale appare come il fidanzamento che prepara le persone per il matrimonio (la vita terrestre e la vita eterna, “adesso e nell’ora della nostra morte”). San Tommaso

rivela il legame strettissimo fra il tempo e l'eternità. Il premio (la beatitudine eterna, l'unione con Dio) appartiene alla vita presente che è la crescita nella grazia. Noi siamo nel tempo pieno, ma non nel tempo di pienezza. L'escatologia è già attuata, ma non ancora in pienezza (l'immagine di larva e farfalla). La grazia è il mistero, ma non è un miracolo. La beatitudine non è un processo automatico, il paradiso non viene dalle nuvole, è frutto della nostra fedeltà, della preparazione e della disposizione (la nostalgia e il lavoro, *ora et labora*). La morale, secondo San Tommaso, appare come abitazione nella S. Trinità e obbedienza allo Spirito Santo, che conduce alla beatitudine eterna le persone che sono docili e predisposte a seguirlo (cfr. Mongillo 1993, 681-696).

Nelle beatitudini Cristo si rivela come Via che porta al compimento il desiderio di felicità. In essa lo Spirito fa camminare coloro che si lasciano guidare da Lui. Ma non basta desiderare la felicità per essere felici. Chi aspira alla felicità per diventare appagato nel suo desiderio deve seguire la via che porta alla consecuzione del bene amato. Essere felici è vivere nella fruizione del bene amato, sperimentare il dono con cui l'altro appaga il desiderio di chi lo desidera. Dalmazio Mongillo osserva: "Le beatitudini costituiscono il portale del tempio della contemplazione, [...] del giorno senza tramonto in cui, vinta la morte, la vita non ha più fine, l'habitat delle persone docili e obbedienti allo Spirito" (Mongillo 2003b, 129). San Tommaso passa in rassegna le risposte date dagli uomini al problema della felicità secondo i beni principali che li attirano; scarta le risposte cattive o insufficienti in base ai beni esteriori e interiori, per rivelare infine la beatitudine piena. "L'uomo può seguire tre tipi di beatitudine: infatti alcuni riposero nella vita voluttuosa; altri nella vita attiva; e altri ancora nella vita contemplativa" (S.Th., I-II, q. 69, a. 3).

Prima occorre rimuovere gli ostacoli alla vera beatitudine: ciò comporta soprattutto contrastare le ricchezze e gli onori mondani, perciò: "Beati i poveri nello spirito", il loro premio è "il regno dei cieli". Reprimere le passioni irascibili, per cui: "Beati i miti"; essi "possederanno la terra". Dominare le passioni del concupiscibile, per questo: "Beati coloro che piangono, perché saranno consolati". Le prime tre beatitudini (1-3) riguardano dunque il distacco dalla falsa beatitudine: i poveri in spirito rinunziano ai beni esterni e agli onori, sono umili; per riverenza a Dio diventano mansueti, miti; le persone afflitte nel distacco dalle passioni affrettano la vittoria sul male (cfr. Tugwell 1980, 48). Seguono le beatitudini della vita attiva, come la giustizia verso tutti: "Beati coloro che hanno fame e sete di giustizia", ne avranno il premio, "perché saranno saziati"; così la beneficenza spontanea e generosa: "Beati i misericordiosi, perché otterranno misericordia". Le beatitudini (4-5) sono le azioni della vita attiva (virtuosa) che opera per il prossimo: coloro che hanno fame e sete di giustizia attuano con ardore la giustizia; coloro che per riverenza verso il Dio di misericordia sono gratuitamente benèfici verso il prossimo. Le beatitudini

della vita attiva dispongono alla vita contemplativa (6-7): le persone dal cuore puro sono trasparenza di Dio: “Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio”; coloro che operano la pace: “Beati i pacifici, perché saranno chiamati figli di Dio” (cfr. Mt 5,3-9) (cfr. Cappelluti 1996; Kostko 2006, 287-290).

Secondo l’opinione, che ha origine nel pensiero di Sant’Agostino e ha piena espressione in San Tommaso, esiste la connessione tra le beatitudini e i doni dello Spirito Santo (cfr. Pinckaers 1992, 174-198). Alla povertà e all’umiltà corrisponderà il dono del timore, che rende il cuore umano contrito e docile. Alla beatitudine dei miti si collega la pietà filiale, che ci spinge a uniformarci alla volontà di Dio. La beatitudine di quelli che piangono va di pari passo con il dono della scienza. Il dono della forza sostiene lo sforzo di coloro che hanno fame e sete di giustizia. Alla beatitudine dei misericordiosi corrisponderà il dono del consiglio. Il dono dell’intelligenza è adatto a quelli che hanno il cuore puro, perché il loro sguardo illuminato può vedere quella sapienza misteriosa di Dio. San Tommaso dice: “La purezza dell’occhio dispone a vedere chiaramente: ed ecco che ai mondi di cuore è promessa la visione di Dio” (S.Th., I-II, q. 69, a. 4). La settima beatitudine e il dono della sapienza raccolgono tutte le aspirazioni e le nostalgie del cuore umano nell’unione con Dio, nella gloria della filiazione divina partecipata. “Un uomo è imitatore di Dio, il quale è il Dio dell’unità e della pace. Ed ecco che in premio viene concessa a lui la gloria della figliolanza divina che consiste in una particolare unione con Dio mediante una sapienza perfetta” (S.Th., I-II, q. 69, a. 4).

Secondo San Gregorio di Nissa e Sant’Agostino le beatitudini sono come la descrizione dei sette gradi della vita cristiana. Questi gradi portano il cristiano dall’umiltà (docilità) in spirito alla visione beatifica di Dio. L’ottava beatitudine è una ripresa dell’insieme, di cui mostra il compimento rinviando al punto di partenza con la promessa del Regno: “Beati i perseguitati a causa della giustizia, poiché di essi è il Regno dei cieli” (Mt 5,10). San Tommaso riprenderà questa idea e ne farà il principio della sua interpretazione delle beatitudini e della sua organizzazione della teologia morale nella *Somma Teologica*. Le beatitudini ci rivelano la risposta di Gesù al problema della felicità e dominano tutto l’insegnamento morale cristiano (cfr. Pinckaers 1982, 87-88).

L’enumerazione delle beatitudini è esattissima perché rivela che la grazia non distrugge la natura umana (tre tipi di desiderio della felicità) ma la purifica, eleva e perfeziona. Le beatitudini costituiscono in qualche modo il vivere in Dio, perché solo Lui è custode e garante della piena felicità umana. La Santa Trinità non ci dà soltanto il bene spirituale, ma ci dà la pienezza del bene umano. Le operazioni delle beatitudini sono le operazioni liberatorie (felicità liberata dalla falsa beatitudine). Lo Spirito ci libera dalla schiavitù delle cose e ci conduce alla beatitudine eterna: l’unione con Dio, visione beatifica e figliolanza divina (cfr. Cessario 2020, 156-165; Mongillo 1993, 693-696).

Conclusion

Concludendo le nostre osservazioni, possiamo citare la bellissima frase di San Tommaso che contiene il nucleo profondo della teologalità: “La misericordia è superiore alla sazietà: in quanto uno riceve più di quello che poteva meritare o desiderare. Ma vedere Dio è una cosa ancora più grande: come è più grande chi nella reggia non solo si nutre, ma gode della presenza del re. Però la dignità più sublime nella casa del re è quella di essere suo figlio” (S.Th., I-II, q. 69, a. 4). Dunque la teologalità della vita morale indica nella sequela di Cristo la via maestra attraverso la quale avanzano coloro che lo riconoscono, proclamando il valore e la gioia della figliolanza divina: “Sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente le doglie del parto fino al momento presente. Non solo essa, ma anche noi che abbiamo il primo dono dello Spirito, a nostra volta gemiamo in noi stessi, in attesa dell’adozione a figli” (Rm 8,22-23).

THE TEOLOGALITY OF MORAL LIFE IN THE LIGHT OF THOUGHT OF ST. THOMAS AQUINAS

SUMMARY

The theological virtues (faith, hope, charity) adapt man’s faculties for participation in the divine nature, to live in a relationship with the Holy Trinity. They are the driving force of the Christian life as it advances towards full communion with God. They have God for their origin, their motive, and their object – God known by faith, God hoped in and loved for his own sake. The theological virtues are the foundation of Christian moral activity – the theological life. They are infused by God into the souls of the faithful to make them capable of acting as his children and of meriting eternal life. They reveal the goal of human existence – God calls us to his own beatitude. The theological virtues are the pledge of the presence and action of the Holy Spirit in the faculties of the human being. The moral life of Christians is sustained by the gifts of the Holy Spirit. These are permanent dispositions which make man docile in following the promptings of the Holy Spirit.

Keywords: the theological virtues, faith, hope, charity, Saint Thomas Aquinas, theological life

TEOLOGALNOŚĆ ŻYCIA MORALNEGO W ŚWIETLE MYŚLI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

STRESZCZENIE

Cnoty teologalne (wiara, nadzieja, miłość) uzdalniają władze człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej, do życia w jedności z Trójcą Świętą. Ukierunkowują one życie chrześcijańskie do pełnej komunii z Bogiem. Ich początkiem, motywem i przedmiotem jest Bóg, poznawany przez wiarę, w którym pokładamy nadzieję i którego miłujemy dla Niego samego. Cnoty teologalne kształtują, pobudzają i charakteryzują działanie moralne chrześcijanina – życie teologalne. Są wszczepione przez Boga w dusze wiernych, by uzdolnić ich do działania jako dzieci Boże i do zasługiwania na życie wieczne. Odślaniają cel życia ludzkiego – Bóg powołuje nas do swojego własnego szczęścia. Cnoty teologalne stanowią rękojmię obecności i działania Ducha Świętego we władzach człowieka. Życie moralne chrześcijan jest podtrzymywane przez dary Ducha Świętego. Są one trwałymi dyspozycjami, które czynią człowieka uległym, by iść za poruszeniami Ducha Świętego.

Słowa kluczowe: cnoty teologalne, wiara, nadzieja, miłość, św. Tomasz z Akwinu, życie teologalne

Parole chiave: le virtù teologali, fede, speranza, carità, San Tommaso d'Aquino, la vita teologale

ABBREVIAZIONI

PG – *Patrologia Graeca*
 PL – *Patrologia Latina*
 S.Th. – *Summa Theologiae*

BIBLIOGRAFIA

- Agostino, *Confessionum*, PL 32, 659-868.
 Agostino, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, PL 40, 231-290.
 Aristotele. 2014. *Etica Nicomachea*, trad. Carlo Natali. Roma: Laterza.
 Benedetto XVI. 2006. *Lettera enciclica "Deus caritas est"*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
 Benedetto XVI. 2007a. *Gesù di Nazaret*. Milano: Rizzoli.
 Benedetto XVI. 2007b. *Lettera enciclica "Spe salvi"*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
 Bernini, Giuseppe. 1982. *Beatitudine*. W: *Schede bibliche pastorali*, a cura di Giuseppe Barbaglio, vol. 1, 318-320. Bologna: EDB.

- Bonanni, Sergio Paolo. 2010. *L'amore che spera e crede: Nella traccia della storia tra antropologia e teologia*. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Bramorski, Jacek. 2002. La realizzazione della persona come autotrascendenza teocentrica. *Studia Diecezji Radomskiej*, 4, 33-50.
- Bramorski, Jacek. 2006. Moralność chrześcijańska jako życie w Duchu Świętym. *Collectanea Theologica*, 76 (3), 33-52.
- Bramorski, Jacek. 2007a. Necessità della grazia nella vita morale del Cristiano. *Collectanea Theologica*, 77. Fasc. specialis, 89-105.
- Bramorski, Jacek. 2007b. Błogosławieństwa jako program moralności chrześcijańskiej w ujęciu biblijnym. *Studia Gdańskie*, 21, 21-50.
- Bramorski, Jacek. 2008. Cnoty teologalne w życiu moralnym chrześcijanina. *Studia Gdańskie*, 23, 31-75.
- Cappelluti, Gerardo. 1996. *Vademecum di teologia morale*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*. 2017. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Cessario, Romanus. 2020. *The Godly Image. Christian Satisfaction in Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Cicerone. 1996. *Le Tuscolane*, trad. Antonio Traglia. Milano: Mondatori.
- Clemente d'Alessandria, *Stromata*, PG 8, 685-1382; 9, 9-602.
- Concilio Vaticano II. 1964. *Costituzione dogmatica sulla Chiesa "Lumen Gentium"*. In: *Enchiridion Vaticanum* 1/nn. 384-456, 118-263.
- Concilio Vaticano II. 1965. *Decreto sulla formazione sacerdotale "Optatum Totius"*. In: *Enchiridion Vaticanum* 1/ nn. 771-818, 416-449.
- Dąbrowski, Wiesław. 2015. Frutti dello Spirito Santo – il commento di san Tommaso d'Aquino ai Gal 5,22ss. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 29, 55-89.
- Dupont, Jacques. 1988. *Beatitudine/Beatitudini*. W: *Nuovo Dizionario della Teologia Biblica*, a cura di Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, 155-161. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.
- Filon Aleksandryjski. 1986. *Alegorie praw*. W: *Pisma*, t. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 85-192.
- Forte, Bruno. 2018. *La vita teologale e la sfida educativa*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paulo.
- Francesco. 2013. *Lettera enciclica "Lumen fidei"*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Francesco. 2017. *Resistenza vs docilità. Meditazione mattutina nella capella della Domus Sanctae Marthae* (9 maggio 2017). Accesso: 01.10.2021. https://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie_20170509_resistenza-vs-docilita.html
- Francesco. 2019. *Servizio e gratuità. Meditazione mattutina nella capella della Domus Sanctae Marthae* (11 giugno 2019). Accesso: 01.10.2021. https://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2019/documents/papa-francesco-cotidie_20190611_servizioe gratuita.html
- Francesco. 2020. *Beati i poveri. Catechesi sulle Beatitudini*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Francesco. 2021. *Discorso alla comunità del Pontificio Seminario Regionale Marchigiano Pio XI di Ancona* (10 giugno 2021). Accesso: 01.10.2021. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/june/documents/papa-francesco_20210610_seminario-ancona.html
- Giardini, Fabio. 2001. L'indole escatologica delle virtù teologali secondo San Tommaso. *Angelicum*, 78 (1), 91-141.
- Giertych, Wojciech. 2012. *Fides et actio*. Warszawa: Promic. Wydawnictwo Księży Marianów.
- Giovanni Paolo II. 1986. *Lettera enciclica "Dominum et vivificantem"*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Giovanni Paolo II. 1992. *Esortazione apostolica "Pastores dabo vobis"*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Giovanni Paolo II. 1993. *Lettera enciclica "Veritatis splendor"*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Giovanni Paolo II. 1994. *Tertio millennio adveniente*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

- Giovanni Paolo II. 1996. *Esortazione apostolica "Vita consecrata"*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Giovanni Paolo II. 1998. *Lettera enciclica "Fides et ratio"*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Goffi, Tullio and Giannino Piana. 1983. Il vissuto virtuoso. W: *Corso di Morale II: Diakonia. Etica della persona*, a cura di Tullio Goffi, Giannino Piana. Brescia: Queriniana.
- Gregorio di Nissa, *Orationes de beatitudinibus*, PG 44, 1193-1302.
- Gregorio Magno, *Moralia in Job*, PL 75.
- Kaczor, Christopher. 2020. *Thomas Aquinas on Faith, Hope, and Love: A Summa of the Summa on the Theological Virtues*. Washington: Catholic University of America Press.
- Kaczyński, Edward. 1981. „Lex nova” in San Tommaso. Le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale. *Divinitas*, 25, 22-33.
- Kaczyński, Edward. 1999. La “nuova morale” della Chiesa (la prospettiva della “Veritatis Splendor”). *Angelicum*, 76 (4), 501-528.
- Kaczyński, Edward. 2008. *Circa virtutes. Saggio sulle virtù in prospettiva tomista*. Roma: Angelicum University Press.
- Klooster, Anton M. ten. 2019. Aquinas on the Fruits of the Holy Spirit as the Delight of the Christian Life. *Journal of Moral Theology*, 8 (2), 80-94.
- Kostko, Giovanni. 2004a. Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?. *Angelicum*, 81 (3), 535-564.
- Kostko, Giovanni. 2004b. I doni dello Spirito Santo nell'economia degli abiti operativi infusi: Prospettive tratte dalla “Summa Theologiae” di San Tommaso d'Aquino. *Divinitas*, 47 (2), 115-143.
- Kostko, Giovanni. 2004c. I doni dello Spirito Santo e la vita morale: L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nella “Summa Theologiae”. *Divinitas*, 47 (3), 223-257.
- Kostko, Giovanni. 2005. *Beatitudine e vita cristiana nella “Summa Theologiae” di S. Tommaso d'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Kostko, Giovanni. 2006. Dio beatitudine dell'uomo: prospettive tratte dall'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nella Summa Theologiae. *Divinitas*, 49 (3), 243-291.
- Kostko, Giovanni. 2013. *Filiazione divina e mistero trinitario. Indagine sull'adozione dell'uomo a figlio di Dio*. Napoli: Editrice Domenicana Italiana.
- Mondin, Battista. 1997. *La cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*. Roma: Urbaniana University Press.
- Mongillo, Dalmazio. 1993. Les Bèatitudes. Essai sur la théologie de la vie spirituelle en saint Thomas d'Aquin. *La Vie Spirituelle*, 73 (707), 681-696.
- Mongillo, Dalmazio. 1994a. *Virtù teologali*. In: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco Compagnoni, Giannino Piana, Salvatore Privitera, 1475-1478. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paulo.
- Mongillo, Dalmazio. 1994b. Les Bèatitudes et la beatitude. Le dynamisme de la “Somme de théologie” de Thomas d'Aquin: une lecture de I-II q. 69. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 78, 373-388.
- Mongillo, Dalmazio. 1999. Il magistero morale di Giovanni Paolo II. W: *Fede di Studioso e Obbedienza di Pastore*, a cura di Edward Kaczyński, 235-239. Roma: Millennium Romae.
- Mongillo, Dalmazio. 2002. *La teologalità della finalizzazione volontaria. Riflessioni sulla struttura e il dinamismo dell'agire per il fine alla luce del pensiero di san Tommaso*. W: *Persona humana: imago Dei et Christi in historia*, a cura di Margherita Maria Rossi, Teodora Rossi, 17-23. Roma: Angelicum University Press.
- Mongillo, Dalmazio. 2003a. L'ammirazione per Dio, fine ultimo: ispirazione e coronamento della bontà del volere e dell'operare amico. L'eredità dei Padri latini e greci. *Nicolaus* (Nuova Serie), 30 (1-2), 167-184.
- Mongillo, Dalmazio. 2003b. *Per lo Spirito in Cristo al Padre. Meditazione sulla comunione con le Persone divine*. Magnano: Edizioni Qiqajon.

- Mongillo, Dalmazio. 2005. La dottrina di Dio fine ultimo, beatitudine della vita dell'uomo. Il cardine dell'orientamento teologale dell'esistenza umana. *Nicolaus* (Nuova Serie), 32 (1-2), 41-73.
- Panaro, Antonio. 2020. Il personalismo di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI. *Roczniki Teologiczne*, 67 (2), 5-14.
- Panimolle, Salvatore. 1989. Virtù. W: *Schede bibliche pastorali*, a cura di Giuseppe Barbaglio, vol. 8, 4176-4178. Bologna: EDB.
- Pesch, Otto Hermann. 1987. La teologia delle virtù e le virtù teologiche. *Concilium*, 23 (3), 116-141.
- Pinckaers, Servais Théodore. 1982. Le Sermon sur la montagne et la morale. *Communio*, 7 (6), 85-92.
- Pinckaers, Servais Théodore. 1984. La béatitude dans l'ethique de saint Thomas. W: *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, red. Leo J. Elders, Klaus Hedwig, 80-94. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pinckaers, Servais Théodore. 1992. *Le fonti della morale cristiana*. Milano: Edizioni Ares.
- Pinckaers, Servais Théodore. 1996. Linee per un rinnovamento evangelico della morale. *Annales Theologici*, 10, 3-68.
- Poleszak, Leszek. 2020. Il Dio Trinitario come principio della vita consacrata. *Symposium*, 24 (1), 171-206.
- Ratzinger, Joseph. 2020. *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, trad. Guido Sommovilla. Milano: Jaca Book.
- Rausch, Thomas Peter. 2015. *Faith, Hope, and Charity: Benedict XVI on the Theological Virtues*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Russotto, Mario. 1996. *Sui sentieri della Gioia*. Roma: AVE.
- Szaniśzló, Inocent-Mária Vladimír. 2021. *Moral and Theological Virtues. From Moral Theology to Social Ethics – Study about Classic and Modern Interpretations*. Roma: Angelicum University Press.
- Teresa di Gesù. 2016. *Libro della mia vita*. Milano: Paoline Editoriale Libri.
- Tommaso d'Aquino. 1965-1975. *La Somma teologica*, trad. Domenicani italiani, 34 voll. Saccassiano: Ed. CEAS.
- Tugwell, Simon. 1980. *Reflections on the Beatitudes. Soundings in the Christian Traditions*. London: Darton, Longman and Todd.
- Vanni, Ugo. 2005. *La triade paolina fede-speranza-amore*. In: a cura di Dario Vitali, *Le virtù teologiche. La vita cristiana nella fede, speranza, carità*, 79-11. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Jacek Bramorski – kapłan, dr hab., prof. Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku, kierownik Katedry Muzyki Kościelnej. Wykładowca teologii moralnej w Gdańskim Seminarium Duchownym i Gdańskim Archidiecezjalnym Kolegium Teologicznym. Prowadzi badania w zakresie teologii moralnej, teologii kultury, teologii muzyki i estetyki. e-mail: j.bramorski@amuz.gda.pl

KRZYSZTOF SMYKOWSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii

Komisje etyczne i ich zadania w świetle *Nowej Karty Pracowników Służby Zdrowia*

Wstęp

Dynamiczny rozwój biomedycyny, który został zapoczątkowany w połowie XX wieku, oprócz niewątpliwych korzyści związanych z opracowaniem nowych technologii medycznych i form terapii, przyniósł także szereg nieznanych wcześniej dylematów o charakterze etycznym, które obejmują początek, pełnię i koniec życia człowieka. Doprowadziło to do powstania nowej gałęzi refleksji etycznej, która nosi nazwę bioetyki (Wróbel 2012, 183-185).

Istotną rolę w rozwiązywaniu problemów etycznych, które zrodziły się na bazie postępu nauk medycznych, odgrywają komisje etyczne, czyli zespoły powołane przez władze centralne (ministerstwa właściwe do spraw zdrowia), uczelnie i wydziały medyczne, izby lekarskie lub szpitale, których celem jest opracowanie, zbadanie lub skontrolowanie projektów badawczych i działań klinicznych (Kornas 2009, 334). Ich istnienie i funkcjonowanie zakładają nie tylko akty prawa powszechnie obowiązującego i zarządzenia wewnętrzne poszczególnych placówek. Także wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wyrażają uznanie dla funkcjonowania tych gremiów (Jan Paweł II 1995, 98).

Szczególnie wiele uwagi poświęcono im w *Nowej Karcie Pracowników Służby Zdrowia* wydanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia w 2016 r. Celem tego dokumentu była rewizja i aktualizacja tekstu z 1994 r. Uwzględniono w nim nie tylko „rozwój nauk medycznych i ich możliwy wpływ na życie ludzkie, lecz także coraz częściej pojawiające się kwestie medyczno-prawne, które wywierają niemały wpływ na wykonywanie zawodów medyczo-

nych” (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2016, wstęp). Zmiana widoczna jest także w kwestii będącej przedmiotem niniejszego artykułu. O ile *Karta Pracowników Służby Zdrowia* stanowiła, że należy popierać ustanawianie w szpitalach interdyscyplinarnych komitetów etycznych, aby pomóc personelowi podejmować odpowiednie decyzje (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 1994, 8), o tyle jej zmodyfikowana wersja wyróżnia szereg ich rodzajów, przed każdym z nich stawiając odmienne zadania.

Celem artykułu jest przedstawienie charakterystyki roli komisji etycznych w świetle *Nowej Karty Pracowników Służby Zdrowia*. Dokument ten wspomina o trzech typach gremiów. Przedstawia zadania komisji do spraw badań naukowych, komisji do spraw eksperymentów terapeutycznych oraz komisji do spraw etyki klinicznej. W poszczególnych krajach zespoły te mogą nosić odmienne nazwy. Kolejne części opracowania przedstawiają działalność tych zespołów oraz skonfrontują zalecenia Papieskiej Rady z praktyką obecną na terenie Rzeczypospolitej Polskiej. Zwieńczeniem artykułu będzie natomiast przedstawienie postulatów sformułowanych pod adresem składów tychże komisji.

1. Komisje do spraw badań klinicznych

Pierwszą grupę gremiów, do których powoływania zachęca *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, stanowią komisje do spraw badań naukowych¹. Dokument widzi ich podstawowe zadanie w dokonaniu oceny wartości i znaczenia naukowego projektów badań oraz zabezpieczeniu godności i praw uczestników badań biomedycznych. Odgrywać winny one istotną rolę w „racjonalizacji klinicznego procesu podejmowania decyzji” (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2016, 102, 140).

W polskim systemie prawnym ten rodzaj gremiów nosi nazwę komisji bioetycznych. Funkcjonują one przy wyższych uczelniach medycznych, wyższych uczelniach z wydziałem medycznym lub medycznych jednostkach badawczo-rozwojowych, opiniując projekty badań prowadzone w tych instytucjach. Pozostałe zakłady opieki zdrowotnej i lekarze wykonujący indywidualną lub grupową praktykę lekarską składają wnioski do komisji działających przy okręgowych izbach lekarskich (Rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 11 maja 1999 r. w sprawie szczegółowych zasad powoływania i finansowania oraz trybu działania komisji bioetycznych 1999, § 1-2, 5). W chwili obecnej w Polsce funkcjonuje 70 komisji bioetycznych (*Wykaz Komisji Bioetycznych 2021*).

¹ Należy zauważyć, że pomiędzy terminologią odnoszącą się do badań naukowych używaną przez *Nową Kartę Pracowników Służby Zdrowia* a stosowaną w polskich aktach prawnych istnieją niewielkie różnice.

Respektowanie godności i praw uczestników badań dokonuje się w szczególności przez wymóg poszanowania trzech zasad uznanych za najbardziej istotne w etyce badań naukowych prowadzonych z udziałem ludzi. Są to: zasada szacunku dla osoby, zasada dobroczynienia i zasada sprawiedliwości. Komisja winna zatem zadbać o zapewnienie możliwości wyrażenia świadomej (poinformowanej) i dobrowolnej zgody przez uczestników badań, minimalizację ryzyka wyrządzenia im krzywdy, ochronę ich prywatności i danych osobowych oraz właściwy ich dobór. W Polsce wszystkie eksperymenty medyczne, w tym badania kliniczne, realizowane przez lekarzy i lekarzy dentyków wymagają zaopiniowania przez właściwą komisję bioetyczną. Brak jest natomiast powszechnie obowiązujących przepisów, które określiłyby zasady postępowania z innymi badaniami naukowymi z udziałem ludzi (Czarkowski 2013, 442-446, 450-451). Niektóre podmioty ochrony zdrowia, nauki i szkolnictwa wyższego zdecydowały się rozszerzyć katalog prac badawczych wymagających zaopiniowania przez komisję. Należą do nich m.in.: badania epidemiologiczne, obserwacyjne i nieinterwencyjne, badania ankietowe czy projekty badawcze realizowane w ramach prac habilitacyjnych, doktorskich, magisterskich i licencjackich, które nie są eksperymentami medycznymi (Załącznik do Zarządzenia 2021). Taką decyzję należy uznać za słuszną, gdyż i w tego rodzaju badaniach mogą wystąpić zagrożenia dla godności i praw osoby ludzkiej. Wydaje się zatem, że takie postępowanie pozostaje w zgodzie z duchem wskazań zawartych w *Nowej Karcie*.

Duża objętość składanej dokumentacji połączona ze znaczną liczbą wpływających wniosków (zwłaszcza do komisji działających przy uczelniach i jednostkach badawczo-rozwojowych) mogą sprawić, że pojawi się pokusa ograniczenia się do dokonania oceny projektu wyłącznie pod kątem spełnienia wymogów formalnych i prawidłowości złożonej dokumentacji. Aspekty etyczne mogą być w takim wypadku przesunięte na drugi plan lub całkowicie pominięte. Takiej możliwej praktyce sprzeciwia się stanowczo *Nowa Karta*. Przestrzega przed traktowaniem komisji bioetycznych wyłącznie jako organów kontroli administracyjnej (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2016, 140).

2. Komisje do spraw eksperymentów terapeutycznych

Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia wyznacza także komitetom etycznym istotne zadania w odniesieniu do eksperymentów terapeutycznych (w polskim systemie prawnym nazywanych eksperymentami medycznymi leczniczymi). Przypomina dobrze znane, przynajmniej od czasów papieża Piusa XII, nauczanie Kościoła dopuszczające możliwość poddania się przez pacjenta terapii eksperymentalnej w sytuacji, gdy nie istnieją jeszcze sprawdzone metody leczenia, nawet gdyby wiązałyby się to z pewnym ryzykiem. Przypominając o potrzebie

uzyskania zgody pacjenta lub jego prawnego przedstawiciela, wskazuje także na konieczność zatwierdzenia tych procedur przez komisję etyczną (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2016, 104).

W polskiej praktyce nie powołuje się odrębnych gremiów, które zajmowałyby się tylko oceną eksperymentów leczniczych, a funkcje te są wypełniane przez te same zespoły, które podejmują refleksję nad etycznym wymiarem badań klinicznych, czyli komisje bioetyczne. Ich zadanie w tym aspekcie polega na ocenie stosunku korzyści (diagnostycznych, terapeutycznych lub profilaktycznych) i ryzyka nowej ingerencji medycznej. Z założenia nie powinna być ona mniej korzystna dla pacjenta niż najlepsza sprawdzona terapia (Czarkowski 2013, 444).

3. Komisje do spraw etyki klinicznej

Ostatnim z rodzajów gremiów wspomnianych przez *Nową Kartę Pracowników Służby Zdrowia* są komisje do spraw etyki klinicznej. Dokument, formułując ich zadania, stwierdza, że „istnieje potrzeba zakładania struktur, które pozwalają zmierzyć się z wyzwaniem bioetyki pojawiającymi się w związku z wciąż nowymi, coraz bardziej złożonymi i kompleksowymi, możliwościami leczenia, gdzie doświadczenie i wrażliwość pojedynczego pracownika służby zdrowia mogą okazać się niewystarczające dla rozwiązania problemów etycznych napotkanych w jego pracy” (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2016, 140).

Szczególną rolę komisji do spraw etyki klinicznej należy widzieć w trzech zasadniczych obszarach. Pierwszym z nich jest udzielanie pomocy personelowi medycznemu, pacjentom i ich rodzinom w podejmowaniu trudnych decyzji klinicznych. Odnoszą się one przede wszystkim do kwalifikowania chorych do terapii przedłużających życie oraz zaniechania lub wycofania się z uporczywego leczenia, a w konsekwencji zaproponowania odpowiednich działań paliatywnych (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2016, 149; Czarkowski 2010, 207-208). Drugim istotnym zadaniem jest włączenie się tych gremiów w formację etyczną osób wykonujących zawody medyczne. Naturalną rolę zespołów należy widzieć w organizacji kursów i szkoleń w zakresie bioetyki, które powinny być prowadzone nie tylko dla studentów nauk medycznych i nauk o zdrowiu, lecz przede wszystkim dla osób już bezpośrednio zaangażowanych w praktykę kliniczną (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2016, wstęp, 5; Czarkowski 2010, 208). Rolę komisji należy dostrzec także w rozwiązywaniu problemów związanymi z zasadami przyjęć czy dystrybucją trudno dostępnych procedur² (Czarkowski 2010, 208). Ta ostatnia funkcja ujawniła swoją doniosłość

² Należy zauważyć, że pierwsza na świecie komisja do spraw etyki klinicznej została powołana w 1962 r. w Seattle (USA) w celu podejmowania decyzji o włączeniu do terapii sztuczną nerką

w trakcie trwającej od początku 2020 r. pandemii choroby COVID-19. W niektórych krajach, zwłaszcza w pierwszym etapie rozprzestrzeniania się koronawirusa SARS-CoV-2, występował niedostatek respiratorów i zachodziła konieczność selekcji pacjentów, którzy zostaną podłączeni do urządzenia. Zespół Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych, przypominając ogólne zasady postępowania w sytuacji niedoboru środków leczniczych, wskazał, że „w trudnej sytuacji lekarz prowadzący powinien mieć możliwość skonsultowania się ze szpitalną komisją etyczną co do zasad postępowania w danym przypadku” (Zespół Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych 2020, 13).

W Polsce komisje do spraw etyki klinicznej noszą najczęściej nazwę szpitalnych komisji etycznych lub zespołów etycznych. Według danych Ośrodka Bioetyki Naczelnej Rady Lekarskiej (stan na 31 stycznia 2020 r.) na terenie kraju działało 229 szpitalnych komisji etycznych³ (*Wykaz szpitalnych komisji* 2020). Oznacza to, że zespoły etyczne funkcjonowały zaledwie w 24% polskich szpitali. Dzieje się tak mimo postulatów zakładania zespołów płynących ze strony różnych środowisk, m.in. Naczelnej Rady Lekarskiej (Stanowisko nr 14/09/V Naczelnej Rady Lekarskiej 2009) czy Polskiego Towarzystwa Bioetycznego (Oświadczenie Polskiego Towarzystwa Bioetycznego 2009). Istotnym impulsem do tworzenia tych gremiów stało się wprowadzenie standardów akredytacyjnych, które premiują wdrożenie w placówkach mechanizmów rozwiązywania zagadnień etycznych i wyłonienie zespołu etycznego spośród osób cieszących się powszechnym zaufaniem (*Zestaw standardów akredytacyjnych* 2016, 118). Niestety, wspomniane standardy nie obligują szpitali do tworzenia zespołów etycznych, a punkty niezbędne do uzyskania akredytacji mogą zostać uzyskane przez spełnienie innego rodzaju zaleceń (Czarkowski 2017, 124-125).

Tematyka prac polskich zespołów etycznych jest zróżnicowana i nie zawsze dotyczy problemów związanych z etyką kliniczną. W świetle ankiet nadesłanych do Ośrodka Bioetyki Naczelnej Rady Lekarskiej przez 111 zespołów aż 88% podjętych kwestii dotyczyło nieetycznych zachowań oraz konfliktów między pracownikami szpitala lub między pracownikami a pacjentami i ich rodzinami. Chodziło przede wszystkim o konflikty między przełożonymi a podwładnymi oraz niewłaściwe odnoszenie się pracowników do pacjentów lub ich najbliższych. Problemy te zatem nie odnosiły się bezpośrednio do podejmowania trudnych decyzji medycznych. W tym kontekście trudno zatem uznać polskie zespoły etyczne za odpowiedniki zachodnioeuropejskich szpitalnych komisji etycznych (Czarkowski 2017, 125-126), a ich działalność za realizację wskazań zawartych w *Nowej Karcie*.

w obliczu zbyt dużej liczby pacjentów spełniających kryteria medyczne kwalifikacji do tej formy leczenia (Smykowski 2016, 132-133).

³ Ośrodek Bioetyki NRL zaznacza jednak, że dane te mogą być niepełne, bowiem żaden akt prawny nie zobowiązuje szpitali do przedstawiania informacji o funkcjonowaniu komisji etycznych. Nie jest także prowadzony ich centralny rejestr.

4. Skład komisji etycznych

Analizowany dokument Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia wskazuje nie tylko zadania, które stoją przed komisjami etycznymi. Formułuje on także zalecenia odnoszące się do składu tych gremiów, które ze swej istoty powinny być ciałami interdyscyplinarnymi, aby były w stanie realizować wyznaczone im cele.

Aby wypełnić opisane wyżej zadania, konieczna jest obecność reprezentantów szeregu dziedzin i dyscyplin naukowych. Komisja ma bowiem nie tylko za zadanie ewaluację merytorycznej wartości działań biomedycznych, lecz także zwraca uwagę na ich aspekty etyczne. W takiej sytuacji udział przedstawicieli poszczególnych specjalizacji lekarskich jest niewystarczający. Oprócz nich w składzie zespołu powinni znaleźć się także farmaceuci, pielęgniarze lub pielęgniarki, kapelani szpitalni oraz eksperci w zakresie prawa sanitarnego (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2016, 102).

Wydaje się, że polska praktyka uwzględnia te zalecenia w odniesieniu do komisji bioetycznych, których zadaniem jest ocena projektów badań klinicznych i eksperymentów terapeutycznych. Rozporządzenie określające zasady działalności tych komisji nie tylko uwzględnia konieczność powołania w ich skład przedstawicieli wszystkich zawodów wymienionych w *Nowej Karcie*, ale i rozszerza katalog tych osób o przedstawiciela nauk filozoficznych. Wskazuje także na konieczność posiadania odpowiednich kwalifikacji (specjalizacja w przypadku lekarzy) i dziesięcioletniego doświadczenia (w przypadku pozostałych członków komisji) (Rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 11 maja 1999 r. w sprawie szczegółowych zasad powoływania i finansowania oraz trybu działania komisji bioetycznych 1999, § 3, ust. 2 pkt 1-2). Pozwala to stwierdzić, że komisje bioetyczne działające w Polsce z nadatkiem spełniają wymagania naukowe i etyczne stawiane przez *Nową Kartę*.

Tego samego nie można powiedzieć na temat szpitalnych komisji etycznych. Oprócz zasygnalizowanej już niedostatecznej obecności tych gremiów w jednostkach klinicznych, należy zauważyć niewłaściwy dobór składów zespołów. Żaden akt prawa powszechnie obowiązującego ani nawet zestaw standardów akredytacyjnych nie określają minimalnych wymagań dotyczących kompetencji członków tworzących te gremia. W świetle wspomnianych już danych otrzymanych ze 111 zespołów, w większości z nich stwierdzono brak etyków, duchownych, prawników czy psychologów, a zdecydowaną większość stanowili lekarze (Czarkowski 2017, 125). Niektórzy krytycy przedstawionego modelu sygnalizują „niedostateczną wiedzę etyczną członków oraz mizerne doświadczenie i umiejętności związane z etyką kliniczną” (Szewczyk 2013, 556). Widać zatem wyraźnie, że nie są realizowane nie tylko wskazania wynikające z *Nowej Karty*. Nie mają też zastosowania reguły obowiązujące w krajach zachodnioeuropejskich czy Stanach Zjednoczonych (Czarkowski 2017, 125).

Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia zwraca się także z apelem do katolików zajmujących się praktyką medyczną oraz reprezentujących dyscypliny pokrewne o uczestnictwo w gremiach etycznych. Podkreśla ich „odpowiedzialność bycia obecnymi w tych strukturach” (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2016, 102). W polskich warunkach realizacja tego zobowiązania jest bardzo utrudniona. Powoływanie członków komisji bioetycznych jest wyłączną domeną rektora uczelni medycznej lub dyrektora medycznej jednostki badawczo-rozwojowej, którzy czynią to w drodze wewnętrznego zarządzenia. W przypadku komisji działających przy okręgowych izbach lekarskich uchwała jest podejmowana przez okręgową radę lekarską (Rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 11 maja 1999 r. w sprawie szczegółowych zasad powoływania i finansowania oraz trybu działania komisji bioetycznych 1999, § 2, ust. 1-2). Z kolei szpitalne komisje etyczne są ustanawiane decyzją dyrektora właściwego szpitala. Powierzenie ustanawiania zespołów jednoosobowej decyzji lub uchwały rady lekarskiej może znacznie utrudnić dostęp osobom reprezentującym odmienny profil światopoglądowy i sprawia, że kryteria doboru członków stają się niejasne (Szewczyk 2013, 557). Wydaje się, że lepszym rozwiązaniem jest mechanizm wyłaniania członków, mający zastosowanie choćby w przypadku Krajowej Komisji Etycznej do Spraw Doświadczeń na Zwierzętach i lokalnych komisji etycznych do spraw doświadczeń na zwierzętach. Członkowie wybierani są w drodze otwartego konkursu spośród zgłoszonych kandydatów. Zgłoszenia mogą być dokonywane osobiście albo przez podmioty nauki i szkolnictwa wyższego oraz organizacje, których statutowym celem jest ochrona zwierząt lub ochrona praw pacjenta (Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 5 maja 2015 r. w sprawie Krajowej Komisji Etycznej do Spraw Doświadczeń na Zwierzętach i lokalnych komisji etycznych do spraw doświadczeń na zwierzętach 2015, § 3 ust. 1-5). Taki model umożliwiłby szerszemu gronu osób zainteresowanych aspektami etycznymi współczesnej medycyny zaprezentowanie swoich dokonań i kompetencji.

Zakończenie

Komisje etyczne mają do wypełnienia szerokie spektrum obowiązków. *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia* wyznacza im zadania przede wszystkim w aspekcie oceny etycznej badań klinicznych, wyrażania zgody na przeprowadzenie eksperymentów terapeutycznych oraz pomocy personelowi medycznemu w podejmowaniu decyzji leczniczych, z którymi mogą się wiązać dylematy moralne. Aby te cele mogły być właściwie zrealizowane, gremia te muszą być interdyscyplinarne. Dzięki nim „kompetencja i ocena medyczna zostaje zestawiona i połączona z innymi formami obecności przy chorym, by ochraniać jego godność

i odpowiedzialność medyczną” (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 1994, 8).

Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić, że komisje oceniające projekty eksperymentów medycznych (w tym badań klinicznych) zasadniczo funkcjonują w Polsce w zgodzie ze wskazaniami zawartymi w *Nowej Karcie*. Można zatem stwierdzić, że w systemie służby zdrowia w Polsce jest w zasadzie tylko jedna kompetentna, profesjonalna i skuteczna w ochronie osób poddanym badaniom eksperymentalnym forma działalności, czyli komisja bioetyczna. Nie można tego powiedzieć o szpitalnych komisjach etycznych, wobec których formułuje się zastrzeżenia dotyczące ich niewystarczającej liczby, składu oraz tematyki prac. Tego rodzaju krytyka płynie zresztą nie tylko ze strony bioetyków inspiracji personalistycznej, ale i przedstawicieli innych nurtów oraz samych lekarzy. Synteza refleksji na temat komisji etycznych potwierdza natomiast ważność i nieodzowność tych gremiów, które mogą stanowić podstawę i drogę humanizacji medycyny (Kornas 2009, 337).

Dokument nie wspomina nic o innych typach komisji etycznych, które funkcjonują w wielu krajach świata i odgrywają istotną rolę w szerzeniu wiedzy etycznej i poszanowaniu norm moralnych. Są to komisje do spraw etyki w nauce, komitety dyskusyjne i doradcze, narodowe komitety bioetyczne (Drzycimski 2014, 78-79) czy komisje etyczne do spraw doświadczeń z wykorzystaniem zwierząt (Smykowski 2017, 100-102).

ETHICAL COMMITTEES AND THEIR TASKS IN THE LIGHT OF THE *NEW CHARTER FOR HEALTHCARE WORKERS*

SUMMARY

The contemporary development of medicine has brought a number of previously unknown ethical dilemmas. Ethical committees are one of the places to solve them. The aim of this paper is to analyze their tasks posed by the teaching of the Church contained in the *New Charter for Healthcare Workers* issued by the Pontifical Council for Health Care Workers in 2016. The activities of commission for the clinical research, the commission for therapeutic experiments and the commission for clinical ethics were presented.

Keywords: bioethics, ethical committees, *New Charter for Healthcare Workers*

Słowa kluczowe: bioetyka, komisje etyczne, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*

BIBLIOGRAFIA

- Czarkowski, Marek. 2010. Jak zakładać szpitalne komisje etyczne?. *Polski Merkurusz Lekarski*, 2010, 28 (165), 207-210.
- Czarkowski, Marek. 2013. Zasady prowadzenia badań naukowych z udziałem ludzi. W: *Bioetyka*, red. Joanna Różyńska, Weronika Chańska, 438-452. Warszawa: Woltres Kluwer.
- Czarkowski, Marek. 2017. Kliniczne konsultacje etyczne w Polsce – potrzeby i ograniczenia. *Medycyna Praktyczna*, 11, 124-129.
- Drzycimski, Arkadiusz. 2014. Komisje bioetyczne wobec postępu w biomedycynie. *Studia Pelplińskie*, 47, 73-96.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae”*.
- Kornas, Stefan. 2009. Komitety bioetyczne. W: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. Andrzej Muszala, 334-338. Radom: Polwen.
- Oświadczenie Polskiego Towarzystwa Bioetycznego z dnia 26 września 2009 r. w sprawie szpitalnych komisji etycznych. Dostęp: 08.07.2021. <http://www.ptb.org.pl/pdf/SKE-oswiadczenie.pdf>.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. 1994. *Karta Pracowników Służby Zdrowia*.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. 2016. *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*.
- Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 5 maja 2015 r. w sprawie Krajowej Komisji Etycznej do Spraw Doświadczeń na Zwierzętach i lokalnych komisji etycznych do spraw doświadczeń na zwierzętach. 2015. *Dziennik Ustaw*, 630, 1-7.
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 11 maja 1999 r. w sprawie szczegółowych zasad powoływania i finansowania oraz trybu działania komisji bioetycznych. 1999. *Dziennik Ustaw*, 47 (479-480), 2662-2664.
- Smykowski, Krzysztof. 2016. Zasada porządku miłości we współczesnej bioetyce. *Roczniki Teologiczne*, 63 (3), 123-135. DOI: 10.18290/rt.2016.63.3-10.
- Smykowski, Krzysztof. 2017. *Eksperymenty medyczne z wykorzystaniem zwierząt*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Stanowisko nr 14/09/V Naczelnej Rady Lekarskiej z dnia 6 listopada 2009 r. w sprawie szpitalnych komisji etycznych. Dostęp: 08.07.2021. https://nil.org.pl/uploaded_files/documents/rs0014-09-V.pdf.
- Szewczyk, Kazimierz. 2013. Komisje etyczne i konsultanci etyczni. W: *Bioetyka*, red. Joanna Różyńska, Weronika Chańska, 545-557. Warszawa: Woltres Kluwer.
- Wróbel, Józef. 2012. Etyka lekarska, etyka medyczna, bioetyka. Próba metodologicznego rozróżnienia. *Roczniki Teologii Moralnej*, 4, 167-191.
- Wykaz Komisji Bioetycznych – stan na 31.03.2021 r.* Dostęp: 07.08.2021. https://nil.org.pl/uploaded_images/1618906391_wykaz-komisji-bioetycznych-stan-na-032021.pdf.
- Wykaz szpitalnych komisji etycznych – stan na 31.01.2020 r.* Dostęp: 07.08.2021. https://nil.org.pl/uploaded_images/1581948890_baza-szpitalnych-komisji-etycznych-stan-na-31-stycznia-2020-r.pdf.
- Załącznik do Zarządzenia Nr 7/2021 Rektora UM z dnia 14 stycznia 2021 roku. Regulamin działania Komisji Bioetycznej przy Uniwersytecie Medycznym w Lublinie. Dostęp: 04.07.2021. https://www.umlub.pl/gfx/umlub/userfiles/_public/menu_nauka/komisja_bioetyczna/2021/regulamin_kb/zal_regulamin_dzialania_komisji_bioetycznej.pdf.
- Zespół Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych. 2020. *Stanowisko w kwestii dystrybucji środków ratunkowych w sytuacji pandemii wywołanej przez koronawirusa SARS-CoV-2. Zestaw standardów akredytacyjnych. Szpitale*. 2016. Kraków: Centrum Monitorowania Jakości w Ochronie Zdrowia.

Krzysztof Smykowski – kapłan diecezji bydgoskiej; doktor nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej; adiunkt Katedry Bioetyki Teologicznej KUL, koor-

dynator kierunku teologia; członek Zespołu Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych; członek Krajowej Komisji Etycznej do Spraw Doświadczeń na Zwierzętach; członek Komisji Bioetycznej przy Uniwersytecie Medycznym w Lublinie, autor opracowań z zakresu teologii moralnej i bioetyki; zainteresowania naukowe: bioetyka, moralne aspekty ekologii oraz relacji człowieka do zwierząt; e-mail: krzysztof.smykowski@kul.pl

KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI

Wyższe Seminarium Duchowne Braci Mniejszych Kapucynów w Krakowie

Cnoty pokrewne sprawiedliwości w świetle etyki personalistycznej

Wstęp

Święty Tomasz z Akwinu opisuje cnoty, które nazywa pokrewnymi sprawiedliwości. Stanowią one część jego systemu aretologicznego. Wyjaśnia on, że w cnotach pokrewnych cnotcie głównej zawiera się jakaś część wspólna z nią, ale także element różnicujący, przez który nie przysługuje im w całej pełni istotna treść cnoty głównej. Cnoty pokrewne sprawiedliwości usprawniają w oddawaniu bliźnim tego, co się im słusznie należy, ale nie mogą uzdolnić, by oddać dokładnie tyle, ile trzeba, ponieważ jest to niemożliwe (Tomasz z Akwinu 1970, q. 80, a. 1). W opinii autora artykułu cnoty te wskazują w szczególny sposób na cechy i uprawnienia osoby ludzkiej, przekraczające sprawiedliwość wymienną. Zadaniem, które postawił sobie autor artykułu, jest opisanie tych własności osoby ludzkiej (wskazywanych nie wprost przez cnoty pokrewne sprawiedliwości), uprawnień osobowych, które można dostrzec dzięki pracy wykonanej przez św. Tomasza, wykorzystanej jako baza do dalszej refleksji personalistycznej.

1. Personalizm jako teoria i praktyka w odniesieniu do osoby ludzkiej

Jak pisze hiszpański personalista Juan Manuel Burgos, Kościół potrzebuje dziś w sposób naglący antropologii, która jest zdolna nawiązać kontakt z myśleniem i doświadczeniem życiowym współczesnego człowieka, którego pojmowanie świata zmienia się w sposób niezwykle szybki i to w kierunku przeciwnym

do chrześcijańskich kryteriów rozumowana. Można oczywiście odwoływać się do dawnych antropologii, takich jak tomizm. Burgos twierdzi jednak, że nie mogą one już zrealizować więcej, niż dokonały do tej pory. Porównuje on kierunki filozoficzne do ewangelicznych bukłaków. Nowe bukłaki może ofiarować współczesności personalizm (Burgos 2012, 355-356).

Juan M. Burgos przypomina, że Kościół obszernie skorzystał z antropologii personalistycznej przy opracowywaniu dokumentów Soboru Watykańskiego II. Hiszpański personalista słusznie jednak postuluje, by uczynić dużo szerszy i głębszy użytek z tej filozofii. Dopóki to się nie stanie, marnotrawi się ważną część niezwykle bogatego dorobku znaczącej grupy filozofów chrześcijańskich XX w. i w konsekwencji nie powstrzymuje się kryzysu filozoficznego i kulturowego – zwłaszcza w odniesieniu do chrześcijan świeckich – nie dając im do użytku głębokiego, aktualnego, systematycznego instrumentu, który dopomógłby im zrozumieć samych siebie i świat (Burgos 2012, 356).

Edukacja współczesnego człowieka mocno naznaczona jest paradygmatem nauk doświadczalnych, jak również wrażliwością na prawa osoby. Dlatego szczególnie cenne wydaje się to, że personalizm daje możliwość połączenia danych filozofii, nauk humanistycznych i empirycznych oraz teologii w jedną całość. W celu stworzenia takiego spójnego systemu nie można ignorować wyników badań współczesnych nauk antropologicznych, ale też bogatego doświadczenia osoby, w tym doświadczenia moralnego. Zarówno jedno, jak i drugie, kształtuje bowiem świadomość współczesnego człowieka. Wartością personalizmu jest także to, że jawi się on nie tylko jako teoria, lecz także jako systemem praktyczny, mający bezpośrednie odniesienie do rzeczywistości (Guzowski i Kosche 2016, 72-73).

Personalizm nie przyjął struktury ani od tomizmu, ani też od żadnej innej filozofii, ale wypracował własną metodologię i pojęcia, biorąc początek od francuskiego filozofa Emmanuela Mouniera (Burgos 2012, 347-348). Juan M. Burgos charakteryzuje ten nurt w sześciu punktach. Po pierwsze, personalizm wskazuje na fundamentalną różnicę między rzeczami i osobami oraz konieczność stosowania wobec tych ostatnich własnych kategorii filozoficznych. Pod wpływem greckiej metafizyki filozofia zachodnia, także scholastyka katolicka, ulegała tendencji do wypracowania pojęć antropologicznych, opierając się na refleksji o rzeczach lub zwierzętach, aby później zastosować je do człowieka. W wyniku takiego ujęcia to, co specyficznie ludzkie, nie zostało wystarczająco wydobyte. Jednak nawet w tych wymiarach, w których człowiek i inne byty mogą wydawać się podobne – takich jak wymiar fizyczny czy zmysłowy – różnią się one głęboko. Z tego powodu potrzeba personalizmowi własnych i wyłącznych kategorii filozoficznych, które należy tworzyć, wychodząc od analizy filozoficzno-eksperymentalnej o charakterze fenomenologicznym. Po drugie, filozofia personalistyczna wskazuje na autonomiczny, źródłowy i strukturalny charakter uczuciowości. Filozofowie, tacy jak Max Scheler czy Dietrich von Hildebrand, wyrażają pogląd, że uczuciowość

stanowi istotną, źródłową i autonomiczną strukturę, trzecią kolumnę struktury człowieka, obok poznania i woli. Po trzeciej, personaliści uznają za ważne relacje międzypersonalne. Personalizm w pełni przejął w tej materii dorobek filozofii dialogu. Relacja, ostatnia z przypadłości dla Arystotelesa, przyjmuje tu charakter istotowy. Podkreśla się bowiem, że człowiek rozwija się tylko w relacji z drugim człowiekiem. Najbardziej radykalnie sformułował ten postulat Emmanuel Lévinas, wypracowując quasi-metafizykę dialogiczną świata: dialog poprzedza bycie i dlatego etyka znajduje się przed metafizyką i ontologią (Burgos 2012, 348-349).

Po czwarte, personalizm występuje przeciw intelektualizmowi. Inteligencja stanowi rzeczywistość fundamentalną w życiu człowieka, jednak według personalizmu ponad poznaniem stoją wartości moralne i religijne, wolność i „serce”, od których zależą decyzje moralne i zdolność miłości. Zbytne podkreślenie znaczenia inteligencji prowadzi do zamknięcia się w czynnościach badania procesów poznawczych i odstawienia na plan dalszy ludzkiej *praxis*. Personalizm jest ukierunkowany na badanie wielorakich wymiarów, w których rozwija się ludzkie działanie. Owocem takiego ujęcia jest podjęcie przezeń tematów miłości, pracy, twórczości estetycznej czy zagadnień filozofii społecznej i politycznej (Burgos 2012, 349).

Po piąte, personaliści postrzegają jako ważne dane dla swojej refleksji cielesność i płciowość osoby. Personalistyczne spojrzenie na osobę jest całościowe, zaś fenomenologiczne ujęcie ciała ludzkiego pozwala odkryć bogactwo znaczeń wszystkich aspektów cielesności. Cielesność otwiera drogę ku ujęciu zagadnień płciowości (co widać np. w pracach Karola Wojtyły), kobiecości, małżeństwa i rodziny (Burgos 2012, 349-350). Wreszcie po szóste, personalizm afirmuje wymiar wspólnotowy, nie gubiąc centralnego miejsca osoby jako podmiotu społecznego. Afirmując jednostkę, ukazuje ją zawsze w relacjach z innymi. Pozwala znaleźć złoty środek pomiędzy skrajnościami liberalnego indywidualizmu i kolektywizmu (Burgos 2012, 350).

Akwinata uznaje wartość osoby ludzkiej, stąd niektórzy autorzy uznają go za personalistę w szerokim znaczeniu tego terminu, nie jest to jednak powszechne. Nie jest on na pewno reprezentantem personalizmu w znaczeniu ścisłym, czyli filozofii zbudowanej wokół pojęcia osoby (Burgos 2010, 155-156). Jego opis człowieka jest jednak doskonałą podstawą dla dalszej refleksji, także na polu personalizmu. Święty Tomasz, opisując wymiar moralny osoby i twórczo korzystając z dorobku bogatej tradycji areologicznej, opisuje cnoty, które wykraczają poza sprawiedliwość. Ukazuje w ten sposób godność człowieka, nie rozwija jednak tego zagadnienia. Cnoty pokrewne sprawiedliwości można pogrupować według kryteriów personalistycznych, innych niż podał św. Tomasz. Autor artykułu wykorzystuje w tym celu kategorię relacji międzypersonalnej.

2. Cnoty określające postawy afiliacyjne wobec osób znaczących i obdarzonych autorytetem

Jako pierwszą cnotę pokrewną sprawiedliwości św. Tomasz wymienia *pietas*, co Feliks Wojciech Bednarski przełożył na język polski jako „pietyzm”. Jest to cnota usprawniająca okazywanie czci rodzicom oraz patriotyzm (Tomasz z Akwinu 1972, q. 101). Akwinata pisze, że po Bogu największą wdzięczność człowiek jest winny rodzicom i ojczyźnie (Tomasz z Akwinu 1972, q. 101, a. 1). Dzięki rodzicom otrzymuje on życie i inne ważne dobra, dzięki ojczyźnie – wychowanie, przestrzeń wzrostu. Cześć należna rodzicom powinna objąć również i innych krewnych ze względu na pochodzenie od wspólnych przodków, jak to podkreśla św. Tomasz za Arystotelesem (Arystoteles 1996, 254).

Ponieważ zadaniem sprawiedliwości jest oddawanie ludziom tego, co im się słusznie należy, gdzie istnieje odrębna podstawa prawna należności, tam jest miejsce na odrębną cnotę. Otóż w pietyzmie taką odrębną podstawą należności jest to, że pewne osoby stanowią źródło bytu lub władzy (Tomasz z Akwinu 1972, q. 101, a. 3). Nie sposób jednak oddać rodzicom i ojczyźnie dokładnie tyle, na ile zasługują. Rodzice mają prawo do czci jako źródło bytu swojego potomstwa – aby dzieci opiekowały się nimi w razie choroby, pomagały im, jeśli cierpią niedostatek oraz wykazywały w stosunku do matki i ojca należne posłuszeństwo i szacunek. Dla części ludzi okazywanie im szacunku oznacza pamięć o nich, odwiedziyny itp. Święty Tomasz twierdzi, że osoby związane węzłami pokrewieństwa lub miłości ojczyzny należy otaczać czcią i świadczyć im pewne powinności, ale nie wszystkim w równej mierze, przede wszystkim należy się to rodzicom, innym zaś w miarę własnych możliwości i ich praw.

Nie jest także łatwo wystarczająco wynagrodzić cnotę i dlatego ze sprawiedliwością łączy się szacunek (*observantia*) – cnota, dzięki której ludzie otaczają czcią tych, którzy piastują jakąś godność (Tomasz z Akwinu 1970, q. 102, a. 1). Święty Tomasz porównuje władzę różnych osób do władzy ojcowskiej: „Osoba piastująca jakąś godność jest jakby ośrodkiem zarządzania w pewnych sprawach, np. naczelnik państwa w sprawach obywatelskich, dowódca w sprawach odnoszących się do wojny, nauczyciel w sprawach nauki itp. Wszystkie tego rodzaju osoby zwane są «ojcami», gdyż ich troski są podobne do ojcowskich” (Tomasz z Akwinu 1970, q. 102, a. 1). Jak zaznacza św. Tomasz, istnieją dwa rodzaje obowiązków: prawne, których spełniania żądają ustawy, i do takich właśnie zalicza się powinność okazywania szacunku tym, którzy z tytułu swego urzędu są przełożonymi, oraz moralne, których spełnienia wymaga poczucie uczciwości. Tego właśnie rodzaju obowiązkiem jest okazywanie poważania również i tym, którzy piastują jakąś godność, ale nie są własnymi przełożonymi (Tomasz z Akwinu 1970, q. 102, ad. 2).

Kolejną rozważaną cnotą jest cześć, czyli *dulia* (Tomasz z Akwinu 1972, q. 103). Usprawnia ona akty czci należne osobie dla jej wybitnych zalet. Cześć dla

Osoby Boga może polegać na samych tylko aktach wewnętrznych, natomiast wobec ludzi może być wyrażona jedynie przez znaki zewnętrzne, a więc albo przez słowa, albo przez czyny, jak np. ukłon, oddanie pierwszeństwa w przejściu itp. (Tomasz z Akwinu 1972, q. 103, a. 1). Akwinata odróżnia poważanie od czci. Poważanie z jednej strony jest pobudką do okazywania czci, z drugiej zaś strony jest jej celem (Tomasz z Akwinu 1972, q. 103, a. 1, ad. 1). Od czci różni się też pochwała. Wyraża się przy pomocy samych słów, cześć zaś okazuje się także zewnętrznymi znakami. Ponadto, oddając cześć, składa się świadectwo o przymiotach danej osoby, natomiast chwając kogoś – o jego dobroci ze względu na pewien cel. Chwała natomiast jest wynikiem czci i pochwały, jest uznaniem sławnej osoby (Tomasz z Akwinu 1972, q. 103, a. 1, ad. 3). Cześć zawsze należy się komuś z powodu jego wybitnego znaczenia lub wyższości, nie wynika z tego jednak, by ten, kogo się czci, był bardziej wybitny od człowieka, który mu tę cześć okazuje. Wystarczy, że jest tak pod pewnym względem lub że jest bardziej wybitny niż niektórzy inni ludzie (Tomasz z Akwinu 1972, q. 103, a. 2). W każdym człowieku można znaleźć coś, czym przewyższa innego, w myśl słów Apostoła: „w pokorze uważajcie jedni drugich za wyższych od siebie” (Flp 2,3). Zgodnie z tym poleceniem wszyscy ludzie winni uprzedzać się wzajemnie we czci (Tomasz z Akwinu 1972, q. 103, a. 2, ad. 3).

Następna cnota pokrewna sprawiedliwości to posłuszeństwo (*obedientia*). Posłuszeństwo pochodzi z szacunku, który polega na czci i poważaniu przełożonego. Z tego powodu mieści się w różnych cnotach pokrewnych sprawiedliwości, mimo że samo w sobie jest cnotą odrębną, o właściwym sobie przedmiocie, którym jest spełnianie rozkazów. Gdy posłuszeństwo wynika z poważania przełożonych, należy do cnoty karności, gdy pochodzi z poważania rodziców, zawiera się w pietyzmie, gdy pochodzi z czci Bożej, mieści się w cnocie religijności jako przejaw pobożności (Tomasz z Akwinu 1972, q. 104, a. 3, ad. 1). Przy tym szacunek odnosi się wprost do wybitnej osoby i dlatego zawiera w sobie tyle odrębnych gatunków posłuszeństwa, ile jest odrębnych racji wybitności danego człowieka. Natomiast posłuszeństwo odnosi się do polecenia przełożonego, a więc wpływa tylko z jednego powodu. Ponieważ jednak szacunek dla przełożonego wymaga posłuszeństwa wobec jego poleceń – wszelkie posłuszeństwo zachowuje swą jedność gatunkową, chociaż pochodzi z gatunkowo różnych przyczyn (Tomasz z Akwinu 1972, q. 104, a. 2, ad. 4).

Analizując powyższe cnoty w optyce personalistycznej, należy podkreślić, że przez dobre wypełnianie swojego powołania osoba ludzka zasługuje na cześć, szacunek i posłuszeństwo, mimo że spełnia tym samym swoje obowiązki. Należy się jej za to uznanie, docenienie jej zaangażowania i starań. Dotyczy to także wspólnoty osób rozciągniętej w czasie i przestrzeni – ojczyzny. Taki wniosek potwierdza doświadczenie etyczne opisane przez starożytnych filozofów, twórczo wykorzystane przez św. Tomasza, który odnosi się w opisie cnót pokrewnych

sprawiedliwości do Arystotelesa, Cyncerona, Seneki i ojców Kościoła. Postawa przeciwna byłaby instrumentalnym traktowaniem osób mających do wykonania jakiegoś zadanie wobec innych: rodziców czy osób pełniących służbę publiczną. Osobie należy się cześć także za pracę nad sobą, za wypracowanie cnót, które przecież następnie ułatwiają relacje międzyosobowe, budują dobro w przestrzeni międzyosobowej. Te wnioski wskazują na osobę jako kogoś realizującego się poprzez działanie, stającą się przez swoje akty piękną i dobrą, godną podziwu.

Kolejna konkluzja, która narzuca się w obrębie przyjętej metodologii personalistycznej, to nieporównywalna z innymi bytami wartość człowieka, a co za tym idzie nieporównywalna z niczym wartość jego aktów moralnych. Cnoty, które mobilizują do odpłaty za otrzymane dobro, za zaangażowanie wniesione do wspólnoty, nie mogą zmieścić się w prostej sprawiedliwości, ponieważ człowiek niejednokrotnie nie jest w stanie odpłacić w sposób równowartościowy za to wszystko, co otrzymał. Nie da się raz na zawsze podziękować rodzicom i spłacić swojego długu wobec nich. Nie można instrumentalnie potraktować rodzica i zerwać z nim relacji po wypełnieniu jego zadania i wyprowadzeniu się z domu. Osoba nie może być nigdy traktowana jako instrument do jakiegoś celu, społecznego czy osobistego. Okazuje się, że próba wyrównania raz na zawsze jakiegoś rachunku za otrzymane dobrodziejstwo może być w konsekwencji depersonalizacją bliźniego.

Osobie wybitnej w jakiejś dziedzinie należy się uznanie dla jej osiągnięć, cześć. Jest to cześć dla wartości, które ona reprezentuje, ale i pochwała dla niej samej, ponieważ potrafiła je wcielić w swoje życie. Nie można pozostawać wobec człowieka obojętnym. Jedynym właściwym odniesieniem do niego jest miłość (Wojtyła 1986, 43). Miłość wyraża się także w nawiązaniu relacji, w posłuszeństwie i wdzięczności. Pietyzm, szacunek, cześć i posłuszeństwo rozwijają osobę, która je praktykuje. Sama sprawiedliwość wymienna nie byłaby budowaniem relacji, ale korzystaniem tylko z własnych praw i należności. Cnoty pokrewne sprawiedliwości pomagają zrealizować w całej głębi relację międzyosobową i uniknąć pokusy utylitaryzmu.

Opisane powyżej cnoty wskazują na wdzięczność w relacjach nierównorzędnych, są ukierunkowane na szacunek dla osoby ze względu na jej wyższą, pod jakimś względem, pozycję. Jednak oprócz tego typu odniesień istnieją także relacje równorzędne. Także one wymagają pogłębionej analizy z punktu widzenia personalizmu.

3. Cnoty budujące relacje równorzędne

Ważną cnotą obejmującą akty afirmacji osoby jest wdzięczność (*gratitude*). Obejmuje ona akty, które mogą być spełniane wobec rodziców czy przełożonych, ale nie wiążą się istotowo z ich wyższą pozycją, do której odnosi się cnota piety-

zmu, szacunku, czci lub posłuszeństwa. Święty Tomasz pisze, że wobec dobroczyńców istnieją szczególne zobowiązania, nie tak duże jednak jak wobec Boga, rodziców i przełożonych (Tomasz z Akwinu 1972, q. 106, a. 1). Daje on dalsze wskazówki: im większy jest otrzymany dar, tym większa winna być wdzięczność. Po drugie, dar jest tym większy, im bardziej jest bezinteresowny (Tomasz z Akwinu 1972, q. 106, a. 2). Pod względem uczucia wdzięczność powinna być natychmiastowa. Jeśli zaś chodzi o odpłatę, należy poczekać do odpowiedniej pory, jak bowiem słusznie zauważa cytowany przez Akwinatę Seneka: „Kto nadmiernie pragnie uiścić się z daru, ten nie chce być dłużnikiem. Kto zaś nie chce być dłużny, ten jest niewdzięczny” (Seneka 1965, 278).

Analizując tę cnotę w optyce personalistycznej, trzeba zauważyć, że wdzięczność zawsze zmierza do tego, aby w miarę możliwości wyświadczyć dobroczyńcy więcej, niż się otrzymało. Jeśli zaś ktoś nie może się odwdziżyć, wystarczy, by miał taką wolę (Tomasz z Akwinu 1972, q. 106, a. 6, ad. 1). Święty Tomasz twierdzi, że można mówić o obowiązku odwdziżenia się, który pochodzi z miłości, która im więcej daje, tym większe rodzi zobowiązanie, w myśl słów Pawła: „Nikomu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością” (Rz 13,8). Nic więc nie szkodzi, jeśli obowiązek wdzięczności nie ma kresu, wskazuje Akwinata (Tomasz z Akwinu 1972, q. 106, a. 6, ad. 2). Sprawiedliwość, będąca cnotą główną, bierze pod uwagę pewną równość rzeczy, natomiast wdzięczność – równość woli, w tym znaczeniu, by tak jak dobroczyńca, dzięki chętnemu nastawieniu woli uczynił chętnie to, do czego nie był zobligowany, tak ten, kto doznał dobrodziejstwa, odwzajemnił się w większym stopniu, niż jest do tego zobowiązany (Tomasz z Akwinu 1972, q. 106, a. 6, ad. 3).

Kolejnym zagadnieniem poruszonym przez Akwinatę jest cnota prawdomówności (*veritas*). Prawdomówność jest cnotą, gdyż przekaz prawdy jest czynnością dobrą, a cnota jest sprawnością, która czyni dobrym tego, kto ją posiada i sprawia, że jego działanie jest dobre (Tomasz z Akwinu 1972, q. 109, a. 1). Prawdomówność stanowi złoty środek, usprawniając człowieka, by mówił prawdę, kiedy należy i w odpowiedni sposób (Tomasz z Akwinu 1972, q. 109, a. 1, ad. 3).

Prawdomówność ma dwie cechy wspólne ze sprawiedliwością: po pierwsze, dotyczy innych, którym wyjawia swoją wiedzę. Po drugie, podobnie jak sprawiedliwość, także prawdomówność polega na pewnej równości wprowadzonej między znakiem a rzeczywistością przez ten znak wyrażoną. Różni się jednak od sprawiedliwości naturą powinności. Prawdomówność bowiem odnosi się nie do należności opartej na prawie, lecz raczej do należności moralnej, ze względu na to, że człowiek na podstawie samej uczciwości winien drugiemu ujawniać prawdę. Tak więc prawdomówność jest częścią sprawiedliwości w tym znaczeniu, że łączy się z nią jako cnota drugorzędna z cnotą główną (Tomasz z Akwinu 1972, q. 109, a. 1, ad. 3). Cnota prawdomówności ma ogromne znaczenie dla relacji międzypersonalnych. Prawda i prawdomówność jest wyrazem szacunku wobec

osoby, „należą się” osobie. Nieprawda umożliwia manipulację. Kłamstwo uprzedmiotawia osobę, jest oparte na założeniu, że nie ma ona prawa do decyzji opartych na prawdzie. Tylko na prawdzie można zbudować trwałe relacje międzyludzkie.

Według Akwinaty istnieją jeszcze inne należności wobec osoby, a mianowicie takie, które są niezbędne do spotęgowania piękna cnoty, ale nie są konieczne do postępowania godziwego. Do tego rodzaju należności odnosi się uprzejmość czy przyjacielskość oraz hojność (Tomasz z Akwinu 1970, q. 80, a. 1). Można zauważyć istnienie dwojakiej przyjaźni. Jedna polega na wzajemnej miłości, druga zaś na zewnętrznym okazywaniu znakami (słowami i czynami) tego, co się innym ludziom należy, choćby ludzie ci byli nieznani i obcy. Nie jest to przyjaźń w pełnym znaczeniu tego słowa, ale tylko pewne jej podobieństwo ze względu na to, że człowiek w obcowaniu z innymi odnosi się do nich w sposób przyjazny. Nie oznacza udawania, gdyż nie okazuje się znaków przyjaźni doskonałej jak wobec osób związanych węzłem szczególnej przyjaźni (Tomasz z Akwinu 1972, q. 114, a. 1, ad. 1-2). Przyjaźń, przyjacielskość (*amicitia*) w znaczeniu uprzejmości (*affabilitas*), jako pewien wyraz miłości należy się każdej osobie – otwartość na nią, życzliwość. Jedną z cech charakterystycznych personalizmu jest relacyjność, którą trudno pomyśleć bez otwartości i uprzejmości. Doświadczenie ukazuje tę cnotę jako niezbędną w społeczeństwie. Święty Tomasz argumentuje jej użyteczność „wymaganiami porządku”, aby stosunki między ludźmi w ich towarzyskim współżyciu układały się w sposób właściwy, zarówno co do słów, jak i co do czynów, tak mianowicie, aby każdy człowiek odnosił się do innego człowieka tak, jak się należy (Tomasz z Akwinu 1972, q. 114, a. 1).

Cnota przyjaźni jest częścią sprawiedliwości, wiążąc się z nią jako z cnotą główną. Podobnie jak sprawiedliwość dotyczy ona innych ludzi. Nie jest jednak pełną sprawiedliwością, gdyż jej podstawą nie jest należność w pełnym tego słowa znaczeniu, nakładająca obowiązek oddania komuś tego, co mu się należy z tytułu prawa albo na mocy otrzymanego dobrodziejstwa. Opiera się tylko na powinności wynikającej z „pewnej uczciwości” (podobnie jak prawdomówność) i będącej raczej zobowiązaniem wobec siebie samego niż wobec innych, by postępować wobec nich tak jak przystoi (Tomasz z Akwinu 1972, q. 114, a. 2). Wydaje się, że św. Tomasz zbyt mało dowartościowuje tę cnotę, skupiając się jedynie na uczciwości skoncentrowanej na sobie samym, nie rozwijając kontekstu godności osoby bliźniego i związanych z nią uprawnień, konieczności budowania relacji międzyludzkich czy uzyskania przestrzeni we wspólnocie potrzebnej do życia każdemu człowiekowi, co podkreśla personalizm.

Cnotą, która reguluje właściwe użycie dóbr materialnych, wskazującą na prymat osoby nad pieniądzem, jest hojność (*liberalitas*). Według Akwinaty różnicowanie gatunkowe czynności pochodzi od przedmiotu, którym w wypadku hojności są pieniądze lub rzeczy wartościowe. Każda cnota jest właściwym stosunkiem do swego przedmiotu, stąd hojność odnosi się do użytkowania pieniędzy i majątku

(Tomasz z Akwinu 1972, q. 117, a. 3). Jak zauważa dominikański teolog, w przeciwieństwie do sprawiedliwości hojność nie dotyczy obowiązku wynikającego z prawa, ale z obowiązku moralnego, którego podstawą jest godziwość, a nie zobowiązanie względem drugiej osoby. Z tego względu cecha powinności występuje w tej cnocie w niewielkim stopniu (Tomasz z Akwinu 1972, q. 117, a. 5, ad. 1). Dar człowieka miłosiernego ma swe źródło w pewnym nastawieniu uczucia człowieka obdarowującego w stosunku do obdarowanego. Dlatego taki dar jest owocem miłości lub przyjaźni. Natomiast dar pochodzący z hojności wynika z pewnego nastawienia do pieniędzy, których człowiek hojny nie pożąda ani nie kocha, a więc chętnie ich udziela nie tylko przyjaciołom, ale także nieznanym, kiedy potrzeba. Według św. Tomasza cnota hojności nie jest zatem związana z miłością, ale raczej ze sprawiedliwością, gdyż ta odnosi się do rzeczy zewnętrznych (Tomasz z Akwinu 1972, q. 117, a. 5, ad. 3). Z punktu widzenia personalizmu można dzięki tej cnocie podkreślić wolność osoby wobec dóbr materialnych. Człowiek nieskończenie przewyższa je swoją wartością, dlatego winien unikać przywiązania do rzeczy. Wyraża to właśnie cnota hojności. Hojność to także ekscesywność w dowartościowaniu osoby swoimi dobrami materialnymi. Wprawdzie podstawą hojności nie jest obowiązek, czy nawet przyjaźń, ale według Akwinaty tworzy ją „pewna godziwość”. Osoba ludzka zawsze zasługuje na to, aby być wobec niej hojnym, oprócz sprawiedliwej zapłaty. Ma to podstawę w jej godności.

4. Cnoty skierowane ku obronie własnej osoby w relacjach

Oprócz wdzięczności należnej dobroczyńcom należy ustosunkować się także do osób wyrządzających krzywdę. Skoro według personalizmu ważnym wymiarem osoby jest relacyjność, oznacza to, że potrzebna jest cnota, która ma na celu przywrócić relację z krzywdzicielem, dzięki odbyciu przez niego należytej pokuty. Służy temu cnota *vindicatio*, co na język polski przełożono jako „pomsta” (Tomasz z Akwinu 1972, q. 108). Cnoty doskonałą człowieka, by postępował właściwie, idąc za naturalnymi skłonnościami, będącymi wyrazem prawa natury. Z tego powodu każdej określonej skłonności naturalnej odpowiada odrębna cnota. W człowieku istnieje odrębna skłonność naturalna do usuwania rzeczy szkodliwych. Broni się on przed krzywdą oraz dokonuje pomsty za doznane już niesprawiedliwości, jednakże nie z zamiarem szkodenia, lecz w celu usunięcia zła. Otóż zadaniem cnoty *vindicatio* jest odsuwanie przemocy, krzywdy i wszelkiej szkody przez samoobronę lub pomstę (Tomasz z Akwinu 1972, q. 108, a. 2). Podobnie jak wyrównanie należności prawnej jest zadaniem sprawiedliwości wymiennej, a wyrównanie należności moralnej, opartej na wyświadczeniu jakiegoś dobrodziejstwa, jest zadaniem cnoty wdzięczności, tak karanie za występki przeciw sprawiedliwości społecznej jest aktem sprawiedliwości wymiennej, karanie zaś

za występki przeciw nietykalności prywatnej osoby (broniącej się przed krzywdą) jest zadaniem cnoty usprawiającej do właściwego sposobu pomsty (Tomasz z Akwinu 1972, q. 108, a. 2, ad. 1).

Jeśli mściciel zmierza głównie do wyrządzenia zła tej osobie i na tym poprzestaje, wówczas taka pomsta jest całkowicie niedozwolona jako przejaw nienawiści, sprzeciwiającej się miłości. Przy czym mściciela nie usprawiedliwia nawet to, że zmierza do zła jedynie dla tej osoby, która jemu niesprawiedliwie wyrządziła krzywdę albo go nienawidzi. Nie wolno bowiem grzeszyć przeciwko drugiemu człowiekowi z tego powodu, że on pierwszy zawinił, gdyż byłoby to zwycięstwem zła, przed czym przestrzega św. Paweł: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,21). Jeśli natomiast dokonujący pomsty zmierza do jakiegoś dobra przez ukaranie grzesznika, np. w celu poprawienia go albo przynajmniej do powstrzymania go od dalszych występków, do zapewnienia pokoju innym, zachowania sprawiedliwości lub chwały Bożej – wówczas pomsta może być dozwolona, jeśli są zachowane inne warunki dobrego uczynku (Tomasz z Akwinu 1972, q. 108, a. 1).

Akwinata rozstrzyga również zagadnienie uprawnień legalnej władzy do wymierzania kary. Kto stosownie do swego stanowiska dokonuje pomsty na złych ludziach, nie przywłaszcza sobie tego, co Boże, gdyż używa władzy zleconej mu przez Boga, według słów św. Pawła o władzy: „Jest ona narzędziem Boga do wyznaczenia sprawiedliwej kary temu, kto czyni źle” (Rz 13,4). Natomiast, kto wbrew porządkowi ustanowionemu przez Boga dokonuje pomsty, przywłaszcza sobie prawo Boże i dlatego grzeszy (Tomasz z Akwinu 1972, q. 108, a. 1, ad. 1). Tymczasem ludzie dobrzy winni cierpliwie znieść osobiste krzywdy, ale w miarę jak to jest godziwe. Nie mogą natomiast pozwolić na wyrządzanie krzywdy Bogu i bliźnim (Tomasz z Akwinu 1972, q. 108, a. 1, ad. 2).

Święty Tomasz dopuszcza także możliwość ukarania szerszej społeczności, jak to uczynił Bóg, gdy zniszczył całą Sodomę. Jeśli jednak występku dokonała nie cała społeczność, lecz tylko jej część, należy pomsty dokonać na sprawcach tego występuku, jeśli da się ich oddzielić od ludzi niewinnych i jeśli jest możliwe dokonać tej pomsty bez wywołania zgorszenia innych. W przeciwnym razie należy wybaczyć społeczności i zaniechać surowości. To samo odnosi się do przywódcy społeczności. Należy znosić jego grzech, jeśli nie można go ukarać bez zgorszenia społeczności, z wyjątkiem jednak wypadku, gdy grzech tego naczelnika jest tak wielki, że wyrządziłby społeczności większą szkodę duchową lub doczesną niż zgorszenie wywołane przez ukaranie go (Tomasz z Akwinu 1972, q. 108, a. 1, ad. 5).

Uznanie *vindicatio* za cnotę przez tradycję etyczną, zarówno pogańską, jak i tomistyczną, umożliwia wyciągnięcie dalszych wniosków w paradygmacie personalistycznym. Podkreśla ona wartość własnej osoby, konieczność miłowania samego siebie. By relacja interpersonalna była prawdziwa, potrzeba sprawiedli-

wości wobec bliźniego, ale też wobec samego siebie. Cnota *vindicatio* umożliwia z jednej strony utrzymanie relacji, z drugiej strony obronę kogoś, komu grozi ciągłe bycie ofiarą. Wskazuje ona, że w ochronie siebie trzeba czegoś więcej niż wyrównania instrumentalnej sprawiedliwości (oko za oko, ząb za ząb). Akwinata nie poruszył w swoich rozważaniach wątku relacyjnego cnoty *vindicatio*, polegającego na tym, że po odbyciu właściwej pokuty osoba krzywdziciela staje się znowu przywrócona relacjom społecznym. Taka umiejętność włączenia winowajcy do wspólnoty jest rzeczywiście cnotą. O ile poprzednie cnoty były bezpośrednio afiliacyjne, *vindicatio*, jak również następna z omawianych cnot, czyli *epikeia*, wprowadza także właściwe granice w relacjach społecznych.

Ostatnią personalistyczną cnotą pokrewną sprawiedliwości, omawianą przez św. Tomasza, jest *epikeia* (Tomasz z Akwinu 1972, q. 120). Chroni ona osobę wobec prawa stanowionego, które dysponuje władzą nad człowiekiem, podobnie jak prawodawca. Relacja prawodawca-podwładny jest tu zapośredniczona, odbywa się poprzez prawo. Władza może okazać się przemocą, nie biorąc pod uwagę szczególnych okoliczności, w jakich może znaleźć się podwładny. Nikt nie jest w stanie ustanowić takich przepisów, które by w żadnym wypadku nie zawodziły. Toteż uchwalając je, prawodawcy biorą pod uwagę to, co ma miejsce zazwyczaj, chociaż w niektórych wypadkach przestrzeganie tych przepisów sprzeciwiałoby się sprawiedliwości i dobru ogółu, które jest celem prawa. Na przykład prawo stanowi, że należy oddać rzeczy dane do przechowania. Niekiedy jednak jest to szkodliwe, np. gdy ktoś żąda oddania depozytu, który pragnie użyć w celu szkody innym ludziom. W takich wypadkach spełnienie przepisów prawa byłoby złe. Natomiast pomijające literę prawa, ale zgodne z duchem sprawiedliwości i pożytkiem ogółu, postępowanie jest w takich wypadkach dobre, jest ono zadaniem cnoty *epikei* (Tomasz z Akwinu 1972, q. 120, a. 1). Nie pomija ona tego, co zasadniczo jest sprawiedliwe, ale pomija przepis prawny. Nie przeciwstawia się także praworządności, która przestrzega prawdziwe ustawy wtedy, gdy trzeba. Natomiast przestrzeganie litery prawa wówczas, gdy nie należy, jest grzeszne (Tomasz z Akwinu 1972, q. 120, a. 1, ad. 1). *Epikēia* jest składnikiem sprawiedliwości w ogólnym znaczeniu tego wyrazu, jako jej gatunek, czyli jest jej składnikiem podmiotowym. W tym znaczeniu przysługuje jej pierwszeństwo przed sprawiedliwością społeczną, którą kieruje. Tak więc *epikeia* jest jakby wyższą normą postępowania ludzkiego (Tomasz z Akwinu 1972, q. 120, a. 2). W podejściu personalistycznym do tej cnoty należy podkreślić jej znaczenie w regulacji relacji prawo-osoba. Dzięki niej widać wyraźnie, że to osoba stoi wyżej w hierarchii wartości niż litera przepisu prawnego, które ma służyć jej prawdziwemu dobru. Osoba ludzka ma prawo bronić się przed usankcjonowaną prawnie niesprawiedliwością – takie jej zachowanie jest cnotliwe.

Zakończenie

Cnoty pokrewne sprawiedliwości, opisane przez św. Tomasza, wyrażają stosunek osobowy człowieka do człowieka. W relacjach międzyludzkich nie wystarczy sama sprawiedliwość rozdzielcza, ale konieczne jest coś więcej: wdzięczność, cześć, uprzejmość, danie szansy na odpokutowanie swoich błędów. Przeciwnostwem takiego podejścia do drugiego człowieka jest relacja, w której jest on traktowany instrumentalnie, jest uprzedmiotowiony. Taki ukryty utylityzm łatwo może wkraść się w codzienne ludzkie relacje, w których szuka się przede wszystkim swojej korzyści. Rozdźwięk pomiędzy tym, na co osoba zasługuje, a tym co drugi człowiek może jej dać, wskazuje na istnienie Osoby doskonałej, w relacji z którą zaspokojone zostaną wszelkie potrzeby, wskazuje na istnienie Boga. Nasze ludzkie doświadczenie mówi bowiem raczej o ulotności ludzkiej wdzięczności, bezduszności przepisów prawa wobec ludzkich dramatów, hojności nie takiej, jak można by się spodziewać. Z drugiej strony można odkryć w ludzkim sercu nieustające pragnienie otrzymania i dawania ciągle czegoś więcej – rodzicom, dobroczyńcom, bliźnim, Ojczyźnie.

THE VIRTUES RELATED WITH JUSTICE IN THE LIGHT OF THE PERSONALIST ETHICS

SUMMARY

The virtues related to justice analyzed in the light of the personalist ethics indicate some features and rights of the human person, appertaining to them for the sake of their innate dignity. These virtues are: piety, respecting, honouring, obedience, generosity, friendliness, gratitude, truthfulness, vindication and epikeia. The humane person appears worthy of their acts, being the only creature on earth whom God willed for themselves.

Keywords: virtue, personalism, aretology, person

Słowa kluczowe: cnota, personalizm, aretologia, osoba

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. 1996. Etyka nikomachejska. W: *Arystoteles. Dzieła wszystkie*, tłum. Daniela Gromska, t. 5. 77-300. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barth, Grzegorz. 2008. Ku całościowej wizji osoby ludzkiej. Metodologiczne założenia personalizmu integralnego. *Teologia w Polsce*, 2 (1), 43-53.
- Burgos, Juan M. 2010. *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. Krzysztof Koprowski. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II.
- Burgos, Juan M. 2012. Personalizm dziś. *Studia Włocławskie*, 14, tłum. Witold Dorsz, 341-358.
- Ćmiel, Henryk. 2008. *Teologia moralna szczegółowa. Podręcznik dla studentów teologii*. Częstochowa: Paulinianum.
- Derdziuk, Andrzej. 2001. *Aretologia w podręcznikach moralistów kapucyńskich*. Lublin: RW KUL.
- Derdziuk, Andrzej. 2019. Patriotyzm w czasie pokoju. *Teologia i Moralność*, 14 (1), 95-106. DOI: 10.14746/tim.2019.25.1.6.
- Gerlaud, Marie-J. 1967. Cnoty społeczne. W: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*. 876-915. Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Guzowski, Krzysztof i Michał Kosche. 2016. Personalizm jako próba jednoczenia „zwaśnionych” antropologii. *Horyzonty Polityki*, 7 (2), 72-73.
- Kant, Immanuel. 1984. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN.
- Seneka. 1965. O dobrodziejstwach. W: *Seneka. Pisma Filozoficzne*, tłum. Leon Joachimowicz, 69-449. Warszawa: PAX.
- Tomasz z Akwinu. 1970. *Suma teologiczna. Sprawiedliwość*, tłum. Feliks W. Bednarski, t. 18. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas.
- Tomasz z Akwinu. 1972. *Suma teologiczna. Cnoty społeczne*, tłum. Feliks W. Bednarski, t. 20. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas.
- Wojtyła, Karol. 1986⁴. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL.
- Woroniecki, Jacek. 1986. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/2. Lublin: RW KUL.

Krzysztof Niewiadomski OFMCap – kapłan, doktor teologii moralnej (UPJP II), mieszka i pracuje w Krakowie, mail: niewiadomski@kapucyni.pl

ANDRZEJ PAWŁUCKI

Akademia Wychowania Fizycznego we Wrocławiu
Zakład Pedagogiki Kultury Fizycznej

Ukostiumowanie płci i dekonstrukcja kostiumu jako znaku tożsamości płciowej. Refleksja humanisty, pedagoga kultury fizycznej¹

Wstęp

Kostiumowe okrycie ciała było i pozostaje do dziś zaprzeczeniem nagości, a tym samym utajnieniem płciowych intymności. Nawet więcej – od zaprzeczenia nagości płciowej zaczęło się kostiumowe utajnienie naturalności („ulistnienie” ciała utajniało przydatki płciowe, a nie było maskowaniem twarzy), co w codzienności sprowadza się do trywialnej czynności „utajnienia” przydatków płciowych spodnim odzieniem, a w drugiej kolejności wierzchnim okryciem całości połąci skórnej (bywa, że tylko pojedynczym, a w chłodnym otoczeniu – wielowarstwowym); w codzienności współczesnej (w odróżnieniu od czasów Adama i Ewy, od początków rodzaju ludzkiego, w których ani przedmiot bielizny, ani tym bardziej jego idea nie był znany) utajnienie nagości płciowej nie znosiło różnicy, a tylko czyniło niewidzialną „różność” płciową. Dorosli posiadli możliwość dojrzałego poznania siebie. Nie byli jak dzieci, które w swej strategii czynienia siebie niewidzialnymi okrywają się kołdrą albo twarzą w dłoniach skrywają; co by prowadziło do wyjaśnienia – w myśl teorii dwukierunkowości – że sama utrata wzrokowej relacji (widzenia drugiego) w przeświadczeniu dziecka, czyni je właśnie niewidzialnym (jak drugiego nie widzę, to mnie „nie ma”, jestem niewidzialny).

Pierwsi rodzice złudzeń nie mieli, że nie są tacy sami, jakkolwiek nie to mieli na myśli, żeby utajnić nagość w całości, lecz by właśnie znaki szczególne swej

¹ Z rozdziału przygotowywanej monografii *Homo Physicus* (2022).

fizyczności – stanowiące o różności płciowej obojga – uczynić niewidzialnymi. Całą „resztę” ciała uwidocznili, a tylko znacząco istotny fragment dla nich samych – ten wstydlivy właśnie – zakryli. Nie schowali więc w dziecięcym stylu twarzy w dłoniach z przeświadczeniem, że znikają z pola widzenia obcego świadka ich nagości, lecz całkiem realistycznie płciowe przydatki ciała utajnili. I nie o utajnienie płciowości im chodziło – gdyż zataić nie mogli, że przez zarost u jednego, a piersi u drugiej pozostają męczyzną i niewiastą – ale o zaprzeczenie tej warstwy nagości, która najbardziej zawstydzą, wprawia w zakłopotanie przed obcym.

1. Inspiracje antropologii sumeryjskiej i biblijnej dla postrzegania płci w kulturze euro-atlantyckiej

Świadek ich upublicznienia nie tylko wiedział o ich płciowej odmienności (kto, jak nie On, powołał niewiastę do istnienia), ale świadomie do niej doprowadził – w oczekiwaniu na prokreacyjne samospełnienie. Dodajmy, że wszyscy ich poprzednicy z laboratorium w Abzu byli bezpłodni; pozbawieni chromosomu 23², determinującego nie tylko płć, ale upelnomocniającego do spełnienia się w prokreacyjności; nie mogli mieć potomstwa. I kto, jak nie oni, Enki i Ninharsag – znający prawo powiernictwa życia (przez dorosłych potomkowi) i dziedziczenia życia (przez potomka od rodziców) – rozumieli, że bytowanie człowieka dokonuje się przez nieoddzielne połączenie relacją seksualności męczyzny z niewiastą. Nigdy inaczej. Enki, na znak, że widzi ich jako różnych, lecz takich samych, bo stanowiących jedność, obdarowuje ich kostiumami: męczyźnie przydziela brązowy (wszak z gliny go „ulepił”³), a kobiecie biały – już to przez wzgląd na biel jej włosów, już to raczej – na oblubieńczą niewinność, a może z tego tylko powodu, że płóciennolniana biel materiału była bardziej dostępna. Kostium utajniał cieleśną naturalność, a przez znak barwy mu przydany określał naturalną płciowość, co miało zaświadczać także o prokreacyjnej zdolności obojga, czyli – w rzeczy samej – gotowości poczęcia życia nowego. Kostium męczyzny i niewiasty zaświadczał znakowo o udziale obojga w kulturze życia. U kresu czasu kostium będzie unieważniał płciowość, stając się znakiem sprzeciwu seksualistów wobec samej idei prokreacyjności (płciowość – nie, seksualność – tak; rodzicielstwo – nie,

² Przedstawiana tu wizja antropogenezy, znana z sumeryjskiej mitologii za sprawą publikacji Zecharia Sitchina (2018), nie jest sprzeczna z biblijną opowieścią o stworzeniu człowieka, zawartą w Księdze Rodzaju.

³ Ulepienie z gliny pozostaje tajemnicą, kiedy uwzględni się tylko biblijną wersję aktu stworzenia (ukształtowania) człowieka. Zgoła inaczej, czyli racjonalniej, można podejść do sprawy, kiedy uwzględni się pierwiastkowo-chemiczny skład naczyń laboratorium genetycznego, które były z różnym skutkiem stosowane w dawnych, przedpotopowych procedurach łączenia materiału genetycznego hominida z nasieniem Nefilim (Sitchin, Zecharia. 2018. *Kroniki Anunnaki*. Warszawa: Wydawnictwo Amber, 151).

partnerstwo w homoseksualności – tak), co w konsekwencji zjednoczy tęczyowych seksualistów ponowoczesności z czarnymi aborcjonistami feminizmu w paradyzie ku cywilizacji śmierci.

2. Zanegowanie binarnego logosu płci w ideologii *gender*

Od tej chwili pradziejów w Sumerze: ukostiumowania płci wraz z przydaniem odzieniu znaku-koloru męskości i kobiecości – projektów kostiumowych dla obojga będzie nieskończenie wiele, lecz nie zawsze bezwzględnie tak samo konsekwentnie uwzględniających dualność płciową człowieka⁴. Co będzie wskazywało na manipulację kulturową na naturze cielesnej przyrodzoności; aż w „końcu”, u kresu czasu – gdyby za kres uznać wywrócenie znaku kostiumu „do góry nogami”, jako jego postmodernistyczną dekonstrukcję – dojdzie do negacji wszystkiego: prawdy o prawdziwej płciowości, męskości, kobiecości, ojcostwie i macierzyństwie – o człowieczym sposobie istnienia we wspólnocie życia; w rezultacie następuje „śmierć Boga” (Nietzsche 1881), „koniec historii” (Fukuyama 1989), „koniec człowieka” (Fukuyama 2004), „koniec ludzkości” (Godin 2004); jakby wszystko, co przytrafiło się człowiekowi na początku jego dziejów – a przytrafił mu się dar życia, z którego sam mógł życie wyprowadzać, by powierzyć je potomstwu – mogło być unieważnione przez człowieka okrutnego – niszczyciela życia cudzego, który został dziedzicem życia, a innych prawa do życia pozbawiał (skazując na śmierć w obozach zagłady ludzkości, zadając śmierć poczętym, a nienarodzonym, czy uśmiercając jeszcze żywych, a już zbędnych).

Człowiek jest życiem w sobie, bo jest bytem osobnym (mężczyzna osobnym i niewiasta osobnym), lecz by wzbudzić życie potomka (wszczynając relację powiernictwa życia), mężczyzna z niewiastą muszą istnieć nieoddzielnie w relacji seksualności. I tylko w tej relacji pozostając – w jedności dwojga osobnych bytów różnopłciowych – są metafizycznie prawdziwi. Inna relacja: byt osobny w relacji „do siebie” lub dwa byty równopłciowe w relacji „ku sobie” – jako niepodobieństwo przyczynowości prokreacyjnej – jest fałszem metafizycznym; co znaczy po prostu, że takiej relacji nie ma. Gdyby była, polegałaby na niezgodności bytu płciowej prokreacyjności człowieka z ideą siebie (kto by twierdził, że jest, urągałby czystej rozumności człowieczej istoty, a swojej własnej wystawiałby światłość poznawczej ułomności: matolectwa czy idiotyzmu) (por. Dogiel 1992).⁵ A ponieważ takiej relacji w ogóle nie ma, to i życia być nie może w ciągłości

⁴ Odwołuję się do artystycznej wizualizacji (nieznanego malarza) aktu wręczenia Adamowi i Ewie kostiumów w kolorach jasnego brązu i bieli (obraz w wersji elektronicznej w posiadaniu autora).

⁵ „Fałsz metafizyczny, gdyby istniał polegałby na niezgodności rzeczy z rozumem. Fałszu metafizycznego nie ma, ponieważ każdy byt, wszystko co istnieje jest prawdziwe” (Dogiel 1992, 87).

międzypokoleniowej, gdyż przyczyna prokreacyjności, która je konstytuuje, nie istnieje.

Co znaczy z logicznego punktu widzenia, że najmniejsze zakłócenie prokreacyjnej przyczynowości – regulacjami eugenicznymi „czyścicieli rasy”⁶ – czy tylko zawieszenie na skutek działań wojennych, nie mówiąc – zniesienie przez ideologicznych uzurpatorów („wersji” *gender* i *queer*) panowania nad naturą płci cielesnej człowieka – musi skutkować ustaniem życia człowieczego.

A zatem, ujmując imaginatywnie następstwo pogwałcenia rozumności prawa naturalnego (*ius naturalis*) przez fałszywych antropologów, którzy unieważniają zakłębieniem ideologicznym istotową różnicę płci męskiej i żeńskiej, a nawet stają się repulsywni, kiedy słyszą od uczonych, iż to nie w kulturze zawiera się siła przyczynująca płęć – trzeba im przypomnieć, że różnica genetyczna różnicuje ontycznie człowieka, z czego bierze się podział człowieka na mężczyznę i kobietę. Podział jedynie możliwy – gdyby pominąć przypadki istot ułomnych genetycznie (wyjaśniane aberracjami strukturalnymi chromosomów i mutacjami genowymi) – i jedynie prawdziwy metafizycznie. Różnica płci cielesnej należy do istoty natury człowieka, jak cała jego przyrodzoność i nadprzyrodzoność, co tłumaczy, dlaczego człowiek bytujący w sobie dwojako ma moc przemieniania swoich przypadłości, czyli walorów istnieniowych (dzięki aktom wolnej woli i rozumnej duchowości), a nie cech istotowych. Nie leży w jego mocy przemiana konstytutywnych cech istotowych.

Stąd wynika, że człowiek zastaje siebie jako byt dualnie zróżnicowany, a płęć cielesna, jako stała ontyczna, stanowi o różnicy między męskością a kobiecością – nieodwracalnej w znaczeniu strukturalnym oraz nieodwołalnej w znaczeniu ideologicznym. Zaklinacz natury, który uroił sobie, że w jego mocy leży dowolne, dyskursywne ustalanie płci, a nawet kulturowe „zatwierdzenie” prokreacyjności, nie „odwoła” u kobiety jej kobiecości i nie powoła do męskości, kiedy kobiecość została jej determinacyjnie zadana, u samych podstaw genetycznych jest jej „zapisana” (co komu „pisane” – jako przeznaczenie genetyczne – takim pozostać musi).

Wszystko, co uczyni ów zaklinacz wbrew płciowej istności człowieka (o „zadanej” mu męskości lub kobiecości), wzbudzi patologię społeczną, a w dalszej konsekwencji osłabi przyczynowość międzypokoleniowego samostanowienia społeczeństwa jako wspólnoty życia. Człowiek ten rozchwiany moralnie, bo nieuzdolniony do uczestnictwa we wspólnocie życia, będzie głosił, że ma takie samo prawo do życia; gdzieś usłyszał, że pod tym względem wszyscy są sobie równi. Odmówi innym udziału w kulturze życia od naturalnego poczęcia do naturalnej śmierci, uznając uprawnienie do aborcji i eutanazji na życzenie za spełnienie po-

⁶ Określenie „czyściciele rasy” stanowi podtytuł monografii Macieja Zaremby-Bielawskiego. 2011. *Higieniści. Z dziejów eugeniki*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

stulatu wolności samostanowienia, zaś przeciwników uśmiercania obłoży karą za powoływanie się na klauzulę sumienia – sobie zaś przypisze prawo przysposobiania życia dziecięcego. Świadomie czy nie, sprzeniewierza się prawu życia przez odmowę udziału w prokreacyjności, a „pod siebie” pisze prawo wbrew prawu (prawo pozytywne w sprzeczności logicznej wobec prawa naturalnego – *ius naturalis*), by przez nieuczciwy rozum, ułokowany w sprytnie zamaskowanej ideologii pozoru miłosierdzia, zawładnąć życiem dziecięcej niewinności. Prawo pozytywne seksualistów w wersji *homo*, jest bezprawiem w świetle wieczystego prawa naturalnego heteropłciowej ludzkości.

Ideologowie współczesności, a dokładniej ponowoczesności – rzecznicy rzeczywistości społecznej, w której „płynność” uchodzi za ontologiczną zasadę istnienia (jak niegdyś w surrealizmie, w którym normą było uniezależnienie się od reguł logicznego myślenia) – są zdania, że różnice płciowe muszą być zniesione, a zatem „kto jest mężczyzną, kto jest kobietą, może być [...] odwołane, zaprzeczone”⁷. A wszystko dla zasady: uprawnienia do dowolnej celebracji różnic każdej inności; każdy jest równy wobec prawa do ekspresji „różności”, dowolnej różnorodności, a więc także swobodności w czynnym wyrażaniu sprzeciwu wobec naturalności – nawet tej, która przez swoje wewnętrzne uprzyczynowanie determinuje naturę przyrodzoności, a tym samym w sposób konieczny określa istotowość cielesnej płci. Co zatem zostaje zdeterminowane matrycą esencjalnej różności – a płeć cielesna spod takiej matrycy genetycznej „wychodzi” jako „męskość” i „kobiecość” bytu osobnego, właśnie różnego istotowo (niezmienialnego aktem woli ani aktem czynu) – podlegać może „upłynnieniu”.

Tak mówią ideologowie *gender*, którzy uznają kulturowość, a nie przyrodzoność, za źródło nabywania tożsamości płciowej ku męskości albo kobiecości, lecz – co ważne – w zaprzeczeniu do „zastanej w sobie” cielesnej seksualności (co skutkuje dowolną zamianą seksualności „z wykorzystaniem” przyrodzonej płciowości cielesnej: przydatki męskie przydają się w konstruowaniu tożsamości kobiecej, a kobiece przydatki w rozpoznawaniu w sobie męskości – oczywiście w parach wyłącznie homoseksualnych); i ideologowie *queer* – postulatorzy dwiactw seksualnej ekspresji, którzy w ogóle zaprzeczają, by przyrodzoność normowała płciowość, kwestionują istnienie płciowości kulturowej (ustanowiona kulturowo „męskość” i „kobiecość” jest fikcją); w zamian postulują post-płciowość, czyli konstruują seksualność z premedytacyjnym zatarciem tożsamości płciowej. Seksualista w wersji *homo* nie nazywa się homopłciowcem, gdyż albo płciowość mistyfikuje, albo się jej wyrzeka, zaś seksualność właśnie wychwała

⁷ Tak mówił abp Marek Jędraszewski o ideologii *gender* i pochodzącej z niej ideologii LGBT: „już nie wiadomo kto jest mężczyzną, a kto jest kobietą, może być w każdym momencie odwołane, zaprzeczone. Nie liczy się nawet to, co o człowieku mówi biologia [...]” (kazanie wygłoszone 20 stycznia 2020 r. w Krakowie).

i ekspresyjnie ją uwidocznia. *Queer* nie legitymuje się płciowością, seksualnością – tak, aż do granic absurdu znakowej niezrozumiałości (choć absurdem jest już seksualność „wypreparowana” z płciowości).

Heteropłciowa postać w męskości lub kobiecości nie opowiada światu, że jest heteroseksualna, gdyż wiadomo, że musi być, skoro płciowość określa jej tożsamość cielesną jako kobiety lub mężczyzny. U seksualistów w wersji *homo* nie wiadomo, kto kim jest w następstwie zacierania przez nich naturalnych „śladów” przypadłościowych płci, które i tak wyjść na jaw muszą na skutek nieugiętej pod naporem kultury ekspresji genów. Kostiumowa mistyfikacja genetycznie zdeterminowanej płci wzbudzi zapewne zachwyt widowni *parada love* – jak w cyrku, w którym iluzjonista-mag pozoruje mniej czy bardziej udanie wielkość cudotwórcy (przebiera się za kogoś, kim nie jest) – a zaniepokoi parodiowaniem miłości każdą wspólnotę życia w ojcostwie i macierzyństwie, w której miłość do narodzonych i poczętych jest racją moralną ich poświęcenia.

By oczekiwaniom zbuntowanego wobec racjonalności czystego rozumu ideologa politycznej poprawności mogło stać się zadość, na straży jego postulatu znoszenia różnic dla równości wobec prawa do wolności urealnienia każdej imaginacji (nikt nie pyta, o jej chore urojenia) staje strażnik z urzędu administracji państwowej: władzy ustawodawczej, wykonawczej i ostatecznie egzekucyjnej – w uniformie policjanta. Wbrew wszelkim zasadom filozofii bytu (a zwłaszcza tożsamości), racji dostatecznej, prawdziwości i przyczynowości bytu, pojęcie człowieka jako bytu osobnego w męskości i żeńskości, istotowo zróżnicowanego płciowo, a osiągającego kompletność w jedni prokreacyjności, zostaje zastąpione fałszywą konstrukcją logiczną (ideologie mają to do siebie, że prawdę logiczną zastępują dobrze „podrobionym” falsyfikatem, przez co sprawiają pozór naukowości).

Pozór naukowości stwarza „*gender theory*” – ideologia w najczystszej postaci, która zawiera w swej konstrukcji logicznej „brudne” – metafizycznie fałszywe – pojęcie człowieka. W rzeczywistości ludzkiej nie ma takiej rzeczy, która uchodzi w tej ideologii (pseudonauce) za prawdziwą. Jak ułomni poznawczo muszą być uczeni, którzy ideologii *gender* nadali status nauki. A swoją drogą należy zadać im pytanie, dlaczego nie dostrzegli socjologii ciała – nauki empirycznie ugruntowanej – w której zależność tożsamości płciowej od społeczeństwa kultury jest uznanym teoretycznie i metodologicznie kierunkiem badań.

3. Ocalić istnienie człowieka rozumnego przez powrót do realistycznej antropologii

W płynnej ponowoczesności każdy może dokonać wyboru płci cielesnej wedle wyobrażonej tożsamości (nikt nie zadaje pytania uzurpatorowi o przesłanki

pojęciowania własnej płciowości), z pominięciem natury własnej przyrodzoności. Ideologowie *gender*, nadużywający dla swych pokrętnych rozważań nazwy „teoria”, twierdzą, że człowiek nie rodzi się jako byt upłciowiony cielesnie na męskość albo kobiecość, czyli nie rodzi się jako mężczyzna lub niewiasta. Nie przyjmują empirycznie ugruntowanej teorii, że o istotowej różnicy płci „rozstrzyga” determinująco genetyczna matryca. Za nic mają „szkiełko” uczonego, a zwłaszcza metafizyczne „oko” filozofa, który, posługując się zasadą wyłączonego środka, w zastosowaniu do różnicy tożsamości płciowej bytu przypominałby ideologom, że „albo byt jest, albo niebyt; albo coś jest, albo nie jest; między bytem, a niebytem nie ma czegoś trzeciego” (Dogiel 1992, 41). Mimo prostoty tej zasady w tworzeniu pojęcia mężczyzny i kobiety „teoria” *gender* w wersji *queer* doprowadza do absurdu rozróżnienie osobności bytu. Jak pisze Maciej Olczyk, „postuluje zupełne zaniechanie rozróżnień na kobiecość i męskość, uważając za czyste konstrukty społeczne, w dodatku nieuzasadnione żadnym obiektywnym faktem” (Olczyk 2014, 23).

Kobieta i mężczyzna są bytem jedynym w swym rodzaju, ale nie takim samym w osobności. Jako byty osobne są ukonstytuowani wedle idei swej cielesnej płciowości: męskiej i żeńskiej; każde z nich jest zgodne z sobą (tożsame sobie ciałem płciowym) i mimo różnic – a raczej dzięki temu, że są płciowo różni – stają się „jednią bytu”, kiedy zawiązują relację prokreacyjności. Relacji tej nie należy mylić z seksualnością, gdyż racją aktu prokreacyjnego jest powiernictwo życia potomstwu – „siebie dla kogoś” (czemu przyświeca altruizm) – zaś racją aktu seksualnego jest hedonistyczne powierzenie „siebie dla siebie” (co wskazuje na egoizm).

„Jednia bytu”, związana prokreacyjnością, uwspólnia istnienie mężczyzny i niewiasty, gdyż to, co zaczęło ich łączyć z potomkiem, jest dobrem ontycznym życia realnego: nie idea życia, lecz samo życie potomka, które z ich życia zostaje poczęte. Życie potomka uwspólnia istnienie mężczyzny i niewiasty, przydaje obojgu godności rodzicielskiej. Z osobności życia obojga następuje przejście do jedni oblubieńczej (o czym przesądza prokreacyjność), a następnie – wraz z przyjściem potomka na świat – wspólnoty rodzinnej (co już jest spełnieniem zasady ciągłości życia i zapowiedzią jego kontynuacji). Wychodząc z relacji osobności ku uwspólnionej prywatności, mężczyzna i niewiasta upubliczniają się, kiedy pierwszym świadkiem ich istnienia staje się pierworodny dziedzic życia. To, co łączyć zaczęło darczyńcę życia z biorcą życia jako potomkiem, było samo życie – dobro uwspólnione; ono czyniło człowieka w następnym pokoleniu takim samym bytem: osobnym w męskości i tak samo osobnym w kobiecości oraz tak samo powołanym do kompletowania siebie w jedni prokreacyjności; potomkowie, kiedy matkę i ojca opuszczają, stają się jednym ciałem („[...] opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało” (Mt 19,3-12)).

A zatem człowiek to wspólnota życia. Człowiekiem w istnieniu nie jest więc mężczyzna – byt wprawdzie osobny, ale niekompletny, dopóki relacji prokreacyjnej z niewiastą nie zawiąże; nie jest tak samo człowiekiem kompletnym w istnieniu niewiasta, kiedy dla siebie na wyłączność pozostaje (co i tak nie jest logicznie prawdziwe, zaś w rzeczywistości jednostkowo zdarzyć się może, jak w klauzuryowym zakonie), ani też człowiekiem kompletnym w istnieniu nie będzie potomek obojga, który dług życia zaciągnąwszy u swoich rodziców, sam nie zawiązałby prokreacyjnej relacji powiernictwa, mimo że spłacie daru życia sprzyjało pokojowe współlistnienie⁸.

4. Kim jest człowiek?

Co zatem różni człowieka *gender* i *queer* – postaci kulturowo i post-kulturowo ustanowionych (najpierw płciowo zdekonstruowanych, a następnie konstruktywistycznie wymyślonych) – od człowieka metafizycznie prawdziwego, czyli bytującego w swojej substancjalnej męskości i kobiecości, zgodnie z realistycznym postrzeganiem siebie.

Pytanie można zadać inaczej – który człowiek jest logicznie prawdziwy, a który fałszywy?:

- a) czy człowiek istotowo różny pod względem płciowym⁹, a więc bytujący osobno w przyrodzoności cielesnej jako mężczyzna lub jako kobieta i dzięki temu władny prokreacyjnie (co jest szczególnie doniosłe dla zachowania ciągłości życia rodzaju ludzkiego, zważywszy na przypisaną każdemu śmiertelność¹⁰); przydający sobie tożsamości płciowej zgodnie z zastanym w sobie upłciowieniem cielesnym,
- b) czy człowiek różny wprawdzie pod względem płci cielesnej, lecz tożsamościowo niezgodnej z istotą przyrodzoności płciowej mężczyzny i kobiety

⁸ Odróżniam potencjalność od aktualności istnienia, a nie samej istoty mężczyzny i kobiety. Potencjalnie każdy człowiek istnieje jako mężczyzna albo jako kobieta, zaś aktualnie niekoniecznie. Zarówno o człowieku jako mężczyźnie, jak i o człowieku jako kobiecie – a raczej: o człowieczej męskości i człowieczej kobiecości – przesądza aktualność ich prokreacyjnego istnienia.

⁹ Kobieta i mężczyzna różnią się między sobą, a stanowią jedność człowieka. Nie różnią się jednak „na tyle”, by wielość, a nie dwojakość bytów, stanowiła o jedności człowieka. W ideologii *queer* jest to jednak możliwe, choć nikt nie zauważa, kto pokłada w niej swoje nadzieje, że jest sprzeczne z zasadą tożsamości bytu; a w tym przypadku – tożsamości fizycznej bytu (niezmiennym co do istoty, a zmiennym co do przypadłości).

¹⁰ Czy człowiek rozumiejący siebie, zdolny do samopoznania – dzięki oczywiście rozumności, która należy do jego istoty – nie musi zadać sobie obowiązkowo pytania (jako byt świadomy udziału w nieuniknionej śmiertelności) o możliwość „ucieczki” przed materialnym niebytem (ucieczki „z życiem” przed śmiercią organiczną)? I nie chodzi tu o spryt żaden, gdyż natury stworzenia, któremu zapisane jest umarcie, żadnym podstępem zmienić się nie da (gdyby nawet pokładać nadzieję w technologicznym sklonowaniu siebie).

i przyjętej według dowolnie wybranego aktem własnej woli nominału seksualności lub – jak mówią konstruktywiści *gender* – nominału tożsamości płciowej kulturowo swobodnie wybranej; niezgodnie z zastanym w sobie upłciowieniem cielesnym (w akcie świadomej negacji „zastanej” w sobie płciowości cielesnej jako nominalnie różnej, a więc niezgodnej z wymyśloną tożsamością seksualną),

- c) czy człowiek, który mimo upłciowienia naturalnego neguje fakt swej płci cielesnej (dokonuje dziwnej operacji myślowej na bycie, z zamiarem wyzbycia się płciowości: „puszczenia” cielesnej płciowości w niebyt), a tym samym unieważnia pojęcie człowieka jako bytu dualnie upłciowionego cielesnie. Człowiek w wersji konstruktywistycznej *queer* – wyzbywający się płciowości – przez zniesienie płciowej różnicy cielesnej (ontyczne „zatarcie” płciowości uwidocznione zostaje w asekualnym kostiumie), jako bezpłciowa postać (post-płciowa) określa tożsamość cielesną, mimo wyrażonej niezgody na płciowość, homoseksualnością dowolnej ekspresji.

Który spośród trzech jest prawdziwy?

Obie wersje człowieka: *gender* i *queer* upodabnia nieheteroseksualna tożsamość istoty ludzkiej. Ideologia *gender* znosi prawdę metafizyczną o męskości i kobiecości człowieka; posługuje się wprawdzie nominałem kobiecości i męskości, lecz nie odnosi go do rzeczywistej natury płciowo-cielesnej istoty ludzkiej, tylko społecznie potworzonej roli homoseksualnej postaci. Z istoty swej natury mężczyzna może ukształtować siebie jako kobieta, a kobieta pozostająca w związku lesbijskim może ukształtować siebie jako mężczyzna. Relacja homoseksualna, będąca fikcją metafizyczną – jako rzekome, a nie rzeczywiste, współistnienie kobiety i mężczyzny – spełnia się seksualnie, ale prokreacyjnie dokonać niczego nie może; nie może zatem uczestniczyć we wspólnocie życia, ani też – z moralnego punktu widzenia – przyjąć odpowiedzialności za kultywację życia.

Ideologia *queer* zaprzecza płciowości, nawet tej, jaką afirmuje homoseksualność ideologii *gender*. Nie posługuje się nominałem kobiecości i męskości, gdyż seksualności nie wyprowadza z płciowości; *queer* jest seksualistą, a nie płciowcem wersji *homo*, co należy rozumieć, że kreacja *gender* jest afirmacją homopłciowości, a *queer* – homoseksualności.

Homoseksualność obu wersji post-człowieka jest metafizycznie nieprawdziwa (ontycznie fałszywa), gdyż pozostaje w sprzeczności z ideą płci człowieka w męskości i kobiecości.

Postać *gender* należy do związku jednopłciowego (*homo*), przez co wyzbywa się heteroseksualności, a tym samym niweczy możliwość prokreacyjną. W konsekwencji wyzbycia się prokreacyjności „homopłciowiec” definitywnie traci możliwość rodzicielską – nie zostanie ojcem ani matką. Choć ktoś okazał mu rodzicielstwo, to on wykazać się rodzicielstwem naturalnym obiektywnie nie może; pozostając w związku jednopłciowym, nie jest w stanie powołać potomka do życia.

Postać *queer* jest wieloseksualna (seksualnie różnokształtna), wyzbywa się płciowości naturalnej przez jej negację, czym niweczy możliwość prokreacyjną.

Obie postaci *gender* i *queer* zatracają, z dwóch różnych powodów, możliwość prokreacyjną: *gender* przez pozostawanie w związku homopłciowym, a *queer* – apłciowym i dowolnie seksualnym. Upodabnia je niemożność prokreacyjna, a w konsekwencji odrealnienie rodzicielskie. Nie mogąc być ojcem i matką, muszą się „podszyć”, stworzyć pozór w rodzicielstwie i rodzinności. Nie chcą spełnić się prokreacyjnie, a oświadczają, że chcą „dać” dziecku cudzemu (adoptowanemu) życie. W konsekwencji wytworzone relacje pozoru – wobec siebie i wobec cudzego dziecka – nazywają rodziną. I nie to jest złem moralnym, że zatajają przed dzieckiem prawdę o męskim ojcostwie i kobiecym macierzyństwie, jako jedynie realnej heterodualności: przez heteropłciowość i heterorodzicielskość, lecz przez założenie dziecka blokady epistemicznej, która uniemożliwia czystemu rozumowi poznanie prawdy o własnej, przyrodzonej płciowości w heteroseksualnej rzeczywistości; dziecko samoistnie odczuwa konieczność podawania się za „obcego” w sobie (kim się realnie przez płciowość nie jest) – a więc uczestniczenia w kłamstwie dorosłych.

Niezależnie od rodzicielskich uroszczeń *gender* i tak jest przebierańcem seksualnym: gra rolę męską w postaci realnie kobiecej lub rolę kobiecą, będąc fizycznie mężczyzną. Poświadcza nieprawdę przez błędne odniesienie rozumu do realnego upłciowienia własnego ciała. Pozoruje tym samym udział we wspólnocie życia. A prawdą jest, że przez niemożność prokreacyjną nie jest powiernikiem życia oraz że unicestwienia dalszą przyczynowość prokreacyjną, kiedy zataja przed dzieckiem adoptowanym prawdę o powołaniu mężczyzny i kobiety do udziału w rodzicielstwie – o jego odpowiedzialności za ciągłość życia.

Wnioski

1. Prawo życia to *ius naturalis*. Prawem naturalnym człowieka jest życie, bo życie zależy od tego, że ciało żyje. Ale nie dla życia i nie dla ciała we wspólnocie żyje człowiek, i też nie jest tak, że jako byt osobny, a pozostający w relacji nieoddzielności, ma podlegać uprzedmiotowieniu poprzez użycie jego „konkretu substancjalnego” jako środka do celu, który wyłącza go z drogi rozwoju jako osoby. Wspólnota życia, będąca bytem relacyjnym, a więc substancjalnie niekonkretnym, nie jest ważniejsza od osoby.
2. Nieoddzielność istnienia człowieka jest konieczna. Tylko wtedy przynosi korzyść prawdziwą, kiedy racją jego istnienia staje się dobro drugiej osoby. Człowiek staje się osobą, kiedy właśnie w relacji nieoddzielności raczy się dobrem prawdy poznania, uwzniośla dobrem miłości, udziela dobra godziwego i wytwarza dobro piękności.

- A zatem miłość jest prawem naturalnym człowieka, jeśli przez jej czynne urealnienie człowiek staje się osobą; co staje się dobrem dla osoby jako bytu nieoddzielnego, choć osobnego, jest tak samo korzystne dla każdego.
3. By życie społeczne mogło się dokonać podług ideału osoby, trzeba by życie jako życie zostało prokreacyjnie powierzone nienarodzonemu. A zatem prawem naturalnym człowieka jest powiernictwo życia cielesnego.
 4. Nie jest równy wobec prawa życia, kto wyrzekłszy się prokreacyjności, jako zasady powiernictwa życia potomkowi, z seksualności uczynił hecę życia dla siebie. Wyrzeczenie się płci, negacja płciowości, przekreśla prokreacyjność, pozostawia natomiast osobnikowi *queer* seksualność – doposażoną w artefakty wznagające ekspresję lesbijską, gejowską, transseksualną i biseksualną. Wyrzeczenie się jednego skutkuje drugim: wyjęciem siebie spod odpowiedzialności za utrzymanie ciągłości międzypokoleniowej życia, a ostatecznie zastąpieniem udziału w kulturze życia, paradowaniem w szyku seksualnego hedonizmu – będącym przez obsceniczną *queer* moralnym zboczeniem z drogi powołania ku celebracji świętości życia.
 5. Nie jest też równy wobec prawa życia, kto albo nie określa tożsamości płciowej (przypadek *gender*) w uzgodnieniu z naturą swej płciowej jednoznaczności (męskość lub kobiecość), albo wyzbywszy się w ogóle tożsamości płciowej (przypadek *queer*) miałby przygarnąć adopcyjnie cudzego potomka. Kto nie potrafi siebie poznać adekwatnie do specyfiki naturalnego upłciowienia – zafalszowując prawdę o tożsamości płciowej – lub w ogóle pozostaje dla siebie płciowo bezimienny (bezpłciowy choć seksualny w wersji *homo*) – nie jest zdolny, by wzbudzić u potomka z adopcji prawdziwościami poznanie tożsamości płciowej. Tym samym nie ma prawa moralnego do przetrzymywania potomka cudzego w anty-kulturze fałszu cielesno-płciowego czy post-kulturze pozapłciowej homoseksualności.
 6. Z nieprawości seksualistów nie wyłoni się prawdomówność adopto-potomka, gdy ten będzie oznajmiał „prawdę” o otrzymanej tożsamości płciowej; będzie tak samo uchybiał prawdzie logicznej o płciowości, jak nie było mu dane poznanie potocznej prawdy o męskości i kobiecości. I nie to będzie złem, że przez egoizm pseudo-rodziców nie poznał człowieka w jego zgodności z ideą siebie – jak prawdziwie wygląda człowiek w męskości i kobiecości, ojcostwie i macierzyństwie – lecz że zablokowany zostanie w prokreacyjności. Adopto-potomek seksualistów nie dostąpi udziału we wspólnocie życia. Ktoś go życiem obdarował, a ten – gdyby nawet chciał – nie będzie umiał długu życia spłacić; życie odziedziczył, lecz nie potrafił życia powierzyć. Gdyż i tego nie nauczyli go seksualści wersji *homo*, że spoczywa na nim obowiązek powierniczy; nie nauczyli, gdyż sami nie wiedzieli.¹¹

¹¹ Schemat tego rozumowania, w znaczeniu formalnym, zawdzięczam Rogerowi Scrutonowi (Scruton, Roger. 2014. *Jak być konserwatystą?*. Poznań: ZYSK i S-KA, 323).

7. Prawo życia zakłada prokreacyjność, a tym samym ojcostwo mężczyzny i macierzyństwo kobiety. Życie jako życie ustaje, kiedy warunek rodzicielstwa nie może być spełniony. Potomek adoptowany – poddany homoseksualnej narracji o możliwości dowolnego „skonstruowania” tożsamości płciowej lub w ogóle odwiedziony od upłciowionej cielesności – nie rozpoznaje się prawdziwościami w rodzicielstwie, gdyż nie będzie mu dane rozpoznanie pierwiastka prawdziwego „ojcostwa” i „macierzyństwa” w falsyfikatach przebierańców. Fałszywy płciowo seksualista – *gender* i *queer* – nie może być jednocześnie prawdziwy jako „rodzicielski” opiekun.
8. Od prądziejów istnienia „człowieka rozumu uczciwego” kostium jest znakiem jego tożsamości płciowej: a) potomka dorosłych, którym przysługuje przydatek szatki z bieli – na znak przynależności do wspólnoty życia w świętości Bożej; oraz przydatek ubranka w niebieskim dla chłopca i w różowym dla dziewczynki¹² – na znak przynależności do rodziny człowieczej z przeznaczeniem ku umacnianiu się w męskości i kobiecości, a w perspektywie społecznego dojrzewania ku ojcostwu i macierzyństwu; b) dorosłych, którym przysługuje – mimo zmienności dziejowej wzorów ukostiumowania – dwójako zróżnicowane odzienie, uwzględniające ich płciową odmienną.
9. „Człowiek rozumu nieuczciwego”, który uchybia swym błędzącym poznaniami prawdziwej metafizycznej o sobie, nie przyjmuje, jaki byt człowieczy jest w jego istocie i istnieniu; konstruuje byt po swojemu, jakby żywił przekonanie, że myśleniem może byt stworzyć wedle uznania. Takiemu przeświadczeniu ulegają konstruktywistę poddający się powidokowi ontologicznemu. Konstruktywny akt „stworzenia” post-człowieka w wersji homoseksualnej *gender* i *queer* muszą poprzedzić dekonstrukcją prawdziwościami pojęcia człowieka – co urąga realizmowi ontologicznemu oraz racjonalności czystego rozumu. Dekonstrukcja pojęcia człowieka zostaje odniesiona przez postmodernistycznych konstruktywistów do wszelkich znaków dziejowego konserwatyzmu. Kostium konserwujący znakową prawdę o człowieczej męskości i kobiecości, a w konsekwencji upłciowieniu ku prokreacyjności jako zasadzie konstytuowania wspólnoty życia, zostaje zanegowany, a w obyczajowości ulicznej performy obscenicznie wyszydzonej. W pierwszym akcie łagodnego buntu wobec natury fizyczności kostium tradycyjny zostaje odrzucony (jak niechciany znak rzeczywistej tożsamości płciowej), a w drugim, skrajnie radykalnym, zastąpiony zostaje kreacją symbolizującą seksualność *queer*. Post-kostium seksualisty *queer* ma oznajmiać kolorem tęczy, że wiele jest różno-

¹² Od stosunkowo niedawna kolory niebieski i różowy są kostiumowym znakiem tożsamości płciowej dziecka. Dzieje ukostiumowania płci dziecka wymagają oddzielnych studiów, nie tylko w aspekcie znaku-koloru.

ści seksualnych, które mogą być celebrowane, a żadna z nich nie nawiązuje do oryginału; jest kopią bez oryginału.

A to znaczy, że kto tak myśli, popada w pułapkę sprzeczności logicznej. Bo gdyby nie ów realny oryginał hetero-płciowości, ulokowany w życiodajnym rodzicielstwie jego ojca i matki, seksualista wersji *homo* nie mógłby być ich dzieckiem jako dziedzic życia. Chełpliwy i krzykliwy post-człowiek: otrzymał życie w darze dzięki oryginałowi męskości i kobiecości własnych rodziców, a sam sprzeniewierzył się idei życia i na dodatek zdekonstruował, z udziałem ideologów postmodernizmu, pojęcie rodzicielskiego dawcy życia. Tęczowym znakiem kabotyńskiego kostiumu poświadczył – nieświadomy pułapki metafizycznej, jaką na siebie zastawił – że jest marnym falsyfikatem hetero-płciowego oryginału.

THE MASTERY OF GENDER AND THE DECONSTRUCTION OF THE COSTUME AS A SIGN OF GENDER IDENTITY. REFLECTION OF A HUMANIST, PHYSICAL CULTURE EDUCATOR

SUMMARY

The *gender* and *queer* ideology deconstructs the concept of a human being. The costume that preserves the symbolic truth about human masculinity and femininity, and as a consequence - about gendering towards procreation as the principle of constituting a community of life - is denied (*gender*) or replaced with a creation symbolizing asexual sexuality (*queer*). Both forms of *gender* and *queer* lose their ability to procreate for two different reasons: *gender* by being in a homosexual relationship, and *queer* by being sexually and freely sexually active. They are made similar to their reproductive inability and, consequently, parental unreal. Meanwhile, the law of life presupposes procreation, and thus paternity of a man and motherhood of a woman. Life as life ceases when the condition of parentage cannot be met. In the essay, the source of these statements is the natural law (*ius naturalis*), which is a universal premise for judging the deeds of both forms of postmodernity as contradicting the idea of life.

Keywords: sexual identity, ideology *gender* and *queer*, natural law, procreation

Słowa kluczowe: tożsamość płciowa, ideologia *gender* i *queer*, prawo naturalne, prokreacja

BIBLIOGRAFIA

- Dogiel, Gerard. 1992. *Metafizyka*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Fukuyama, Francis. 2004. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Kraków: Znak.
- Godin, Christian. 2004. *Koniec ludzkości*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jędraszewski, Marek. 2019. *Pamięć o bohaterskich czynach powstańców jest naszym zobowiązaniem*. Dostęp: 01.08.2019. <https://diecezja.pl/aktualnosci/pamiec-o-bohaterskich-czynach-powstancow-jest-naszym-zobowiazaniem/>.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *Wiedza radosna*. Warszawa: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Olczyk, Maciej. 2014. *Eksperyment gender. Od teorii równości płci do ideologii polimorfizmu ekspresji seksualnej*. Gniezno: Gaudentinum.
- Olczyk, Maciej. 2017. Kobieta i mężczyzna kustoszami Ewangelii życia w kontekście eksperymentu społecznego gender. *Teologia i Moralność*, vol. 12, nr 2 (22).
- Scruton, Roger. 2014. *Jak być konserwatystą ?*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Sitchin, Zecharia. 2018. *Kroniki Anunnaki*. Warszawa: Wydawnictwo Amber.
- Szewczak, Janusz. 2020. *Idiotokracja, czyli zmowa głupców*. Kraków: Biały Kruk.
- Zaremba-Bielawski, Maciej. 2011. *Higienści. Z dziejów eugeniki*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Andrzej Pawlucki – prof. dr hab., profesor zwyczajny w Zakładzie Pedagogiki Kultury Fizycznej Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu. Wykłada pedagogikę sportu i olimpizmu, pedagogikę zdrowia, filozofię kultury fizycznej i metodologię badań społecznych. Laureat głównej nagrody Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego; e-mail: andrzej.pawlucki@awf.wroc.pl

MARCIN SZCZODRY

Uniwersytet Szczeciński

Instytut Nauk Teologicznych

Etyczny wymiar badań nad przygotowaniem i zastosowaniem szczepionki przeciw COVID-19

Wstęp

Pandemia wywołana koronawirusem SARS-CoV-2 uruchomiła wyścig w celu znalezienia szczepionki na COVID-19. Światowa Organizacja Zdrowia zarejestrowała ponad 200 różnych podmiotów, które prowadzą badania nad szczepionką. Coraz więcej potencjalnych szczepionek znajduje się w zaawansowanych badaniach klinicznych III fazy na ludziach, kilka z nich zakończyło już fazę badań klinicznych i czeka na rejestrację, która umożliwi wejście na rynek i dostępność w sprzedaży. Pod koniec 2020 r. zostały zatwierdzone pierwsze szczepionki, co umożliwiło rozpoczęcie szczepień na szeroką skalę. Pojawiła się nadzieja, że antydotum na chorobę COVID-19 wkrótce spowoduje opanowanie pandemii, której skutki dotknęły cały świat. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia zauważa, iż „z punktu widzenia profilaktyki chorób zakaźnych przygotowanie szczepionek oraz ich stosowanie w zwalczaniu tych zakażeń poprzez obowiązkowe uodpornianie całych populacji, których to dotyczy, jest niewątpliwie postępowaniem pozytywnym” (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2017, 69). Opracowanie każdej nowej szczepionki to jednak bardzo długi i złożony proces. Zanim prototyp szczepionki zostanie wypróbowany na ludziach w badaniach klinicznych, musi przejść etap badań przedklinicznych w laboratorium i na zwierzętach. Czy w tym wyścigu po szczepionkę obowiązują jakieś reguły etyczne? Czy możemy być pewni, że produkt leczniczy, który otrzymamy, nie będzie budził wątpliwości moralnych? Jakie kryteria należy wziąć pod uwagę, aby proces powstania szczepionki oraz jej użycie uznać za etycznie godziwe?

Prace nad przygotowaniem szczepionki przeciw COVID-19 na nowo otworzyły pytania natury etycznej, które są aktualne przy każdorazowo podejmowanych badaniach i poszukiwaniach w celu znalezienia adekwatnej szczepionki na choroby zakaźne, na które brak jeszcze skutecznej ochrony. W niniejszej pracy przedstawimy problemy etyczne związane z procesem przygotowania szczepionki w fazie eksperymentów i badań oraz kwestie etyczne związane z dystrybucją i dostępnością szczepień, gdy szczepionka jest już dostępna na rynku. Na tle bieżącej dyskusji, w której zaangażowani są naukowcy, lekarze, bioetycy, politycy, zostanie przedstawione stanowisko Kościoła katolickiego, wyrażone w wypowiedziach papieży, dokumentach dykasterii watykańskich, interwencjach wybranych episkopatów krajowych oraz biskupów. Szczegółowy problem badawczy, który wyłania się w kontekście pandemii koronawirusa, wiąże się z pytaniem, czy obecna sytuacja spowodowała pogłębienie tematu szczepień z perspektywy moralnej w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła?

1. Podstawowe zasady etyczne w fazie badań i eksperymentów: proporcjonalność ryzyka i wyrażenie zgody

Opracowanie nowej i skutecznej szczepionki to bardzo złożony i czasochłonny proces. Wymaga nakładu wielu środków finansowych, zaangażowania naukowców, przeprowadzenia badań i eksperymentów. Zanim gotowy produkt trafi na rynek i będzie powszechnie dostępny, musi przejść szereg badań i eksperymentów, które wykażą jego skuteczność w zapobieganiu chorobie. Ocena skuteczności szczepionki przebiega w kilku etapach. W pierwszym przeprowadza się badania przedkliniczne, które polegają na eksperymentach laboratoryjnych, także z wykorzystaniem zwierząt. Na kolejnych etapach przeprowadza się badania kliniczne na ludziach w trzech fazach. W fazie I ocenia się profil bezpieczeństwa, dawkę i schemat podawania potencjalnej szczepionki na małej grupie ochotników. W fazie II badanie kliniczne zostaje rozszerzone na populację docelową, biorąc pod uwagę odpowiednie cechy osób (takie jak: wiek, stan zdrowia fizycznego), dla których przeznaczona będzie nowa szczepionka. W fazie III szczepionka podawana jest dużej ilości osób (kilku tysiącom ochotników) w wybranej populacji. Testuje się ją pod kątem skuteczności i bezpieczeństwa. Gdy przeprowadzone badania wykażą skuteczność szczepionki, zostaje ona zarejestrowana oraz wprowadzona na rynek. Dalsze obserwacje i badania epidemiologiczne prowadzone w celu zweryfikowania zmian zachorowań w populacji po wprowadzeniu na rynek szczepionki pozwalają ocenić, jak szczepienia działają w praktyce.

Na poszczególnych etapach badań i eksperymentów mogą pojawić się różne problemy etyczne. Szczegółowe wytyczne dotyczące etycznych aspektów badań i eksperymentów z udziałem ludzi znaleźć możemy w międzynarodowych doku-

mentach Światowej Organizacji Zdrowia (World Health Organization 2000) oraz Międzynarodowej Rady Harmonizacji Wymagań Technicznych Dla Rejestracji Produktów Leczniczych Stosowanych u Ludzi (2016). Również w dokumentach Kościoła katolickiego, które podejmują szczegółowe kwestie bioetyczne, znajdujemy podstawowe zasady dotyczące przeprowadzania badań i eksperymentów na ludziach (Kongregacja Nauki Wiary 1987; 2008; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2017). Warto zauważyć, że do instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* i *Dignitas personae* odwołują się wielokrotnie dokumenty watykańskie powstałe w czasie pandemii (Commissione Vaticana COVID-19 e Pontificia Accademia per la Vita 2020; Kongregacja Nauki Wiary 2020).

Fundamentalne założenie przy podejmowaniu jakichkolwiek badań i eksperymentów z udziałem ludzi wymaga, aby były one ukierunkowane na promowanie ludzkiego dobra. Niemoralne będzie więc każde badanie, które sprzeciwia się prawdziwemu dobru osoby i traktuje człowieka czysto instrumentalnie. Nie tylko cele, ale także metody badań i stosowane środki muszą zawsze wyrażać poszanowanie godności każdej istoty ludzkiej, na każdym etapie jej rozwoju i w każdej fazie eksperymentu (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2017, 100; Jan Paweł II 2003, 590-591).

W badaniach należy przede wszystkim uwzględnić czynnik ryzyka, ponieważ każdy eksperyment ze swej natury wiąże się z ryzykiem. W fazie klinicznej eksperymentu na człowieku ryzyko to powinno być proporcjonalne do przewidywanych korzyści i gwarantować zachowanie integralności podmiotu, na którym dokonuje się eksperymentu. Gdyby proporcje ryzyka i przewidywanych korzyści uległy zachwianiu, stwarzając nieproporcjonalne niebezpieczeństwo dla uczestników eksperymentu, powinien on zostać wstrzymany (Sgreccia 2007, 782).

Kolejnym warunkiem etyczności eksperymentów jest uzyskanie dobrowolnej i świadomej zgody osób biorących udział w eksperymencie. Osoby takie powinny być szczegółowo poinformowane o sposobie przeprowadzenia eksperymentu, o zastosowanych procedurach kontrolnych, o przewidywanych korzyściach, o istniejącym ryzyku nieprzewidywalnych skutków ubocznych, o możliwości wycofania swojej zgody i przerwaniu eksperymentu (Leone 2007, 270-272).

Badania i eksperymenty na embrionach i płodach ludzkich winny być podporządkowane normom etycznym odnoszącym się do dziecka już narodzonego i każdego podmiotu ludzkiego (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2017, 106).

2. Problem metodologii i organizacji badań medycznych w trakcie pandemii

Wraz z rozwojem pandemii COVID-19 uwidoczniła się wielka presja na jak najszybsze wytworzenie leków i szczepionek przeciwko wirusowi. Dotychczasowe procedury i wytyczne okazały się niewystarczające, aby przyspieszyć prace nad szczepionką, której opracowanie w normalnych warunkach zajmuje kilka lub kilkanaście lat. Naukowcy, komisje etyczne oraz prawodawcy podjęli szereg kroków, aby zmodyfikować procesy badawcze tak, aby szczepionka pojawiła się w najkrótszym możliwym czasie. Światowa Organizacja Zdrowia wydała odpowiednie dokumenty, które normowały zasady prowadzonych badań w specyficznym kontekście ogólnoświatowej pandemii (World Health Organization 2020a; 2020b; 2020c). Należy zauważyć, iż tradycyjne procedury badawcze bywały wielokrotnie w czasie pandemii radykalnie modyfikowane. W celu przyspieszenia badań niektóre szczepionki były testowane z udziałem ludzi bez danych z badań przedklinicznych, co zwiększało ryzyko dla wolontariuszy biorących udział w badaniach. W testach niektórych szczepionek podjęto decyzję o kontrolowanym zarażeniu zdrowych osób wirusem – praktyka dyskutowana już wcześniej przy poszukiwaniu szczepionek przeciwko malarii, Eboli czy wirusowi Zika. Marcin Waligóra określa takie działania mianem „akceleratorów metodologicznych i organizacyjnych” (Waligóra 2020). Czy takie podejście do problemu jest uprawnione? Czy stan pandemii pozwala naukowcom, prawodawcom, społeczeństwu, aby przyspieszając badania, podejmowali ryzyko, że zostanie obniżona ich jakość, rzetelność, a tym samym może dojść do nadużyć związanych z wypuszczeniem na rynek produktu, który niesie złudną nadzieję w walce z chorobą? Opinie w tej kwestii są podzielone. Jedni przestrzegają przed zbyt pochopnym uproszczeniem wypracowanych dotychczas procedur, argumentując, iż kryzys związany z pandemią nie powinien być podstawą do obniżenia standardów naukowych (London i Kimmelman 2020). Inni wskazują na konieczność i zachęcają do prowadzenia badań o wyższym, niż zazwyczaj, dopuszczalnym ryzyku (Eyal, Lipsitch i Smith 2020; Plotkin i Caplan 2020; Shah i in. 2020). Marcin Waligóra stawia tezę, iż w szczególnych warunkach pandemii zmieniają się dwa kluczowe elementy etycznej oceny badań klinicznych poszukujących leków przeciw COVID-19: wartość społeczna badań klinicznych oraz sposób prowadzenia analizy ryzyka i korzyści tych badań. Akceptacja społeczna dla bardziej ryzykownych badań klinicznych nad szczepionką oraz lekami przeciw COVID-19 zwiększa się w czasie pandemii, co znajduje wyraz chociażby w dużej liczbie wolontariuszy zgadzających się na kontrolowane zarażenie wirusem w ramach testów nad szczepionką (Waligóra 2020).

3. Problem pochodzenia materiału biologicznego wykorzystywanego do produkcji szczepionki

W kilku prototypach szczepionek, które są w zaawansowanej fazie badań klinicznych na ludziach, wykorzystuje się materiał biologiczny pochodzący z komórek macierzystych abortowanych płodów ludzkich. Tak jest m.in. ze szczepionką opracowaną przez University of Oxford i koncern Astra Zeneca, której podawanie rozpoczęło się na początku 2021 r. w Wielkiej Brytanii. Podpisanie umowy z koncernem farmaceutycznym przez niektóre rządy (np. USA, Australii) na zakup tej szczepionki wzbudziło dyskusję nad etycznymi konsekwencjami takiego wyboru. Polityczne decyzje rządów sprowokowały debatę bioetyczną (Watt 2020) oraz skłoniły przedstawicieli Kościoła do zajęcia stanowiska w tej sprawie (Comensoli 2020; Fisher 2020; Commissione Vaticana COVID-19 e Pontificia Accademia per la Vita 2020; Kongregacja Nauki Wiary 2020; Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski 2020).

W liście do premiera Australii trzech biskupów (katolicki, prawosławny i anglikański) napisało, iż wykorzystanie komórek pochodzących z aborcji do produkcji szczepionki przeciw COVID-19 jest głęboko niemoralne (Davies, Fisher i Makarios 2020). Hierarchowie zauważają, iż choć dla niektórych nie stanowi to problemu etycznego, to dla wielu stwarza jednak poważny problem moralny, ponieważ zauważają bezpośrednią zależność między zakończeniem życia ludzkiego w drodze aborcji, poprzez hodowlę komórkową, aż do użycia linii komórkowych do produkcji szczepionki. Nawet jeśli komórki były rozmnażane przez lata w laboratorium, instytucji dalekiej od przeprowadzania aborcji, ta linia połączenia pozostaje. Biskupi zaapelowali do rządu, aby szczepionka opracowana przy wykorzystaniu komórek pochodzących z abortowanych płodów nie była obowiązkowa oraz aby władze nie wywierały presji na Australijczyków, aby stosowali szczepionkę budzącą poważne zastrzeżenia natury etycznej, jeśli jest to sprzeczne z ich przekonaniami religijnymi lub moralnymi. Wezwali rządzących, aby zadbali o udostępnienie niekontrowersyjnej etycznie szczepionki alternatywnej, gdy zostanie ona opracowana.

Problem wykorzystania materiału biologicznego pochodzącego z niegodziwego źródła był już wcześniej przedmiotem analiz wielu bioetyków (Sanders, Giudice i Raffin 1993; Shorr 1994; Pruss 2004; 2006; Wong 2006; Orłowski 2011; McKenna 2018). Został również podjęty w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Dignitas personae*: „Do badań naukowych oraz do produkcji szczepionek lub innych produktów bywają niekiedy wykorzystywane linie komórkowe, powstałe w wyniku niegodziwego zabiegu, wymierzonego przeciwko ludzkiemu życiu lub fizycznej integralności bytu ludzkiego. Związek z niesprawiedliwym działaniem może być bezpośredni lub pośredni. Wszystko to rodzi różnorakie problemy natury etycznej, związane ze współdziałaniem w zło i zgorśzeniem” (Kongregacja

Nauki Wiary 2008, 34). Dokument precyzuje, iż należy rozróżnić sytuację, kiedy naukowcy stosują materiał biologiczny z niegodziwego źródła, który został wyprodukowany poza ich ośrodkiem badawczym lub jest dostępny w sprzedaży. Istnieje również zróżnicowana odpowiedzialność tych, którzy korzystają ze szczepionek wyprodukowanych przy użyciu linii komórkowych niegodziwego pochodzenia. Ważne racje w niektórych przypadkach mogłyby po części usprawiedliwić moralnie wykorzystanie materiału biologicznego pochodzącego z niegodziwego źródła, jak na przykład zagrożenie życia dziecka może upoważnić rodziców do zastosowania takiej szczepionki. Pozostaje jednak zawsze moralny obowiązek, by wyrazić swój sprzeciw i zażądać od osób odpowiedzialnych za systemy opieki zdrowotnej, by dostępne były alternatywne rodzaje szczepionek (Kongregacja Nauki Wiary 2008, 35; Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski 2020, 17).

W przypadku badań nad szczepionką przeciw COVID-19 koncernu Astra Zeneca należy zauważyć, że materiał biologiczny wykorzystany do produkcji preparatu nie pochodzi z aborcji wykonanej specjalnie do tego celu i w ostatnim czasie, lecz szczepionka ta opracowywana jest na hodowlach komórkowych z abortowanych płodów ludzkich sprzed prawie 50 lat. Chodzi tu o linię komórkową HEK-293, pochodzącą z ludzkich embrionalnych komórek nerki pobranej z abortowanego płodu żeńskiego, wytworzoną w 1973 r., obecnie wykorzystywaną szeroko w przemyśle biotechnologicznym, m.in. w pracach nad szczepionkami (Wong 2006, 473-477; Orłowski 2011, 81-82).

W 2005 r. Papieska Akademia Życia zajęła stanowisko w tej sprawie: „stosowanie szczepionek, których produkcja wiąże się z przerywaniem ciąży, jest co najmniej pośrednią, odległą, bierną współpracą materialną z aborcją i bezpośrednio, bierną współpracą materialną w zakresie ich sprzedaży. W odniesieniu do chorób, przeciwko którym nie ma dostępnych alternatywnych szczepionek, które byłyby akceptowalne etycznie, słuszne jest powstrzymanie się od ich stosowania, jeśli można to zrobić bez powodowania, że dzieci, a pośrednio cała populacja, zostaną narażone na znaczące ryzyko dla zdrowia. Jeśli jednak takie poważne zagrożenie dla zdrowia istnieje, szczepionki stwarzające problemy etyczne mogą być również stosowane tymczasowo. Na gruncie moralnym uzasadnieniem takiej decyzji jest fakt, że nie ma obowiązku unikania biernej współpracy materialnej w przypadku poważnych niedogodności. Ponadto znajdujemy w takim przypadku proporcjonalny powód, aby zaakceptować stosowanie tych szczepionek w obliczu niebezpieczeństwa sprzyjania rozprzestrzenianiu się czynnika chorobotwórczego ze względu na brak szczepień dzieci” (Pontificia Accademia per la Vita 2005).

W 2017 r. Papieska Akademia Życia wydała stanowisko w kwestii obowiązkowych szczepień (chodziło o obowiązkowe szczepienia przeciwko różyczce, śwince, odrze, ospie i wirusowemu zapaleniu wątroby typu A). Dokument przypomina, iż w przeszłości niektóre szczepionki mogły być przygotowywane z ko-

mórek pochodzących z abortowanych ludzkich płodów, lecz obecnie używane do badań linie komórkowe są bardzo odległe (w czasie) od przeprowadzonych aborcji. Nie zachodzi więc bezpośredni związek między tymi działaniami, który implikowałby jednoznacznie negatywną etycznie ocenę ich użycia. Biorąc pod uwagę aspekt społeczny i moralny obowiązek zapewnienia szczepień ze względu na ochronę życia osób i całych społeczności (szczególnie osób najbardziej narażonych na konsekwencje zarażenia), Akademia stoi na stanowisku, iż można stosować wszystkie szczepionki, które są zalecane i obowiązkowe, mając moralną pewność sumienia, że użycie tych szczepionek nie oznacza bezpośredniego współdziałania z czynem aborcji. Pomimo tego, że wciąż aktualne pozostaje wezwanie, aby żadna ze szczepionek nie miała żadnego związku z działaniem aborcyjnym, Papięska Akademia Życia potwierdza, że szczepienia są wyrazem moralnej odpowiedzialności za życie i zdrowie dzieci, jak i całej populacji (Pontificia Accademia per la Vita 2017).

W podobnym tonie wypowiedziała się Kongregacja Nauki Wiary pod koniec 2020 r. w odniesieniu do szczepionek przeciwko COVID-19, które opracowano na podstawie linii komórkowych z tkanek pobranych z płodów poddanych wymuszonej aborcji: „gdy nie są dostępne takie szczepionki przeciwko COVID-19, które nie budzą zastrzeżeń etycznych (na przykład w krajach, w których lekarzom i pacjentom nie są udostępniane szczepionki wolne od problemów etycznych lub w których dystrybucja jest trudniejsza ze względu na szczególne warunki przechowywania i transportu lub też gdy różne typy szczepionek są wprawdzie rozprowadzane w tym samym kraju, ale służby ochrony zdrowia nie pozwalają obywatelom wybierać szczepionki do zaszczepienia) jest moralnie dopuszczalne stosowanie szczepionek przeciwko COVID-19, które wykorzystały linie komórkowe z abortowanych płodów w procesie badawczym i produkcyjnym” (Kongregacja Nauki Wiary 2020, 2).

W świetle powyższych analiz podobną ocenę moralną należy zastosować do możliwej w przyszłości sytuacji, kiedy to na rynku (w danym państwie) będzie dostępna jedynie szczepionka, która została wyprodukowana przy użyciu komórek pochodzących z abortowanego przed wielu laty płodu ludzkiego. Jej użycie jest etycznie uzasadnione, jeśli w danym momencie nie będzie dostępnej na rynku alternatywnej szczepionki. Należy jednak wziąć pod uwagę sprzeciw osób, które nie będą chciały skorzystać ze szczepień, powołując się na sprzeciw własnego sumienia. Państwo w takiej sytuacji nie powinno zmuszać do poddania się szczepieniu oraz nie powinno w żaden sposób dyskryminować albo zastraszać osób, które nie skorzystają ze szczepień. Konsekwentnie, gdy zostanie wyprodukowana szczepionka, która nie będzie wzbudzać żadnych problemów moralnych, powinna przez system państwowy zostać dopuszczona jako alternatywa dla szczepionki, która wzbudza u wielu sprzeciw sumienia.

4. Problem kontrolowanego zakażenia wirusem ochotników eksperymentu

Kolejny problem etyczny, związany również z próbami przyspieszenia prac nad opracowaniem skutecznej szczepionki, to problem kontrolowanego zakażenia wirusem zdrowych ochotników eksperymentu. Badania kontrolowanych zakażeń ludzi (*controlled human infection studies* – CHI) obejmują celowe wystawianie uczestników badań na działanie mikroorganizmów i / lub ich w ten sposób zarażanie. Nad zasadnością takiej procedury oraz szczegółowymi kryteriami, które miałyby regulować prowadzenie takich eksperymentów, debatowali naukowcy i bioetycy przy okazji poszukiwania szczepionek przeciwko malarii, Eboli czy wirusowi Zika (Gopichandran 2018; Rose 2018; Roestenberg i in. 2018; Matuschewski i Borrmann 2019; Jamrozik i Selgelid 2020), a w czasie pandemii koronawirusa debata ta nabrała nowej intensywności (Shah i in. 2020). Historyczne doświadczenia związane z przymusowym uczestnictwem różnych grup osób w eksperymentach medycznych nakazują dużą ostrożność w ocenie dobrowolnego uczestnictwa zgłaszających się do tego typu badań. Oprócz niedozwolonych eksperymentów medycznych wykonywanych w okresie międzywojennym w Turcji i w Stanach Zjednoczonych, potem w czasie II wojny światowej na więźniach hitlerowskich obozów koncentracyjnych, już na początku XX wieku stosowano eksperymenty polegające na zarażaniu wirusem specyficznych grup „ochotników”, jakimi byli więźniowie, a wśród nich skazani na śmierć (Bogusz 1984, 166-168; 1985, 78; Rejnat 1997, 138-141). Poważne wątpliwości budziła ich rzekomo dobrowolna zgoda, szczególnie w wypadku osób skazanych na śmierć, którym obiecywano uniknięcie kary pod warunkiem zgłoszenia się na ochotnika do eksperymentu. Doświadczenia te skłoniły w 1964 r. Światowe Towarzystwo Medyczne do ogłoszenia tzw. *Deklaracji helsińskiej*, czyli zbioru zasad dotyczących prowadzenia badań klinicznych na człowieku. Deklaracja ta została połączona w 1975 r. z *Kodeksem norymberskim* i w ciągu następnych lat ulegała zmianom redakcyjnym. Obecnie obowiązująca wersja z 2013 r. (World Medical Association 2013) w punktach 19-20 mówi o osobach i grupach szczególnie narażonych na wykorzystanie podczas eksperymentów medycznych, którym należy zapewnić specjalnie zaplanowaną ochronę. W punktach 25-32 *Deklaracja* podejmuje temat świadomej zgody ochotnika eksperymentu. Należy zauważyć ostrzeżenie zawarte w *Nowej Karcie Pracowników Służby Zdrowia*, aby w doświadczeniach klinicznych zwrócić szczególną uwagę na udział osób, które mogą być wrażliwe, bezbronni i podatne na wykorzystanie z racji zależności (np. studenci, więźniowie, wojskowi), niepewnej sytuacji społecznej i ubóstwa (bezdomni, bezrobotni, imigranci) albo niskiego poziomu kulturalnego, co sprawia trudności w uzyskaniu od nich świadomej zgody (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2017, 107). Czy wolontariusze z tych grup rekrutujący się do udziału w eksperymencie są rzeczy-

wiecie ochotnikami, którzy podejmują osobiście wolną decyzję, czy może pewne okoliczności zewnętrzne wymuszają taką zgodę na udział w badaniach?

Zwolennicy kontrolowanego zakażenia wirusem (CHI) osób zdrowych przekonują, iż w niektórych sytuacjach (np. pandemii) istnieją szczególnie mocne argumenty przemawiające za prowadzeniem takich badań w celu opracowania szczepionki. Zauważają jednak, że nie zwalnia to z zachowania szczególnej uwagi w kwestiach etycznych związanych z projektowaniem i prowadzeniem takich eksperymentów. Są nimi: potencjalne bezpośrednie korzyści dla uczestników; ryzyko związane z eksperymentalnymi badaniami dla wolontariuszy i osób trzecich; kwestia świadomej zgody; problem zapłaty (zwrócenia kosztów) dla uczestników badań; zaangażowanie społeczeństwa. Istnieje więc z jednej strony silne etyczne uzasadnienie przeprowadzenia dobrze zaprojektowanych badań kontrolowanego zakażenia ludzi wirusem, lecz z drugiej strony wymaga to szczególnie starannego rozważenia niektórych kwestii etycznych (Jamrozik i Selgelid 2020, 797-798). CHI mogą przyspieszyć opracowywanie nowych szczepionek i terapii. Na ich korzyść przemawia to, iż badania takie są znacznie krótsze i tańsze niż tradycyjne sposoby badań nad wynalezieniem szczepionek (Roestenberg, Kamerling i de Visser 2018b; Sauerwein, Roestenberg i Moorthy 2011). Znacznie mniejszej liczbie osób trzeba podać także szczepionkę eksperymentalną (która w tradycyjnym sposobie przeprowadzania badań też może okazać się niebezpieczna lub nieskuteczna). CHI mogą również zapewnić unikalny wgląd w interakcję między organizmem a patogenem (Roestenberg i in. 2018a). Dla wielu bioetyków badania takie co do zasady są etycznie akceptowalne, jeśli tylko spełnione zostaną podstawowe kryteria etyczne odnoszące się do badań klinicznych (Hope i McMillan 2004; Bambery i in. 2016).

Z perspektywy katolickiej celowe wystawianie uczestników badań na działanie mikroorganizmów lub ich kontrolowane zakażenie w celu opracowania szczepionki w czasie pandemii można uzasadnić, odwołując się do zasady miłości i solidarności. Życie fizyczne jest dobrem podstawowym, warunkującym wszystkie pozostałe, nie wyczerpuje jednak wartości osoby i nie jest najwyższym dobrem. Istnieją dobra wyższe, ze względu na które może być słuszne, a w niektórych przypadkach konieczne, narażenie się na niebezpieczeństwo jego utraty (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2017, 89). Człowiek w perspektywie ewangelicznej realizuje się jako dar z siebie dla innych. Oczywiście, nie może on dysponować arbitralnie swoim ciałem i zdrowiem swojego organizmu, ale może z mądrością i roztropnością poszukiwać takiej realizacji woli Bożej w swoim życiu, która jest gotowa ponieść ryzyko choroby, a nawet śmierci, dla dobra innych (Faggioni 2004, 180-181). Musi być to jednak w pełni wolna i świadoma decyzja osoby zgłaszającej się do takiego eksperymentu, w żaden sposób niewymuszona przez innych, motywowana jedynie miłością, wykluczająca chęć zarobku lub wzbogacenia się na uczestnictwie w badaniach.

5. Problemy etyczne związane z dostępnością i zastosowaniem szczepionki

Wraz z pojawieniem się szczepionki na rynku pojawiają się kolejne problemy etyczne, na które trzeba zwrócić uwagę. Wcześniej w artykule zasygnalizowano problem wykorzystania materiału z niegodziwego źródła przy opracowywaniu szczepionki. W momencie, w którym będzie ona dostępna w ramach powszechnych szczepień, pojawia się problem, czy taka szczepionka może być obowiązkowa? Czy państwo może zmuszać obywateli do przyjęcia szczepionki, która budzi sprzeciw ich sumienia? Wydaje się zasadne, aby obywatele mieli w takim przypadku możliwość skorzystania z wyboru, który w żaden sposób nie będzie skutkował na ich niekorzyść (w życiu zawodowym i społecznym, np. w miejscu pracy, w korzystaniu z pomocy medycznej itp.). Powinno dążyć się do tego, aby na rynku były dostępne inne preparaty, które nie budzą wątpliwości etycznych oraz aby każda osoba miała prawo wybrać taką wersję szczepionki, która nie budzi w niej sprzeciwu sumienia.

Kolejnym problemem, z którym trzeba będzie się zmierzyć, to kwestia dystrybucji i dostępności szczepionki (por. Commissione Vaticana COVID-19 e Pontificia Accademia per la Vita 2020, 10-12). Zatwierdzony preparat nie będzie od razu dostępny dla wszystkich chętnych, powstaje więc problem ustalenia ścisłych kryteriów, według których będzie on aplikowany poszczególnym osobom. Należy wziąć tu pod uwagę grupy szczególnego ryzyka, które w pierwszej kolejności powinny zostać poddane szczepieniom (pracownicy służby zdrowia, osoby chore i o zmniejszonej odporności, osoby starsze, opiekujący się chorymi i seniorami itp.).

W szerszej perspektywie społecznej, międzynarodowej należy dostrzec problem dostępności szczepionek dla ludzi najuboższych, wykluczonych, dla państw Trzeciego Świata. Zwracał na to wielokrotnie uwagę papież Franciszek. Ojciec święty stoi na stanowisku, iż szczepionka nie może być jedynie własnością kraju ani laboratorium, które ją stworzy. Powinna ona przyczyniać się do dobra wspólnego na całym świecie i stanowić „dziedzictwo całej ludzkości”. Podczas jednej ze środowych audiencji (19.08.2020) przypomniał o opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, także w kontekście opracowywania szczepionki na COVID-19: „Opcja preferencyjna na rzecz ubogich, ten wymóg etyczno-społeczny, który wynika z miłości Boga (por. LS 158) [Encyklika *Laudato si* – M.S.], daje nam impuls, by pomyśleć i zaplanować gospodarkę, w której osoby, a zwłaszcza najubożsi, byłiby w centrum. Zachęca nas również do zaprojektowania lekarstwa na wirus, dając pierwszeństwo tym, którzy najbardziej go potrzebują. Smutne byłoby, jeśli w dostępie do szczepionki na COVID-19 pierwszeństwo mieli najbogatsi! Smutne byłoby, jeśli taka szczepionka stałaby się własnością takiego czy innego państwa, gdyby nie była powszechna, dla wszystkich” (Franciszek 2020a). W Bożonarodzeniowym Orędziu *Urbi et Orbi* papież zaapelował do przywódców

państw, przedsiębiorców, organizacji międzynarodowych, aby promowali współpracę, a nie konkurencję w kwestii szczepień. Franciszek upomniał się o szczepionki dla wszystkich, zwłaszcza dla najsłabszych i potrzebujących w różnych częściach świata (Franciszek 2020d). Istnieje zatem „imperatyw moralny dla przemysłu farmaceutycznego, rządów i organizacji międzynarodowych zapewnienia, aby szczepionki, które są skuteczne i bezpieczne z medycznego punktu widzenia, a także etycznie akceptowalne, były dostępne także dla krajów najbiedniejszych, i to w taki sposób, który dla nich nie będzie uciążliwy. W przeciwnym razie brak dostępu do szczepionek, stałyby się kolejnym motywem dyskryminacji i niesprawiedliwości, który skazuje kraje biedne na trwanie w ubóstwie sanitarnym, ekonomicznym i społecznym” (Kongregacja Nauki Wiary 2020, 6).

Dostęp do szczepionki powinien być powszechny, a obecny kryzys wymaga współpracy międzynarodowej na szeroką skalę. Państwa bogatsze, dysponujące środkami finansowymi i medycznymi, powinny pomóc (w myśl zasady pomocniczości) państwom uboższym, aby miały one dostęp do szczepień w czasie pandemii.

Zakończenie

Przeгляд problematyki etycznej związanej z przygotowywaniem szczepionki na COVID-19, prowadzeniem badań klinicznych na ludziach, jak również z fazą szczepień w czasie pandemii, pokazuje, że jest to temat bardzo złożony i wymagający interdyscyplinarnego podejścia. Na różnych etapach badań pojawiają się bowiem zagadnienia, które dotyczą wielu różnych kwestii – poczynając od materiału biologicznego wykorzystywanego w przygotowaniu szczepionki, samej metodologii i organizacji prowadzenia badań w czasie pandemii oraz kwestie, które ujawniają się w momencie dostępności szczepionki na rynku, jak chociażby problem dystrybucji preparatu, zasady ustalenia pierwszeństwa szczepień dla grup szczególnie narażonych. Nie można pominąć ważnej kwestii interesów różnych firm i państw, które zainwestowały w badania nad wynalezieniem szczepionki. W kontekście globalnej pandemii kwestie finansowe nie mogą jednak stanowić przeszkody w dostępności przyszłej szczepionki dla ubogich ludzi, dla ubogich państw. Pandemia ma wymiar ogólnoswiatowy, sytuacja wymaga więc, aby antidotum, którego poszukują sztaby naukowców, miało także zasięg światowy. Jak pisał papież Franciszek w encyklice *Fratelli tutti*: „Pamiętajmy, że nikt nie ocala się sam, że można się ocalić tylko razem” (Franciszek 2020, 32).

W świetle przeprowadzonych analiz należy stwierdzić, iż temat szczepień z moralnego punktu widzenia został pogłębiony w oficjalnych dokumentach Kościoła, które ukazały się w czasie pandemii. Urząd Nauczycielski Kościoła podjął problematykę szczepień i wyjaśniał moralne kwestie z tym związane w szerokiej perspektywie etycznej (problem pochodzenia materiału biologicznego wykorzy-

stanego do produkcji szczepionek, problemy etyczne związane z dostępnością i zastosowaniem szczepionek, solidarność i współpraca międzynarodowa przy opracowywaniu i dystrybucji szczepionek). Refleksja teologiczna mniej miejsca poświęciła zagadnieniom metodologii i organizacji badań medycznych, które były źródłem sporów i debaty bioetycznej, szczególnie w początkowej fazie pandemii, gdy wytworzone w ekspresowym tempie szczepionki wchodziły do użycia. Warto również pogłębić od strony teologiczno-moralnej temat kontrolowanego zakażenia wirusem ochotników eksperymentu, który to proceder był szeroko stosowany w fazie klinicznej opracowywania szczepionek przeciw COVID-19.

Przeprowadzone analizy ukazują, iż pojawienie się na rynku finalnego produktu medycznego, jakim jest szczepionka, nie zawsze będzie wolne od dylematów moralnych związanych z jego użyciem. Pozostaje mieć nadzieję, że zarówno w pracach nad szczepionką przeciw COVID-19, jak również w przyszłych pracach nad innymi szczepionkami, zachowane zostaną najwyższe standardy etyczne, dzięki którym szczepienia nie będą budzić problemów natury moralnej u osób, które będą się im poddawać.

ETHICAL DIMENSION OF RESEARCH AIMED AT DEVELOPMENT AND APPLICATION OF COVID-19 VACCINE

SUMMARY

The recent pandemics unleashed by SARS-CoV-2 has given rise to a COVID-19 vaccine race and once again raised moral questions that are valid with every research and study carried out to find a vaccine for infectious diseases from which we still lack protection. This Article presents ethical problems related to the process of developing the vaccine at the research and development stage as well as ethical issues concerning distribution and availability of the vaccine once it is available on the market. International documents, i.a. of the World Health Organization and the Church as well as the discussion taking place in bioethical circles indicate that the topic is of crucial importance and should not be overlooked at the stage of research and development for a new vaccine. The paper outlines the most important ethical issues related to it: risk proportionality, informed consent to participate in an experiment, the use of biological material of illicit origin, the question of methodology and organization of medical research during pandemics, the issue of controlled infection of volunteers with the virus, ethical and social dilemmas related to availability and use of the vaccine, especially for the poor – people and countries. An overview of ethical concerns related to development of COVID-19 vaccine, human clinical trials and the vaccination phase during pandemics illustrate the complexity of this issue and its need for an interdisciplinary approach.

Keywords: COVID-19, pandemic, vaccine, medical experiments, the ethics of medical research

Słowa kluczowe: COVID-19, pandemia, szczepionka, eksperymenty medyczne, etyka badań medycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Bambery, Ben i in. 2016. Ethical criteria for human challenge studies in infectious diseases. *Public Health Ethics*, 9 (1), 92-103. DOI: 10.1093/phe/phv026.
- Bogusz, Józef. 1984. Etyczne granice eksperymentu klinicznego. *Studia Philosophiae Christianae*, 20 (2), 165-177.
- Bogusz, Józef. 1985. Zasady deontologiczne związane z postęпами wiedzy lekarskiej. W: *Etyka i deontologia lekarska*, red. Tadeusz Kielanowski, 77-116. Warszawa: PZWL.
- Comensoli, Peter A. 2020. *A Letter to the Faithful Regarding Development of a COVID-19 Vaccine*. Dostęp: 27.10.2020. <https://mediablog.catholic.org.au/a-letter-to-the-faithful-regarding-development-of-a-covid-19-vaccine/#more-8597>.
- Commissione Vaticana COVID-19 e Pontificia Accademia per la Vita. 2020. *Vaccino per tutti. 20 punti per un mondo più giusto e sano*. Dostęp: 28.12.2020. http://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/news/Vaccine%20IT%20EN%20ES%20-%20Paper%20DSSUI-PAV_dec%202020.pdf.
- Davies, Glenn N. i Anthony Fisher i Makarios. 2020. *Call for "ethically uncontroversial" COVID vaccine*. Dostęp: 15.11.2020. <https://sydneyanglicans.net/news/call-for-ethically-uncontroversial-covid-vaccine/50486>.
- Eyal, Nir i Marc Lipsitch i Peter G. Smith. 2020. Human Challenge Studies to Accelerate Coronavirus Vaccine Licensure. *Journal of Infectious Diseases*, 221 (11), 1752-1756. DOI: 10.1093/infdis/jiaa152.
- Faggioni, Maurizio P. 2004. *La vita nelle nostre mani. Manuale di Bioetica teologica*. Torino: Edizioni Camilliane.
- Fisher, Anthony. 2020. *Let's not create an ethical dilemma*. Dostęp: 27.10.2020. <https://www.catholicweekly.com.au/archbishop-fisher-op-lets-not-create-an-ethical-dilemma/>.
- Franciszek. 2020a. *Catechesi – "Guarire il mondo": 3. L'opzione preferenziale per i poveri e la virtù della carità*. Dostęp: 27.10.2020. http://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200819_udienza-generale.html.
- Franciszek. 2020b. *Discorso ai membri della Fondazione "Banco Farmaceutico"*. Dostęp: 27.10.2020. http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/september/documents/papa-francesco_20200919_banco-farmaceutico.html.
- Franciszek. 2020c. *Encyklika „Fratelli tutti”*.
- Franciszek. 2020d. *Messaggio Urbi et Orbi*. Dostęp: 28.12.2020. http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/urbi/documents/papa-francesco_20201225_urbi-et-orbi-natale.html.
- Gopichandran, Vijayaprasad. 2018. Controlled human infection models for vaccine development: Zika virus debate. *Indian Journal of Medical Ethics*, 3 (1), 51-55. DOI: 10.20529/IJME.2017.093.
- Hope, Tony i John McMillan. 2004. Challenge studies of human volunteers: Ethical issues. *Journal of Medical Ethics*, 30 (1), 110-116. DOI: 10.1136/jme.2003.004440.
- Jamrozik, Euzebiusz i Michael J. Selgelid. 2020. Ethical issues surrounding controlled human infection challenge studies in endemic low-and middle-income countries. *Bioethics*, 34 (8), 797-808. DOI:10.1111/bioe.12802.

- Jan Paweł II. 2003. Ad sodales Academiae pro vita. *Acta Apostolicae Sedis*, 95 (9), 589-592.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1987. *Instrukcja „Donum vitae”*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2008. *Instrukcja „Dignitas personae”*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2020. *Nota na temat moralnej oceny stosowania niektórych szczepionek przeciw COVID-19*. Dostęp: 22.12.2020. <https://episkopat.pl/kongregacja-nauki-wiary-opublikowala-dokument-nt-szczepionek-przeciwno-covid-19/>.
- Leone, Salvino. 2007. *Nuovo manuale di bioetica*. Roma: Città Nuova.
- London, Alex i Jonathan Kimmelman. 2020. Against pandemic research exceptionalism. *Science*, 368 (6490), 476-477. DOI: 10.1126/science.abc1731.
- Matuschewski, Kai i Steffen Borrmann. 2019. Controlled Human Malaria Infection (CHMI) Studies: Over 100 Years of Experience with Parasite Injections. *Methods in molecular biology (Clifton, N.J.)*, 2013, 91-101. DOI: 10.1007/978-1-4939-9550-9_7
- McKenna, Kyle Christopher. 2018. Use of Aborted Fetal Tissue in Vaccines and Medical Research Obscures the Value of All Human Life. *Linacre Quarterly*, 85 (11), 13-17. DOI: 10.1177/0024363918761715.
- Międzynarodowa Rada Harmonizacji Wymagań Technicznych Dla Rejestracji Produktów Leczniczych Stosowanych u Ludzi. 2016. *Zasady dobrej praktyki klinicznej E6 (R2)*. Dostęp: 15.11.2020. https://www.gcppl.org.pl/Portals/2/advertisings/ICH_GCP_E6_R2_wersja_polska_FINAL.pdf
- Orłowski, Tomasz. 2011. Szczepionki produkowane na liniach komórkowych pochodzenia płodowego – problemy etyczne. *Studia Redemptorystowskie*, 9 (1), 75-90.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. 2017. *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*.
- Plotkin, Stanley A. i Arthur Caplan. 2020. Extraordinary diseases require extraordinary solutions. *Vaccine*, 38 (24), 3987-3988. DOI: 10.1016/j.vaccine.2020.04.039.
- Pontificia Accademia per la Vita. 2005. *Riflessioni morali circa i vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti*. Dostęp: 27.10.2020. <https://www.amicidilazzaro.it/index.php/riflessioni-morali-circa-i-vaccini-preparati-a-partire-da-cellule-provenienti-da-feti-umani-abortiti/>.
- Pontificia Accademia per la Vita, Ufficio Nazionale per la Pastorale della Salute (CEI), Associazione Medici Cattolici Italiani. 2017. *Nota circol'uso dei vaccini*. Dostęp: 27.10.2020. <http://www.academyforlife.va/content/pav/it/the-academy/activity-academy/note-vaccini.html>.
- Pontificia Accademia per la Vita. 2020a. *Pandemia e fraternità universale*. Dostęp: 27.10.2020. http://www.academyforlife.va/content/dam/pav/documenti%20pdf/2020/Nota%20Covid19/Nota%20su%20emergenza%20Covid-19_ITA_.pdf.
- Pontificia Accademia per la Vita. 2020b. *L'humana communitas nell'era della pandemia: riflessioni inattuali sulla rinascita della vita*. Dostęp: 27.10.2020. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20200722_humanacomunitas-erapandemia_it.html.
- Pruss, Alexander. 2004. Cooperation with past evil and use of cell-lines derived from aborted fetuses. *Linacre Quarterly*, 71 (4), 335-350. DOI: 10.1080/20508549.2004.11877730.
- Pruss, Alexander. 2006. Complicity, fetal tissue, and vaccines. *National Catholic Bioethics Quarterly*, 6 (3), 461-470. DOI: 10.5840/ncbq20066330.
- Rejnat, Eugeniusz. 1997. Etyczne dylematy eksperymentów medycznych. *Mazowieckie Studia Humanistyczne*, 3 (2), 133-146.
- Roestenberg, Meta i in. 2018a. Experimental infection of human volunteers. *Lancet Infectious Diseases*, 18 (10), e312-e322. DOI: 10.1016/S1473-3099(18)30177-4.
- Roestenberg, Meta i Ingrid M.C. Kamerling i Saco J. de Visser. 2018b. Controlled human infections as a tool to reduce uncertainty in clinical vaccine development. *Frontiers in Medicine*, 5, Artykuł 297, 1-8. DOI: 10.3389/fmed.2018.00297.

- Rose, Anurandha. 2018. The ethics of volunteer selection and compensation in Controlled Human Infection Models in India. *Indian Journal of Medical Ethics*, 3 (4), 285-289. DOI:10.20529/IJME.2018.084.
- Sanders, Lee M. i Linda Giudice i Thomas A. Raffin. 1993. Ethics of Fetal Tissue Transplantation. *Western Journal of Medicine*, 159 (3), 400-407.
- Sauerwein, Robert W. i Meta Roestenberg i Vasee S. Moorthy. 2011. Experimental human challenge infections can accelerate clinical malaria vaccine development. *Nature reviews. Immunology*, 11 (1), 57-64. DOI: 10.1038/nri2902.
- Sgreccia, Elio. 2007. *Manuale di bioetica. Volume 1. Fondamenti ed etica biomedica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Shah, Seema K. i in. 2020. Ethics of controlled human infection to address COVID-19. *Science*, 368 (6493), 832-834. DOI: 10.1126/science.abc1076.
- Shorr, Andrew F. 1994. Abortion and fetal tissue research: some ethical concerns. *Fetal Diagnosis and Therapy*, 9 (3), 196-203. DOI: 10.1159/000263931.
- Waligóra, Marcin. 2020. Etyka badań klinicznych podczas pandemii COVID-19. *Filozofia w praktyce*, 6, Artykuł 8, 1-4. Dostęp: 27.10.2020. <https://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/fwp/article/view/1623/1416>.
- Watt, Helen. 2020. *COVID-19 vaccines and the use of foetal cells*. Dostęp: 27.10.2020. <http://www.bioethics.org.uk/images/user/covidbriefing2.pdf>.
- Wong, Alvin. 2006. The Ethics of HEK 293. *National Catholic Bioethics Quarterly*, 6 (3), 473-495. DOI: 10.5840/ncbq20066331.
- World Health Organization. 2000. *Operational Guidelines for Ethics Committees that Review Biomedical Research*. Dostęp: 15.11.2020. <https://www.who.int/tdr/publications/documents/ethics.pdf>
- World Health Organization. 2020a. *Key criteria for the ethical acceptability of COVID-19 human challenge studies*. Dostęp: 27.10.2020. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/331976/WHO-2019-nCoV-Ethics_criteria-2020.1-eng.pdf?ua=1.
- World Health Organization. 2020b. *Ethical standards for research during public health emergencies: Distilling existing guidance to support COVID-19 R&D*. Dostęp: 27.10.2020. <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/331507/WHO-RFH-20.1-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y&ua=1>.
- World Health Organization. 2020c. *Guidance for research ethics committees for rapid review of research during public health emergencies*. Dostęp: 27.10.2020. <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/332206/9789240006218-eng.pdf?ua=1>.
- World Medical Association. 2013. *World Medical Association Declaration of Helsinki Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects*. *Journal of the American Medical Association*, 310 (20), 2191-2194. DOI: 10.1001/jama.2013.281053.
- Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski. 2020. *Stanowisko dotyczące szczepionek*. Dostęp: 28.12.2020. <https://episkopat.pl/zespol-ekspertow-ds-bioetycznych-keps-szczepionek-przeciwno-covid-19/>.

Marcin Szczodry – kapłan, doktor, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego. Prowadzi badania w zakresie teologii moralnej i bioetyki. e-mail: marcin.szczodry@usz.edu.pl

Teologia i Moralność, volumen 16(2021), numer 2(30)

doi: 10.14746/TIM.2021.30.2.13

ORCID: 0000-0002-0035-8964

ORCID: 0000-0002-0490-2023

ORCID: 0000-0002-2587-7330

JUSTYNA STĘPKOWSKA

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

ANNA KRÓLAK

Warsaw

KATARZYNA STĘPKOWSKA

Psychology Practice, Warsaw

Professionalization of non-medical support of women in perinatal period: the significance of the doula profession

Background

A doula (gr. “*a woman who serves*”) is a person trained to provide the woman and her family with emotional, physical, and informative support during pregnancy, labor, and just after childbirth. A doula does not perform any medical tasks (checking the labor progress, taking blood pressure, etc.).

In Poland, the doula profession is understood as a non-medical birth assistant that supports a woman in labor by providing continuous care before, during, or after childbirth, has been registered and regulated by the government (on January 2015 doula profession was officially added to the national list of occupations).¹

¹ Regulation of the Minister of Labor and Social Policy 7.08.2014 The Classification of Professions and Specialties for the needs of the labor market and the scope of application (Dz.U. 2014, item 1145 as amended).

On the Vortal of Public Employment Services under code number 532906, the doula profession, according to the Classification of Occupations and Specialties, was referred to as an “Assistant to a woman during pregnancy and childbirth (doula)”. The synthesis indicated that doula: “gives a woman during pregnancy and childbirth emotional support that creates a sense of security. She prepares and helps the woman in labor to consume fluids. She massages the woman in labor. She works closely with the person who takes care of the woman during childbirth (midwife, doctor)”.²

According to the cited description of the profession, the professional tasks of a doula include in particular: “emotional support of a woman before childbirth; accompanying a woman during childbirth; deepening the relationship with the child’s father during family delivery, massaging the woman in labor under the guidance of the person taking care of the woman in labor; cooperation with medical staff while the woman is in the maternity ward; assisting the mother in caring for the newborn at home; compliance with safety rules; keeping documentation of the support offered; care for professional development; adherence to the doula standard.”³

In some countries, the tasks of doulas are broader and may include support for highly specialized procedures, i.e., doulas can be helpful in the operating room to facilitate evidence-based practices such as skin-to-skin contact for patients and newborns during cesarean birth (DeSarro and Lanning 2021, 48-56; Lanning et al. 2019, 112-117). Some new tasks of doulas in the care of women with disabilities or chronic diseases are also emphasized to advocate for better pregnancy and birth outcomes (Horton and Hall 2020, 188-196).

Acquaye et al. also indicate doulas’ tasks in supporting breastfeeding. Doulas can offer support that encourages breastfeeding initiation in the hospital and later in home settings (Acquaye and Spatz 2021, 29-47; Hans and Edwards and Zhang 2018, 105-113).

Doula’s support may include culturally conditioned practices that the birthing woman wants to incorporate in the birthing experience (Cidro et al. 2021, 1-11). It may be significant in the conditions of multiculturalism – a unique doula role in supporting foreign-born women (Ström and Söderman and Johansson 2021, 1-5). Studies confirm that doula support improves migrant women’s well-being during labor and birth and increases the possibilities for midwives and obstetricians to provide excellent and safe care (Byrskog and Small and Schytt 2020, 1-12; Schytt

² https://psz.praca.gov.pl/web/urząd-pracy/rynek-pracy/bazy-danych/klasyfikacja-zawodow-i-specjalnosci/wyszukiwarka-opisow-zawodow/-/klasyfikacja_zawodow/zawod/532906 [access: 10.10.2021].

³ https://psz.praca.gov.pl/rynek-pracy/bazy-danych/infodoradca/-/InfoDoradcaPlus/zawod/532906?backURL=%2Fweb%2Furząd-pracy%2Frynek-pracy%2Fbazy-danych%2Fklasyfikacja-zawodow-i-specjalnosci%2Fwyszukiwarka-opisow-zawodow%2F-%2Fklasyfikacja_zawodow%2Fzawod%2F532906&_occupationPlusportlet_WAR_nnkportlet_description=about [access: 10.10.2021].

et al. 2021, 1-10). Akhavan and Lundgren, in their study depicting midwives' experiences of doula support for immigrant women in Sweden, characterize the presence of a doula as a facilitator in midwives' work with immigrant women and help to overcome shortcomings in relation to maternity care (Akhavan and Lundgren 2012, 80-85). The question that arises is whether the maternity health-care system should use doulas or midwives or both to provide ongoing support to mothers. According to the Swedish study, doula support could cover shortcomings in maternity care (Akhavan and Lundgren 2012, 80-85).

Nowadays, public services seem to be still appreciated. Women in labor are encouraged to select hospitals that meet their expectations, where the birth plan is respected and executed. Nevertheless, this study reveals that additional support during pregnancy, such as nutritional and care programs implemented by well-accomplished midwives or doulas, are becoming more openly renowned and sought for, especially within the population of younger women. This acknowledgment gives prospects for Polish doulas to accommodate the wishes of pregnant women on a larger scale, including the state health care system, although it poses communication challenges on the doula-medical staff line, as shown by the experiences in other countries (Adams and Curtin-Bowen 2021, 1-7; Young 2021, 306-321; Roth et al. 2016, 790-800; Waller-Wise 2018, 212-218). On the other hand, as other researchers point out, doula relieves the pressure on the midwife by giving support and by being in the delivery room throughout labor (Akhavan and Lundgren 2012, 80-85).

1. Aim of the study

The aim of the study is an attempt to analyze the role and tasks of a doula on the level of the diverse needs of women giving birth, taking into account the results of preliminary research on the opinions and experiences of Polish women on the support of a doula in the perinatal period.

2. Methods

The conducted study was preliminary. The quantitative study explored women's opinions and experiences with doula support. 526 women aged between 18 and 50 years, who have experienced at least one childbirth, were included in the study. Data were collected in the first half of 2018. The inclusion criteria for the studies were female gender, adulthood, and at least one birth history. The sample was divided into the experimental group (women with the history of doula's assistance at least once) N=62 and the control group (women that have not yet experienced any support from doulas) N=464. The data were collected anonymously

via an online survey questionnaire, and the purposeful sampling procedure was selected using the snowball method. The developed questionnaire included a combination of 28 closed-ended questions, multiple-choice questions, and open-ended questions. The respondents answered 13 questions using a five-point Likert scale (definitely yes/rather yes/hard to say/ rather no/definitely no). The obtained answers were collected in an Excel spreadsheet. The questionnaires missing even one obligatory answer were excluded from the analysis of the results (N=3).

3. Results

Out of 526 Polish women that took this survey, the majority of respondents (87,45%) were aged between 26 and 45 years (47,53% were aged between 26 and 35 years, 39,92% between 36 and 45 years) (chart 1), with an academic degree (78,71%), city inhabitants (76%). The questionnaire targeted only those women that have already been through childbirth.

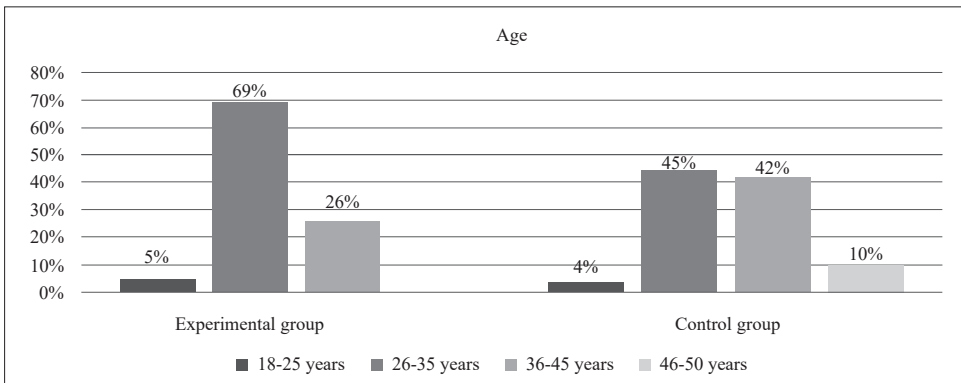


Chart 1. Age range of the study participants in the study group N = 62 and control group N = 464

Most of the interviewed women were multiparous (73%) N=384, with 19,58% confirming to have three child births and almost 8% indicating to have four or more child deliveries (chart 2).

The study reveals that 98,7% (N=519) of all of the researched women had the experience of hospital birth(s). Within those who had the experience of child deliveries outside of the hospital (N=29), 71% outside of the hospital births in the

experimental group and 67% outside of the hospital births in the control group gave birth at home (chart 3).

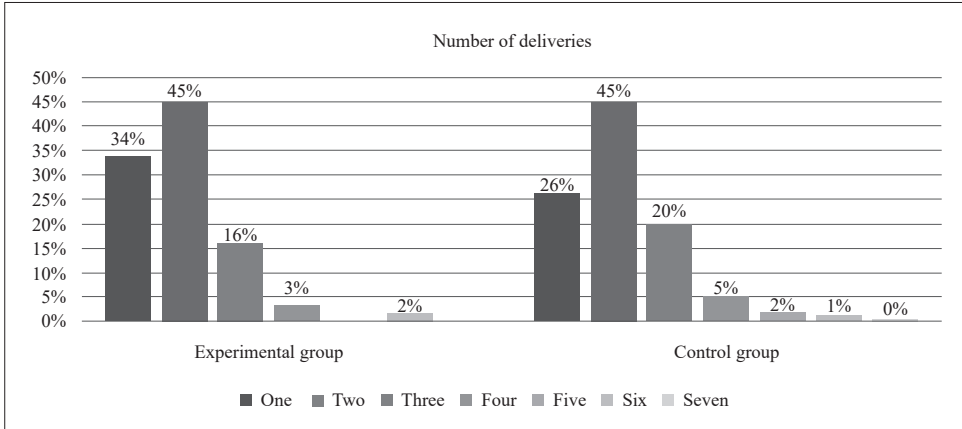


Chart 2. Number of deliveries among surveyed women in both groups

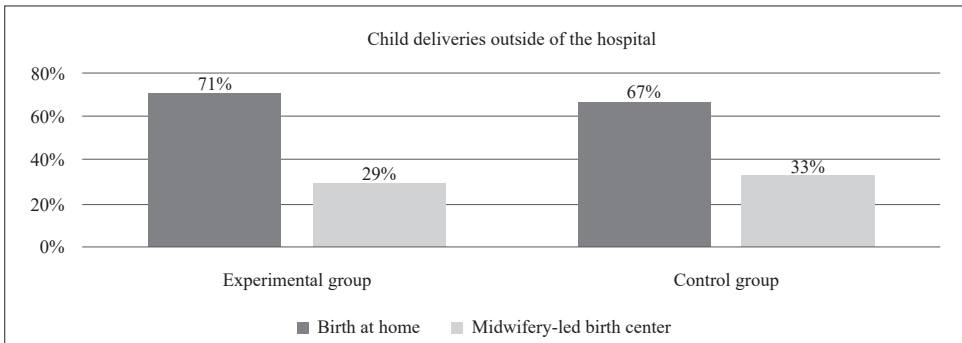


Chart 3. Child deliveries outside of the hospital

The general appraisal of hospital births seems to be relatively positive. Almost 71% (N=373) of all respondents evaluated hospital child delivery services as “good” or “very good” (49% of experimental group N=30 and 74% of control group N=343) (chart 4).

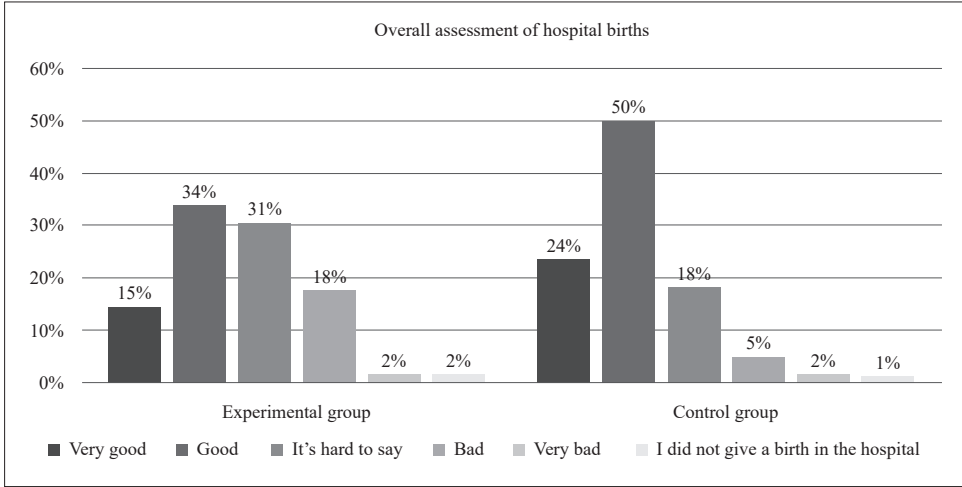


Chart 4. Overall assessment of hospital births

Therefore, respondents were asked to evaluate hospital maternity services both in general and in particular. As far as downside aspects of hospital-births were concerned, interviewed women indicated the following features: lack of personalized attendance/care – almost 38%; lack of information concerning medical procedures – almost 38%; lack of non-medical pain relief techniques during labor (such as massage and heat, water immersion, relaxation, aromatherapy) – 31%; lack of physical support (holding, massage) – almost 35%; lack of intimacy (medical interns presence without prior consent, hospital overcrowding) – almost 28%; lack of equipment to exercise during the first and second stage of labor – 21%; lack of opportunity to intake clear liquids while giving birth – 31%; lack of opportunity to receive medical pain relief options during labor – almost 20%; lack of freedom of movement throughout labor – 23%, finally lack of breastfeeding support – almost 38%. It is worth highlighting that, from all given aspects, lack of crucial information (almost 47%) along with lack of emotional support from medical staff (almost 43%) tended to gain the most criticism. Disclosing complete medical information of pregnancy and providing continuous emotional support are assumed to be the most desired aids. It also brings about questions regarding doula support and its role in minimizing such hardships.

Our study reveals that almost 63% of the interviewed women knew what the doula profession means (the primary sources of information concerning doulas were: the Internet (43%), relatives/close friends (18%), and birth school (10%)).

Out of all the respondents, 12% admitted to having experienced doula support before and that all of these women were satisfied by the specialized care doulas had provided (100%).

The majority (85,9%) of the experimental group assessed that doula support has a beneficial influence on all stages of pregnancy and labor, both antenatal and postnatal. The most appreciated aspects of support experienced from doulas were as follows: providing empathy and encouragement; supporting decision-making; providing emotional and physical support; providing crucial information and up to date and practical knowledge; providing non-medical pain relief techniques; protecting the rights of patients, educating them and raising awareness of patient's rights; being full of understanding; giving space for expressing emotions; giving a sense of security; having good listening skills; providing breastfeeding support; providing an individual, personal approach; offering a massage when needed, helping in reaching the most comfortable position; teaching breathing techniques; providing household assistance.

The great majority of the experimental group (93%, N=58) would ask for it again while caring for and birthing a child (chart 5).

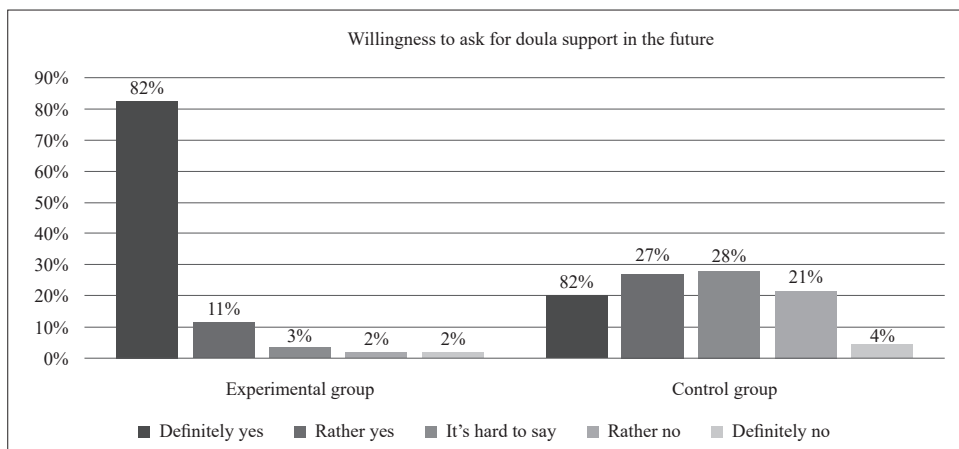


Chart 5. Willingness to ask for doula support in the future in both groups

The majority of respondents were aware of their right to be accompanied by a supporting person during childbirth (above 97%). 13% of the researched women felt that their emotional needs were unfulfilled by the close companion they had selected. Nevertheless, when inquired about theoretical choice for a single birth companion in the future, still 69,96% (N=368) of all respondents indicated the father of a child (35% of experimental group [N=21] and almost 75% [N=347] of control group) (chart 6).

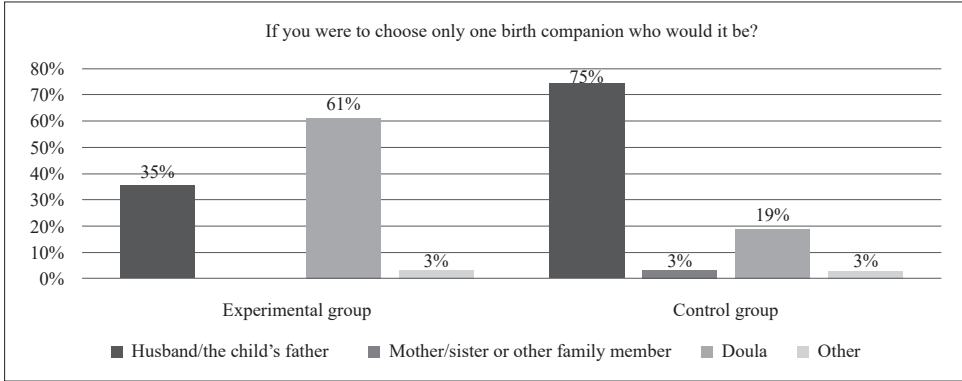


Chart 6. Hypothetical choices for a single birth companion in the future

Our study illustrates that 94% of experimental group and 32% of control group found the doula profession indispensable (chart 7).

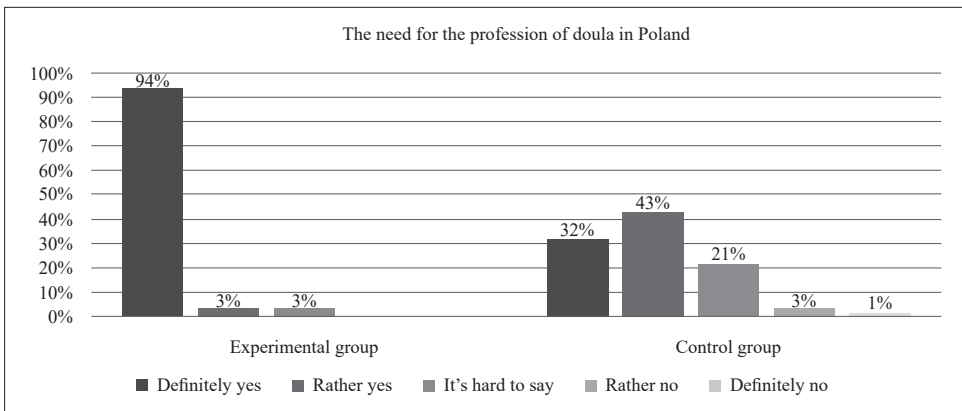


Chart 7. The need for the profession of doula in Poland in both groups

4. Discussion

Although regulated by the government, the doula profession is still highly undervalued and unrecognized in Poland. Our study reveals that almost 63% of the interviewed women knew what the doula profession means, but 34% of researched women became familiar with the doula profession directly from this sur-

vey questionnaire. Such a low rate of knowledge can be seen as a consequence of solid tendencies to medicalize childbirth within the state health care system.

For a person unfamiliar with the situation of pregnant Polish women and their attitudes towards doula support, it is crucial to comprehend that despite being aware of many state health care flaws, mainly concerning staff attendance, hospital births are still in the great majority. According to the data from 2020 of the Central Statistical Office, in 2019, for 376,383 births, as many as 375,487 births took place in the hospital, and only 896 births took place elsewhere (Demographic Yearbook of Poland 2020, 313). Likewise, in the presented study, out of all researched participants, 98,7% experienced hospital births.

In the social discussion on the quality of hospital health care for a woman during pregnancy and childbirth, significant limitations are mentioned together with the need for constant monitoring and increasing the quality of services provided, as indicated by the report on the monitoring of maternity wards "Perinatal Care in Poland in the Light of Women's Experiences" of the Childbirth with Dignity Foundation (Adamska-Sala and Pietrusiewicz 2018, 1-125).

The report presented in 2018 by the Foundation indicated several critical areas of irregularities, such as a) medication of physiological labor (i.e., routine insertion of a cannula, induction of labor, acceleration of labor with an oxytocin drip, incision of the perineum, restriction of activity, childbirth in non-physiological, forced posture, interrupting mother-child contact after birth to measure and weigh the newborn, administration of formula milk) (Adamska-Sala and Pietrusiewicz 2018, 24, 55-58); b) differential access to non-pharmacological pain relief (Adamska-Sala and Pietrusiewicz 2018, 51-55); c) occurring irregularities in the area of respecting the autonomy of the woman giving birth (e.g., ensuring the freedom of movement, consuming fluids and food) and access to information and observing patient's rights, in particular, the right to consent or refuse medical procedures (Adamska-Sala and Pietrusiewicz 2018, 25, 82-89); d) occurring irregularities in respecting the right to intimacy, satisfying mental and emotional needs, and irregularities in interpersonal contacts (Adamska-Sala and Pietrusiewicz 2018, 25, 76, 90-96).

Significantly, the results of own research presented in this study confirmed that the areas of inefficiencies in-hospital healthcare described in the report of the Childbirth with Dignity Foundation largely coincided with the highest-rated forms of support offered by doulas in the studied group, such as: providing empathy and encouragement; supporting decision-making; providing emotional and physical support; providing with crucial information and up to date and practical knowledge; providing non-medical pain relief techniques; protecting the rights of patients, educating them and raising awareness of patient's rights; being full of understanding; giving space for expressing emotions; giving a sense of security; having good listening skills; providing breastfeeding support; providing an indi-

vidual, personal approach; offering a massage when needed, helping in reaching the most comfortable position; teaching breathing techniques; providing household assistance.

Although the results presented in this study confirm the need to improve the quality of hospital services provided in maternity care, regardless of several unfavorable aspects of hospital childbirths, the general appraisal seems to be relatively positive. Taking that into account, one may imply that with such strong determination to use state health care resources during labor, it would be more thoughtful to elevate hospital services to the highest hospitality standards by, for instance, delivering programs with doula support available for every pregnant woman.

Another thought-provoking indication revealed within this study is the fact that while the majority of respondents were aware of their right to be accompanied by a supporting person during childbirth, some of the researched women felt that their emotional needs were unfulfilled by the close companion they had selected. Nevertheless, when inquired about theoretical choice for a single birth companion in the future, still the majority of respondents indicated the father of a child. These findings suggest that despite the growing number of family-centered childbirth advocates within the interviewed, some harmful stereotypes might still exist. By idealizing the father's role during labor, who – when unprepared and uneducated – simply cannot give enough support and care, despite the expectations bestowed on him, women lose the opportunity to help themselves wisely, according to their wishes. The study shows that the doula support experience verifies the primary needs of the accompanying person during labor.

The results of our study confirm that doula support significantly affects the psychological comfort of a woman giving birth. It may have a significant impact on the reduction of stress factors and the risk of Stress-Related Illnesses. Some researchers indicate the problem of perinatal traumatization – childbirth as a potentially traumatic event (even as Post-Traumatic-Stress-Following-Childbirth) (Chen and Lee 2020, 373-379; Gankanda et al. 2021, 1-7; Schobinger and Stuijzand and Horsch 2020, 1-11; Williamson et al. 2021, 1-10) and possibly doula support in this area. The prospectively analyses of Rousseau et al. show preliminary support for doula care as a potential moderator of risk of prenatal trait-anxiety and Acute-Stress-Immediately-Following-Childbirth as significant risk factors for Post-Traumatic-Stress-Following-Childbirth (Rousseau et al. 2021, 1-10).

Berg and Terstad, in their study on Swedish women's experiences of doula support during childbirth, indicate that most women remember their childbirth for the rest of their life, and the quality of support they receive can make the difference whether the experience is recalled as good or bad, degrading or as one that increased self-esteem and self-confidence (Berg and Terstad 2006, 330-338). The study also notes that good childbirth support improves birth and birth outcomes and helps the woman during one of life's most challenging and memo-

rable moments. It includes the provision of continuous physical, emotional and informational support for women during birth and postpartum (Berg and Terstad 2006, 330-338). Berg's and Terstad's study's findings show that the women who actively chose a doula needed her. Doula functioned as an experienced adviser, an affirmative person, a mediator, a guarantor, a fixer, and an accessible presence.

Furthermore, the doula appeared to be also crucial for the father of the child without displacing him. During childbirth, the doula support often spans several midwifery shifts and often continues after childbirth. These acknowledgments bring to the assumption that the doula profession stands on continuity that covers pregnancy, birth, and postpartum together as a whole, while midwifery care, in most cases, seems to fail to offer this (Berg and Terstad 2006, 330-338). For many interviewed Polish women, encounters with doulas and their services brought beneficial consequences on their pregnancy, especially the moment of childbirth. It was probably the main reason why so many respondents felt encouraged to choose doula as their birth companion over their husband or midwife in the future. Although the role of a doula seems to be appreciated by the majority of Polish women, it appears to be downplayed when facing the realm of the Polish maternity healthcare system, where midwives' services are currently well-promoted and spread across the regional medical centers contrary to doula services, still not enough popularized and available for an ordinary woman in labor.

The limitation of the research results presented in this paper is the lack of reference to the problems of multiculturalism due to the ethnically homogeneous group of the interviewed women.

Implications for practice: doula support as an additional maternity care program within the maternity wards should be addressed more openly. Maternity care should be organized to give a woman a chance to access continuity of care and constant support. It is also vital to promote and popularize alternative forms of prenatal and postpartum support in order to help Polish (and other (Cidro et al. 2021, 1-11)) women feel less traumatized and neglected after hospital birth and empower them through education campaigns or special care services, such as doula support to enjoy this extraordinary moment in their personal life.

Conclusions

Doula's supporting role during labor appears not evident to every Polish woman. As far as a birth companion is concerned, in a situation to select only one person, most women that used doula services before would instead indicate doula than their husband.

Considering all of these recognitions, it looks as if the doula role during pregnancy with its natural and professional care can be helpful for women to endure

hospital childbirth without additional inconveniences and lacks. The unique role of doulas is indicated in the aspect of multiculturalism (Ström et al. 2021, 1-5) and exceptional circumstances such as the COVID-19 pandemic (Adams 2021, 1-7; Rivera 2021, 1-8; Searcy and Castañeda 2021, 1-9; Ogunwole et al. 2020, 199-204). With this perspective, the doula profession might be a mediator of the unknown and unpredictable childbirth circumstances. She is not only as a coach who resolves a belief in the woman's capacity to give birth but also as a well-trained professional birth companion that efficiently and methodically mediates with hospital staff services (especially within the maternity wards) in order to holistically support a woman in labor who is in a grave need.

PROFESJONALIZACJA NIEMEDYCZNEGO WSPARCIA KOBIEŃ W OKRESIE OKOŁOPORODOWYM – WARTOŚĆ ZAWODU DOULI

STRESZCZENIE

Doula (gr. „kobieta, która służy”) to osoba przeszkolona do udzielania kobiecie i jej rodzinie wsparcia emocjonalnego, fizycznego i informacyjnego w czasie ciąży, porodu i połogu.

Celem pracy jest próba analizy roli i zadań douli na płaszczyźnie zróżnicowanych potrzeb kobiet rodzących z uwzględnieniem wyników wstępnych badań dotyczących opinii i doświadczeń polskich kobiet na temat wsparcia douli w okresie okołoporodowym.

Przeprowadzone badanie miało charakter wstępny. Badaniem ilościowym objęto 526 kobiet z wywiadem położniczym, w wieku od 18 do 50 lat. Próba została podzielona na grupę badaną (kobiety, które kiedykolwiek skorzystały z usług douli) N=62 i grupę kontrolną (kobiety, które nigdy nie korzystały z asysty douli) N=464. Dane zostały zebrane anonimowo, za pomocą autorskiego kwestionariusza w formie badania on-line. Dobór próby celowy. Wyniki poddano analizie statystycznej. Obliczenia wykonano w programie PQStat (wersja 1.6.6).

Zawód douli i możliwość skorzystania z jej wsparcia w okresie okołoporodowym nie są szeroko rozpoznawane wśród badanych kobiet w Polsce. Wyniki wskazują na konieczność lepszego wsparcia rodzącej, zwłaszcza w zakresie potrzeb informacyjnych, emocjonalnych oraz wsparcia w zakresie niefarmakologicznych metod łagodzenia bólu porodowego. W opinii badanych kobiet, które korzystały z asysty douli, jej wsparcie miało korzystny wpływ na przebieg okresu okołoporodowego.

Wydaje się, że wsparcie douli jako dodatkowa forma opieki na oddziałach położniczych powinna być traktowana bardziej otwarcie. Niezbędna jest również promocja i popularyzacja alternatywnych form wsparcia prenatalnego i poporodowego poprzez kampanie edukacyjne i promocję dedykowanych usług opiekuńczych i wspierających, takich jak usługi douli, w celu zapewnienia lepszej opieki dla kobiet w okresie okołoporodowym.

porodowym i redukcji czynników stresogennych. Przeprowadzone badania wskazują na potrzebę popularyzowania informacji o istnieniu zawodu douli oraz rozpowszechniania wiedzy o zadaniach i roli douli.

Słowa kluczowe: aksjologia zawodu douli, wsparcie porodowe, doula, rodzicielstwo, opieka okołoporodowa

Keywords: axiology of the doula profession, childbirth support, doula, parenthood, perinatal care

REFERENCES

- Acquaye, Stephanie N. and Diane L. Spatz. 2021. An Integrative Review: The Role of the Doula in Breastfeeding Initiation and Duration. *The Journal of perinatal education*, 30 (1), 29-47. <https://doi.org/10.1891/J-PE-D-20-00037>
- Adams, Crystal. 2021. Pregnancy and birth in the United States during the COVID-19 pandemic: The views of doulas. *Birth*, 10.1111/birt.12580. 1-7. <https://doi.org/10.1111/birt.12580>
- Adams, Crystal and Mica Curtin-Bowen. 2021. Countervailing powers in the labor room: The doula-doctor relationship in the United States. *Social science & medicine (1982)*, 285, 114296. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2021.114296>
- Adamska-Sala, Iwona and Joanna Pietrusiewicz (ed.). 2018. *The report on the monitoring of maternity wards "Perinatal Care in Poland in the Light of Women's Experiences"*. Warsaw Childbirth with Dignity Foundation. Access: 10.10.2021. https://www.rodzicpoludzk.pl/images/RAPORT_FRpL_2018.pdf
- Akhavan, Sharareh and Ingela Lundgren. 2012. Midwives' experiences of doula support for immigrant women in Sweden – a qualitative study. *Midwifery*, 28 (1), 80-85. <https://doi.org/10.1016/j.midw.2010.11.004>
- Berg, Marie and Anna Terstad. 2006. Swedish women's experiences of doula support during childbirth. *Midwifery*, 22 (4), 330-338. <https://doi.org/10.1016/j.midw.2005.09.006>
- Byrskog, Ulrica and Rhonda Small and Erica Schytt. 2020. Community-based bilingual doulas for migrant women in labour and birth – findings from a Swedish register-based cohort study. *BMC pregnancy & childbirth*, 20 (1), 721, 1-12. <https://doi.org/10.1186/s12884-020-03412-x>
- Central Statistical Office. 2020. Demographic Yearbook of Poland. Warsaw. ISSN 1505-6-716. Access: 10.10.2021. https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5515/3/14/1/rocznik_demograficzny_2020.pdf
- Chen, Chia-Chi and Jia-Fu Lee. 2020. Effectiveness of the doula program in Northern Taiwan. *Tzu chi medical journal*, 32 (4), 373-379. https://doi.org/10.4103/tcmj.tcmj_127_19
- Cidro, Jaime et al. 2021. Putting them on a strong spiritual path: Indigenous doulas responding to the needs of Indigenous mothers and communities. *International journal for equity in health*, 20 (1), 189, 1-11. <https://doi.org/10.1186/s12939-021-01521-3>
- DeSarro, Allison K. and Rhonda K. Lanning. 2021. Innovation in Practice: Preparing Doulas to Support Cesarean Births. *The Journal of perinatal education*, 30 (1), 48-56. <https://doi.org/10.1891/J-PE-D-20-00011>
- Gankanda, Wedisha I. et al. 2021. Prevalence and associated factors of post-traumatic stress disorder (PTSD) among a cohort of Srilankan post-partum mothers: a cross-sectional study. *BMC pregnancy & childbirth*, 21 (1), 626. <https://doi.org/10.1186/s12884-021-04058-z>

- Hans, Sydney L. et al. 2018. Randomized Controlled Trial of Doula-Home-Visiting Services: Impact on Maternal and Infant Health. *Maternal & child health journal*, 22 (Suppl 1), 105-113. <https://doi.org/10.1007/s10995-018-2537-7>
- Horton, Christan and Susan Hall. 2020. Enhanced Doula Support to Improve Pregnancy Outcomes Among African American Women With Disabilities. *The Journal of perinatal education*, 29 (4), 188-196. <https://doi.org/10.1891/J-PE-D-19-00021>
- Lanning, Rhonda K. et al. 2019. Doulas in the Operating Room: An Innovative Approach to Supporting Skin-to-Skin Care During Cesarean Birth. *Journal of midwifery & women's health*, 64 (1), 112-117. <https://doi.org/10.1111/jmwh.12930>
- Ogunwole, S. Michelle et al. 2020. Community-Based Doulas and COVID-19: Addressing Structural and Institutional Barriers to Maternal Health Equity. *Perspectives on sexual and reproductive health*, 52 (4), 199-204. <https://doi.org/10.1363/psrh.12169>
- Regulation of the Minister of Labor and Social Policy. 2014. The Classification of Professions and Specialties for the needs of the labor market and the scope of application (Dz.U. 2014, item 1145 as amended).
- Rivera, Mariel. 2021. Transitions in Black and Latinx Community-Based Doula Work in the US During COVID-19. *Frontiers in sociology*, 6, 611350, 1-8. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.611350>
- Roth, Louise M. et al. 2016. North American Nurses' and Doulas Views of Each Other. *Journal of obstetric, gynecologic & neonatal nursing: JOGNN*, 45 (6), 790-800. <https://doi.org/10.1016/j.jogn.2016.06.011>
- Rousseau, Sofie et al. 2021. Prospective risk from prenatal anxiety to post traumatic stress following childbirth: The mediating effects of acute stress assessed during the postnatal hospital stay and preliminary evidence for moderating effects of doula care. *Midwifery*, 103, 103143. <https://doi.org/10.1016/j.midw.2021.103143>
- Schobinger, Elisabeth et al. 2020. Acute and Post-traumatic Stress Disorder Symptoms in Mothers and Fathers Following Childbirth: A Prospective Cohort Study. *Frontiers in psychiatry*, 11, 562054. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2020.562054>
- Schytt, Erica et al. 2021. The community-based bilingual doula – A new actor filling gaps in labour care for migrant women. Findings from a qualitative study of midwives' and obstetricians' experiences. *Sexual & reproductive healthcare: official journal of the Swedish Association of Midwives*, 28, 100614. <https://doi.org/10.1016/j.srhc.2021.100614>
- Searcy, Julie Johnson and Angela N. Castañeda. 2021. On the Outside Looking In: A Global Doula Response to COVID-19. *Frontiers in sociology*, 6, 613978, 1-9. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.613978>
- Stevens, Jeni et al. 2011. Midwives' and doulas' perspectives of the role of the doula in Australia: a qualitative study. *Midwifery*, 27 (4), 509-516. <https://doi.org/10.1016/j.midw.2010.04.002>
- Ström, Ingrid et al. 2021. Experiences of working as a cultural doula in Sweden: An interview study. *European journal of midwifery*, 5, 20, 1-5. <https://doi.org/10.18332/ejm/137365>
- The Vortal of Public Employment Services, The Classification of Occupations and Specialties. Access: 10.10.2021. https://psz.praca.gov.pl/web/urząd-pracy/rynek-pracy/bazy-danych/klasyfikacja-zawodow-i-specjalnosci/wyszukiwarka-opisow-zawodow/-/klasyfikacja_zawodow/zawod/532906
- Waller-Wise, Renece. 2018. Fostering Collegial Collaboration Between Labor Nurses and Doulas. *Nursing for women's health*, 22 (3), 212-218. <https://doi.org/10.1016/j.nwh.2018.03.006>
- Williamson, Emma et al. 2021. The birth trauma psychological therapy service: An audit of outcomes. *Midwifery*, 102, 103099. <https://doi.org/10.1016/j.midw.2021.103099>
- Young, Christina. 2021. Professional ambivalence among care workers: The case of doula practice. *Health*, 25 (3), 306-321. <https://doi.org/10.1177/1363459319886115>

Justyna Stępkowska – doktor nauk medycznych w dyscyplinie medycyna, lekarz. Adiunkt badawczo-dydaktyczny na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Anna Królak – magister, absolwentka kierunku nauki o rodzinie na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Katarzyna Stępkowska – magister psychologii oraz socjologii, terapeuta i szkoleniowiec.

DAWID STELMACH

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Rola duchowieństwa Kościoła rzymskokatolickiego w czasie ludobójstwa w Rwandzie w 1994 roku. Spojrzenie z perspektywy 27 lat po wydarzeniach

Wstęp

Ludobójstwo w Rwandzie w 1994 r. dokonane przez przedstawicieli plemienia Hutu na przedstawicielach plemienia Tutsi stało się jedną z najciemniejszych kart światowej historii końca dwudziestego wieku. Stosunkowo niewielka – wtedy około sześciomilionowa – Rwanda znalazła się nagle w centrum zainteresowania całego świata. Począwszy od środy wielkanocnej 6 kwietnia 1994 r. przez sto kolejnych dni zginęło – według różnych szacunków – od ośmiuset tysięcy do miliona mieszkańców Rwandy. Nie był to pierwszy krwawy konflikt w dziejach Rwandy. Jak historia pokazała, ten konflikt jednak odcisnął szczególnie mocne piętno na tym niewielkim kraju w rejonie wielkich jezior Afryki. Jednocześnie Rwanda stała się też znana na całym świecie, a nazwy plemion Hutu i Tutsi weszły już na trwałe do historii świata. Celem tego przedłożenia jest pokazanie, jak w kontekście ludobójstwa 1994 r. zachowywało się duchowieństwo Kościoła rzymskokatolickiego. Po 27 latach od tych tragicznych wydarzeń nadal rola i zachowanie duchownych w Rwandzie nie są w pełni ukazane. Niech poniższe opracowanie pomoże pokazać tę rolę i zachowania w szerszej perspektywie.

1. Duchowieństwo Kościoła przed ludobójstwem

Rwanda znalazła się w optyce zainteresowania Kościoła rzymskokatolickiego od początku dwudziestego wieku. Pierwsza delegacja misjonarzy spotkała się

z królem Rwandy w Nyanzie 2 lutego 1900 r. Kilka dni później rozpoczęto pierwszą ewangelizację, a w 1903 r. ochrzczono pierwszą grupę katechumenów (Jaworski 2020, 24). Oto ten kraj stał się swoistym przykładem modelowo przebiegającej ewangelizacji w Afryce. Zgromadzenia misyjne zakładały nowe placówki i stacje wraz z podstawowym szkolnictwem, poprzez szkolnictwo zawodowe aż po katolicki uniwersytet. Począwszy od 1900 r. Rwanda stała się przykładem kraju, gdzie ewangelizacja nieustannie się rozwijała. Zaczęto tworzyć nowe struktury Kościoła: wikariaty apostolskie, diecezje, archidiecezja z własną metropolią w Kigali. Pojawiły się rodzime powołania kapłańskie i zakonne. Niektóre zgromadzenia, jak np. oo. Biali, ze względu na swój charyzmat nie przyjmowały rodzimych powołań, ale bezpośrednio kierowały je do lokalnych seminariów diecezjalnych. Dzięki temu zabiegowi od początku budowano struktury miejscowego Kościoła diecezjalnego. Pierwszy własny wikariat apostolski powstaje dla Ruandy w 1922 r., ze stolicą w Kabgayi (Diocese of Kabgayi, 2021). Oprócz zgromadzeń typowo misyjnych, z czasem pojawiły się także zakony, które w zasadzie nie miały misyjnego charyzmatu. W latach siedemdziesiątych do Rwandy przybyły grupy pierwszych polskich misjonarzy ze Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego – Palloityni (1973) oraz później Karmelici Bosi (1984). Obydwa zgromadzenia zakonne w znaczny sposób przyczyniły się do rozwoju lokalnego Kościoła. Nastąpiło bowiem budowanie nowych parafii, tworzenie nowych miejsc kultu (sanktuariów), powstanie drukarni katolickiej w Kigali, tworzenie lokalnych domów formacyjnych. Swoistym fenomenem było własne duszpasterstwo rodzin opracowane przez księdza Henryka Hosera SAC. Ksiądz Hoser, z zawodu lekarz, chciał zaproponować autorską metodę adaptacji naturalnego planowania rodziny do warunków afrykańskich. W miejscowej kulturze, gdzie bardzo mocno dominuje resentyment pokolonizacyjny, lokalne ludy nieustannie mają poczucie krzywdy i wykorzystania od czasów kolonialnych. Przekłada się to na niemal systemową nieufność wobec propozycji, jakie przynoszą ludzie zachodu (biali). O ile zdobycze cywilizacyjne – takie jak: łączność telekomunikacyjna, rozwiązania infrastrukturalne, budowa dróg, transport samochodowy i autobusowy – nie budzą zastrzeżeń i są ochoczo przyjmowane jako pewnego rodzaju wprowadzenie w krąg cywilizacji technologicznej, o tyle rozwiązania dotyczące kontrolowania ludzkiego rozrodu, ograniczenie liczby potomstwa i uzależnienie od tego pomocy międzynarodowej nie są dla nich do zaakceptowania. Rdzenni Afrykańczycy znacznie chętniej decydowali się na większą liczbę dzieci, które miały zapewnić im w przyszłości bezpieczny byt. Ksiądz Henryk Hoser SAC w swoim modelu duszpasterstwa rodzin z jednej strony postanowił uwzględnić rdzenne tradycje i poszanowanie dla posiadania dużej liczby dzieci, a z drugiej strony chciał też pomóc w otwarciu się na nowoczesne metody rozpoznawania płodności. Ten autorski model księdza Hosera stał się dość popularny w duszpasterstwie rodzin w Rwandzie i zapewnił mu też lokalną rozpoznawalność. Rwandyjska Akcja Rodzinna miała swych przed-

stawicielei w każdej diecezji kraju, a dokładniej w osiemdziesięciu parafiach, a jej twórca – ksiądz Henryk Hoser SAC – został jej dyrektorem z ramienia Episkopatu (Hoser i Królikowski 2013, 21).

Wraz z przyjściem Kościoła rzymskokatolickiego do Rwandy rozpoczęło się rozwijanie katolickiego szkolnictwa w tym kraju. Obecnie średni zarobek Rwandyjczyka na prowincji waha się w okolicach 50 € za miesiąc pracy, natomiast w stolicy, w Kigali jest to około 200 € miesięcznie. Porównując to z warunkami krajów zachodnich, bardzo łatwo zrozumieć, że nie jest to kraj bogaty, a wręcz ubogi. Obecnie większość domów na wsi nie posiada ani elektryczności, ani dostępu do wody. Zazwyczaj jest to bądź jedna studnia, bądź źródło w centrum wsi, a w miastach są po prostu punkty dostępu do wody, gdzie ludzie w kolejce z baniakami napełniają swoje pojemniki i potem je przynoszą do domu, niekiedy pokonując po kilka kilometrów. W tych realiach wykształcenie dzieci bywa często potrzebą, która nie jest pierwszorzędną. Działania Kościoła rzymskokatolickiego skupiło się między innymi na tym, aby zachęcić Rwandyjczyków do kształcenia swoich dzieci. Zazwyczaj z piątki dzieci w jednej rodzinie może kształcić się jedno bądź dwoje. Nauka jest płatna, na miarę lokalnych zarobków, do 10 € miesięcznie. Ta opłata nie pokrywa pełnego zapotrzebowania na utrzymanie uczniów i nauczycieli, ale jest udziałem rodziców w tych kosztach. Katolickie szkolnictwo w Rwandzie to około 50% szkół podstawowych, jakie działają w tym kraju. Przez około 120 lat Kościół rzymskokatolicki – także przez swoich duchownych – zbudował sprawnie działającą sieć szkolnictwa, która skutecznie ogranicza poziom analfabetyzmu w społeczeństwie. Szkolnictwo katolickie jest obecne na każdym poziomie – także jako szkoły zawodowe czy na poziomie akademickim – Katolicki Uniwersytet Rwandy z siedzibą w Butare (od 2006 r. nowa nazwa Huye, która nawiązuje do lokalnych tradycji) (Rwanda Convention Bureau, 2021).

To wszystko oddziaływało nie tylko na umocnienie ewangelizacji, ale było rozwinięciem i pogłębieniem pracy formacyjnej. Z jednej strony zrodzenie nowych powołań kapłańskich i zakonnych odczytywano jako wyraz dojrzałości lokalnego Kościoła. Z drugiej strony trudno było zweryfikować, czy te powołania są dostatecznie dojrzałe, aby powiedzieć, że w chwili próby zwycięży ewangelia nad przynależnością plemienną. Odpowiedź na to pytanie, którego sobie wtedy nie zadawano, nadeszła z całą mocą podczas ludobójstwa w 1994 r.

2. Postawa duchowieństwa w trakcie stu dni ludobójstwa

Postawy duchowieństwa rzymskokatolickiego w czasie stu dni ludobójstwa do dzisiaj pozostają pewnego rodzaju nieodkrytą tajemnicą. Najczęściej można usłyszeć relacje reporterskie o pojedynczych przypadkach lokalnych – rdzennych duchownych, którzy współpracowali z oprawcami z plemienia Hutu. Wojciech

Tochman w swojej książce-reportażu pt. *Dzisiaj narysujemy śmierć* wspomina księdza, który pozwolił schronić się prześladowanym członkom plemienia Tutsi w kościele w Nyange. Następnie zamknął kościół i powiadomił o tym prześladowców z plemienia Hutu. Gdy nie można było dostać się do wnętrza kościoła, postanowiono przy pomocy buldożera przewrócić wieżę kościelną na budynek kościoła. W ten sposób pogrzebano ukrywających się w środku prześladowanych parafian (Tochman 2010, 112). Jest to przykład niezwykle drastyczny i jednocześnie okrutny. Pokazuje, jak bardzo konflikt między plemionami Hutu i Tutsi osiągnął graniczną wartość – tak bardzo, że ludzie byli zdolni do tak wielkiego okrucieństwa. Zaraz po ludobójstwie zrodziły się pytania: dlaczego ten ksiądz mógł sobie na coś takiego pozwolić? Przecież był księdzem i powinien kierować się wskazaniem i wymaganiami ewangelii. Pewne światło na to tragiczne zachowanie księdza rzuca komentarz księdza Jana Pałygi SAC, który pisze o tym, że „należy pamiętać, że pod sutannami oni wciąż byli Tutsi i Hutu” (Bar 2013, 235). Oznacza to, że przynależność etniczna okazywała się nadal znacznie silniejsza niż owoce ewangelizacji Rwandyjczyków – dotyczyło to także duchownych wywodzących się z plemiona Hutu. Tym razem nienawiść zwyciężyła.

Pozostaje jednak pytanie o skalę tego zjawiska – ile było takich przypadków, gdy ksiądz zamiast stanąć w obronie swoich prześladowanych parafian z plemiona Tutsi, dołączał do prześladowców i zabijał swoich parafian? Podczas moich pobytów w Rwandzie w 2017 i 2018 r., gdy już udało się zdobyć zaufanie lokalnego kleru, zazwyczaj dostawałem odpowiedź, że tych duchownych oprawców było nie więcej niż pięciu. Autor bloga „Konrad jest w Rwandzie” przytacza liczbę 21 katolickich księży, powołując się na rozdział pt. „No safety in the God’s House. The Attack on The Church” z bliżej nieznanego książki (Konrad jest w Rwandzie, 2009).

Obecnie jednak trudno znaleźć opracowania naukowe, które by jednoznacznie dokumentowały takie przypadki. Dlaczego nadal jest to takie trudne? Ponieważ temat ludobójstwa 1994 r., pomimo już znacznej perspektywy czasowej, nadal jest tematem otwartym i bardzo bolesnym w samej Rwandzie. Nie wolno używać oficjalnie nazw Hutu i Tutsi – dzisiaj wszyscy są tylko Rwandyjczykami. Ten nakaz samego prezydenta ma dopełnić dzieła pojednania i zakończenia waśni etnicznych. Jednak sami Rwandyjczycy doskonale wiedzą, jak różnią się między sobą przedstawiciele tych dwóch plemion – jak kształtuje się ich fizjonomia, czym się różnią ich ciała i jak są zbudowane. Rwandyjczycy już na pierwszy rzut oka są w stanie określić, czy stoi przed nimi przedstawiciel plemienia Hutu, czy też Tutsi.

Brak jednoznacznych naukowych opracowań na temat ilości księży, którzy kolaborowali z oprawcami, powoduje, że w artykułach prasowych i doniesieniach reporterskich dominuje narracja o niemalże powszechnym udziale duchowieństwa w ludobójstwie. Jednak fakty są zupełnie inne. W literaturze naukowej można znaleźć świadectwa o tym, że podczas stu dni ludobójstwa zginęło

pomiędzy 200 (Fried 2017) a 250 (Bar 2013, 235) duchownych Kościoła rzymskokatolickiego – stanowiło to wtedy około jedną czwartą duchowieństwa całego kraju. Według relacji świadków najczęściej ginęli dlatego, że stawali w obronie prześladowanych. Byli to księża, zakonnicy i zakonnice z obu plemion. Najbardziej obecnie znanym wzorem heroicznej obrony jest przykład siostry zakonnej Felicite Niyitegeka z plemienia Hutu, która dobrowolnie oddała życie w obronie 42 uczennic, którymi się opiekowała jako dyrektorka szkolnego internatu. Siostra Felicite w każdej chwili mogła uratować swoje życie, jednak sama kilkakrotnie potwierdzała, że chce zostać z uczennicami do końca – była świadkiem dekapitacji każdej ze swoich uczennic, a na końcu ją też zastrzelono (d'Amour Dusengumuremyi, 2015).

Pomimo tej rażącej dysproporcji – przynajmniej 200 ofiar ludobójstwa spośród szeregu duchowieństwa Kościoła rzymskokatolickiego a minimum 5 lub 21 księży, którzy kolaborowali z oprawcami – w doniesieniach prasowych i reporterskich dominuje narracja o powszechnym udziale duchowieństwa w ludobójstwie Tutsi w 1994 r. Dziennikarze i reporterzy w tych miejscach, gdzie mogliby jednoznacznie przytoczyć liczby, w zadziwiający sposób zazwyczaj milczą. Przytaczają wtedy jeden bądź dwa przykłady heroicznych księży, którzy uratowali swoich parafian. Jednak milczą na temat skali tego, jak wielu duchowych oddało swoje życie, równocześnie dokładnie opisując przykłady księży kolaborantów. Zadziwiające jest to, że również literatura naukowa podąża tym śladem.

Osobną kategorią duchownych podczas ludobójstwa 1994 r. byli misjonarze, którzy pracowali wtedy w Rwandzie. Rebelianci z plemienia Hutu zazwyczaj obcokrajowcom dawali spokój. Wyjątek stanowią losy pewnych polskich misjonarzy: „Dwaj polscy misjonarze, o. Sylwester Potoczny i Marian Sobczyk, zostali uprowadzeni przez rebeliantów do Ugandy. Przeszli pieszo przez zaminowany teren, a następnie byli przetrzymywani w parafii w Mutorere w Ugandzie. Po dołączeniu kolejnego polskiego uchodźcy br. Zdzisława Strzałki, uciekli do Konga. [...] Powrót do Rwandy okazał się niemożliwy, z czym trudno było pogodzić się o. Sylwestrowi” (Jaworski 2020, 175).

Zazwyczaj polscy duchowni misjonarze nie wiedzieli, co do końca się dzieje. Jak często wspominał mi w osobistych relacjach, przychodzili do nich uzbrojeni rebelianci np. z żądaniem benzyny. Nie wiedzieli, po co to jest, więc dawali rebeliantom, którzy mierzyli do nich z broni palnej. Dopiero po czasie okazywało się, że ta benzyna wcale nie posłużyła do uruchomienia samochodu, ale użyto jej do podpalenia kościoła, w którym chowali się ludzie. Pośród biernych postaw były także postawy heroiczne – jak księdza Stanisława Urbaniaka SAC. Duchowny widząc zbliżających się rebeliantów, wyszedł na wprost nich i trzymając w rękę figurę Matki Bożej Fatimskiej, wzywał ich do zawrócenia – mówił: „to są wasi bracia! nie wolno wam ich zabijać! Na to ci z Interahamwe pchnęli księdza w błoto a resztę wsadzili na ciężarówkę. I wywieźli na śmierć. Wiadomo, że nie znaleźli

wszystkich. Że wielu ukrywało się w parafii w rozmaitych komórkach, zakamarkach, w księżowskich szafach” (Tochman 2010, 107).

W niektórych przypadkach taka postawa misjonarza ratowała życie. Najczęściej jednak rebelianci księdzu misjonarzowi nie robili krzywdy, ale skupiali się na zabijaniu przedstawicieli plemienia Tutsi.

Podsumowując rolę misjonarzy duchownych w Rwandzie, należy stwierdzić, że najczęściej w pierwszym kontakcie z oprawcami misjonarze dbali o swoje bezpieczeństwo – od swoich przełożonych zakonnych i kościelnych często dostawali nakaz opuszczenia swoich placówek. Bywało, że jak ks. Stanisław Urbaniak SAC, zostawali na miejscu i wtedy stawali się niemymi świadkami ludobójstwa. Z perspektywy czasu ich postawa jest przedstawiana w wybiórczy sposób. „Spuścili paliwo. / Podeszli do kaplicy. / Zamknięta od środka. / Wytłukli szyby w oknach. Wlali benzynę. / Patrzyliśmy na ogień. / Nazajutrz brat Piotr wyjechał z Gikondo. Wrócił pod koniec sierpnia. / – W spalonej kaplicy wciąż leżały kości. Pochowaliliśmy je. W małym grobie. / Tam. Bez nazwisk. Nie wiemy, jak się nazywali” (Tochman 2010, 107).

Dzisiaj ci misjonarze, naoczni świadkowie ludobójstwa, w większości już z Rwandy wyjechali. Czasami próbowali do niej wrócić, aby pomóc temu krajowi podnieść się z popiołów. Jednak można tych misjonarzy określić jako ludzi, których dotknęła podwójna trauma. Mimo woli stali się świadkami rzezi na swoich parafianach. Następnie po latach zostali uznani za współwinnych tego ludobójstwa. Warto zaznaczyć jeszcze jedną rzecz, że nigdzie zarówno w przekazach dziennikarskich, reporterskich, jak i w opracowaniach naukowych, nie można znaleźć świadectwa o tym, że jakkolwiek misjonarz w Rwandzie wziął czynny udział w ludobójstwie. Zazwyczaj jest to traktowane domyślnie, jednak trudno znaleźć takie zdanie sformułowane *expressis verbis*.

3. Kościół i jego duchowni po ludobójstwie

Sto dni ludobójstwa w Rwandzie oznaczało także zmiany w politycznym kierownictwie państwa. Jak wcześniej u władzy było dominujące liczebnie plemię Hutu – stanowi około 85% populacji Rwandy – tak po ludobójstwie, pod wpływem zwycięstwa wojsk Patriotycznego Frontu Rwandy (RPF), dokonała się zmiana politycznego kierownictwa. Władze w kraju przejęła partia RPF, która była kontynuacją wojsk o tej samej nazwie. Tej formacji wojskowej przewodził Paul Kagame, a jej wkroczenie do Rwandy w lipcu 1994 r. położyło kres rzezi Tutsi. Najpierw prezydentem został Pasteur Bizimungu (Reginia-Zacharski 2012, 222), a w roku 2000 jego miejsce zajął dotychczasowy wiceprezydent Paul Kagame i tę władzę nieprzerwanie sprawuje aż do teraz, to jest 2021 r. W kulturze politycznej

Rwandy dominuje obecnie autokracja monopartyjna, a prezydent jest wybierany na kolejne siedmioletnie kadencje z poparciem pomiędzy 93 a 98%.

Gdy przyszedł czas rozliczeń po ludobójstwie, duchowieństwo rzymskokatolickie stało się jednym z tych środowisk, wobec którego wysunięto oskarżenia o kolaborację z rebeliantami Interahamwe. W sumie aresztowano wtedy sto tysięcy ludzi, wiele księży i zakonnic. Symbolem kolaboracji stał się biskup Augustin Misago z diecezji Gikongoro (Diocese of Gikongoro, 2021). Oskarżono go o inspirowanie do ludobójstwa – powodem takich oskarżeń był udział np. w gremium zbliżonym ze środowiskiem ówczesnej władzy. W skomplikowanej rzeczywistości po 1994 r. Kościół rzymskokatolicki w 1997 r. uznał grzechy pojedynczych swoich członków, w tym duchownych, jednak konsekwentnie zaprzeczał swojej „odpowiedzialności instytucjonalnej” (Carney 2014, 218). Bezprecedensowym pomysłem na symboliczne zakończenie ery po ludobójstwie była propozycja księdza Henryka Hosera SAC, ówczesnego przedstawiciela Stolicy Apostolskiej w Rwandzie, w miejsce nuncjusza: „Po wojnie to był szok. Zaproponowałem (biskupom) aby zawiesić (na trzy miesiące) życie sakramentalne w ramach ekspiacji, aby był post eucharystyczny. Chciałem cezury, odcięcia się od tego co było. Biskupi się nie zgodzili na to, było parcie na szybki powrót do normalności” (Hoser 2020, 3-4).

Patrząc na propozycję księdza Henryka Hosera SAC, aby dokonać symbolicznego otwarcia w okresie po ludobójstwie, należy docenić jej śmiałość i odwagę, które by pozwoliły duchowieństwu przeżyć ten czas w duchu pokuty i pojednania.

W 2017 r. papież Franciszek wyprzedził działania biskupów rwandyjskich, gdy podczas audiencji dla prezydenta Paula Kagame „poprosił o przebaczenie za grzechy i wady Kościoła w 1994 roku” (Fried 2017). Ten papieski gest wywołał sporą konsternację pośród rwandyjskiego episkopatu. Biskupom jednak nie wypadało krytykować swojego przełożonego, a ten ostatni gest na drodze uznania win lokalnego Kościoła stał się faktem na najwyższym kościelnym szczeblu.

4. Próba oceny postaw duchowieństwa w czasie ludobójstwa 1994 roku

Podsumowując postawy duchowieństwa rzymskokatolickiego podczas ludobójstwa w 1994 r., należy stwierdzić, że były one zróżnicowane przede wszystkim pod względem pochodzenia etnicznego. Duchowni wywodzący się z plemion bądź Hutu, bądź Tutsi, często przejawiali sympatię ze swoimi plemiennymi pobratymcami. W jednostkowych przypadkach przynależność do plemienia Hutu stała się powodem do współdziałania w ludobójstwie i wspierania bojówek Interahamwe. Jednak były to zjawiska jednostkowe i odosobnione. Pojawiły się także postawy inspirowane imperatywem wiary chrześcijańskiej – okazanie pomocy potrzebującym i prześladowanym. Od pomocy niesionej w ukryciu pod osłoną

nocy, aż po oddanie życia ze swoimi podopiecznymi – przykład siostry Felicite z plemienia Hutu. W obecnej sytuacji trudno określić, jak wielu duchownych spośród liczby od 200 do 250 poniosło śmierć o charakterze męczeńskim. Pojedyncze świadectwa wskazują na to, że mogło tych ludzi być całkiem dużo. Jednak by to jednoznacznie ocenić, należy dokonać szczegółowych badań nad okolicznościami śmierci każdego duchownego i zakonnicy. W obecnej sytuacji społeczno-politycznej w Rwandzie, gdzie dominuje jednostronna narracja o ludobójstwie dokonanych przez plemię Hutu na plemieniu Tutsi, jest to dosyć utrudnione, aby zbierać szczegółowe informacje o duchownych męczennikach. W Rwandzie powszechnie wiadomo, że po stu dniach ludobójstwa nastąpiła reakcja RPF, to znaczy odwet na dawnych bojówkach Interahamwe. Wielu z tych ludzi uciekło do ościennych państw i już nie wróciło do Rwandy. Szacuje się, że po obaleniu rządu Hutu w 1994 r. około 2 000 000 członków plemienia Hutu uciekło do sąsiednich państw. Obecnie obawiają się wrócić, gdyż sądzą, że nie będzie im zapewniony sprawiedliwy proces. Dlatego też zbieranie informacji o duchownych pochodzących z plemienia Hutu, którzy oddawali swoje życie w obronie prześladowanych z plemienia Tutsi, nie jest aktualnie łatwym zadaniem w Rwandzie. Przykładem może tutaj być tragiczna historia rwandyjskiego piosenkarza Kizito Mihigo, który został uwięziony po publicznym zaśpiewaniu słów: „dlaczego nie wolno mi opłakiwać moich bliskich”. Podczas swojego pobytu w więzieniu miał popełnić samobójstwo przez powieszenie. Kizito Mihigo pochodził z plemienia Hutu.

Zakończenie

Opisując przykłady zachowań duchowieństwa rzymskokatolickiego podczas stu dni ludobójstwa w 1994 r., nie wyczerpuje się w pełni tego zagadnienia. Jest to raczej wycinkowe pokazanie skomplikowanej rzeczywistości społeczeństwa w Rwandzie, którego częścią jest Kościół rzymskokatolicki i jego duchowni. Mimo wyraźnych dowodów na to, że znacznie większa część duchowieństwa oddała swoje życie w obronie prześladowanych, Kościół jest najczęściej oskarżany o kolaborację z rebeliantami Hutu. Pokazuje to, jak trudno w przestrzeni medialnej przebić się z prawdą, iż było znacznie więcej duchownych, którzy zachowali się w heroiczny sposób niż tych, którzy kolaborowali z rebeliantami.

Inną kategorią duchownych, którą też należy wyraźnie pokazać, to misjonarze, którzy mimo woli stali się świadkami ludobójstwa – część z nich wyjechała z Rwandy i już do niej nie wróciła. Jednak nie ma żadnego świadectwa, które by mówiło o tym, że misjonarze brali czynny udział w ludobójstwie na przedstawicielach plemienia Tutsi w 1994 r. w Rwandzie.

Pośród nietypowych zachowań duchownych warto przytoczyć przykład księdza Wenceslasa Munyeshayaka, który w czasie ludobójstwa publicznie pokazy-

wał się w kamizelce kuloodpornej i z bronią palną: „Po trzech dniach do kościoła dotarli Interahamwe, czyli bojówkarze Hutu. Doszło do masakry. Ks. Munyeshyaka przeżył, ale nawet po zakończeniu 100-dniowego ludobójstwa obawiał się o swoje życie. Hutu mogli go zabić za pomoc Tutsim, a Tutsi – za pochodzenie. Kiedy miejscowa prasa wszczęła przeciw niemu oszczerczą kampanię, zbiegł do Zairu. Będąc tam wspólnie z wieloma innymi duchownymi, podpisał list do Jana Pawła II. W piśmie podkreślano, że nie tylko bojówki Hutu, ale i siły RPF popełniają zbrodnie. List ten do dziś pokazywany jest jako dowód na to, że duchowny popierał morderców z Hutu. W 1995 r. ks. Munyeshyaka został przez władze w Kigali wciągnięty na listę winnych ludobójstwa. Dzięki pomocy Zakonu Braci Białych trafił do Francji, gdzie do dziś posługuje” (Jałowiczor 2018).

Niewątpliwie fakt noszenia broni palnej przez kapłana rzymskokatolickiego jest czymś zaskakującym a nawet szokującym w czasie pokoju. Czy można tę miarę przyłożyć do czasu bestialskiego ludobójstwa? Ostatecznie, każdy człowiek chce przeżyć wojnę i żyć w pokoju.

Osobnym problemem badawczym jest zjawisko motywacji duchownych, którzy zdecydowali się przyłączyć do rebeliantów Hutu. Prawdopodobnie nie jest już to możliwe, aby poznać ich motywację – pozostają tylko świadkowie, którzy słuchali ich kazań i innych publicznych wypowiedzi. Być może ci ludzie kiedyś zdecydują się opowiedzieć o tym, co ci duchowni w tamtym czasie mówili. Jednak to najczęściej ludzkie czyny zostają najbardziej zapamiętane i najmocniej przemawiają do następnych pokoleń. Nawet jeśli te czyny są zbrodnicze, to mogą i powinny być *memento* dla następnych pokoleń, jak nie należy postępować wobec mniejszości etnicznych.

THE ROLE OF THE CLERGY OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH
DURING THE RWANDAN GENOCIDE IN 1994.
A LOOK FROM THE PERSPECTIVE OF 27 YEARS AFTER THE EVENTS

SUMMARY

During the Rwandan genocide in 1994, the clergy of the Roman Catholic Church played a specific role. The dominant view in the general public opinion is that these clergy either passively or actively supported the genocide committed by the Hutu tribe against the Tutsi tribe. The reality, however, is more complicated. While there were about 20 collaborating clergymen, over 200 clerics died as a result of genocide. This article aims to show how complicated and ambiguous the situation of the clergy was during the real threat of death in 1994.

Keywords: Church, genocide, priest, clergyman, Rwanda 1994

Słowa kluczowe: Kościół, ludobójstwo, ksiądz, duchowny, Rwanda 1994

BIBLIOGRAFIA

Źródła drukowane

- Bar, Joanna. 2013. *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994-2012*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Carney, J.J. 2014. *Rwanda before the Genocide. Catholic politics and ethic discourse in the late colonial era*, Oxford: University Press.
- d'Amour Dusengumuremyi, Jean. 2015. *No Greater Love. Testimonies on the Life and Death of Felicitas Niyitegeka*, Lake Oswego.
- Hoser, Henryk Franciszek i Michał Królikowski. 2013. *Bóg jest większy*, Żabki: Wydawnictwo Apostolicum.
- Jaworski, Maciej. 2020. *Niezwykła historia zwyczajnej posługi. 50 lat misji Karmelitów w Burundi i Rwandzie*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitańskie.
- Reginia-Zacharski, Jacek. 2012. *Rwanda wojna i ludobójstwo*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tochman, Wojciech. 2010. *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Spisane świadectwo

- Hoser, Henryk. 2020. rozmowa autora z dnia 20 stycznia 2020, archiwum prywatne autora. 3-4.

Źródła internetowe

- Diocese of Gikongoro. 2021. Dostęp: 16.12.2021. <https://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dgi-ko.html>
- Diocese of Kabgayi. 2021. Dostęp: 16.12.2021. <https://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dkabg.html>
- Fried, Brittany. 2017. *Catholic perpetration and reconciliation in Rwanda*. Dostęp: 16.12.2021. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/posts/catholic-perpetration-and-reconciliation-in-rwanda>

- Jałowiczor, Jakub. 2018. *Oskarżenia o ludobójstwo*. Dostęp: 16.12.2021. <https://kosciol.wiara.pl/doc/4902138.Oskarzeni-o-ludobojstwo>
- „Konrad jest w Rwandzie”. Blog internetowy. 2009. Dostęp: 16.12.2021. <https://konradjestwrandzie.wordpress.com/2008/10/10/ksieza-w-czasach-ludobojstwa/>
- Rwanda Convention Bureau. About Huye. 2021. Dostęp: 16.12.2021. <https://rcb.rw/-HUYE-.html>

Dawid Stelmach – kapłan, doktor, ur. 1978 r. w Poznaniu, święcenia kapłańskie 2005 r. w Poznaniu, doktorat na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w 2014 r., adiunkt w Zakładzie Teologii Systematycznej. Zainteresowanie naukowe: problematyka pojednania w Rwandzie po 1994 r. i wzajemne oddziaływanie chrześcijaństwa i popkultury.

Recenzje

Maja Bednarska, *Wolność człowieka w komunikacji medialnej*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2020, ss. 295, ISBN 978-83-7438-677-7

Praca pt. *Wolność człowieka w komunikacji medialnej* autorstwa Mai Bednarskiej wpisuje się w dorobek szkoły etyki mediów prężnie rozwijającej się przy Instytucie Dziennikarstwa Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (dalej: UPJPII). Jej twórcą i mistrzem jest filozof i medioznawca, ks. prof. Michał Drożdż, założyciel instytutu, inicjator cyklu konferencji etyki mediów organizowanych w Krakowie od 15 lat, które znalazły uznanie i poczesne miejsce w kalendarzu wydarzeń naukowych polskich specjalistów nauk medioznawczych. W obszarze refleksji naukowej ks. M. Drożdż kładzie podwaliny pod personalistyczny paradygmat etyki i aksjologii mediów. Toteż krakowska szkoła etyki mediów w ślad za swoim twórcą wyróżnia się personalistycznym profilem badawczym i źródłowo czerpie z antropologii personalistyczno-fenomenologicznej Karola Wojtyły. Jej specjalizacją naukową są szeroko zakrojone filozoficzne badania medioznawcze nad komunikacją medialną. Już samo wykształcenie autorki omawianego studium odsłania specyfikę badawczą krakowskiego ośrodka. Autorka uzyskała gruntowne przygotowanie w zakresie dziennikarstwa i komunikacji społecznej oraz filozofii, umiejętnie łącząc te dwie dyscypliny w projekcie, którego rezultatem jest przedmiotowa monografia. Środowisko badaczy filozofii mediów skupione wokół Uniwersytetu Papieskiego, do którego należy autorka recenzowanej pracy, wniosło niepodważalny wkład w uznanie etyki, antropologii i aksjologii mediów przez polskich medioznawców za pełnoprawną subdyscyplinę nauk o komunikacji społecznej i mediach. Dotychczas bowiem w Polsce badania medioznawcze prowadzono głównie w obszarze studiów politologicznych, kulturoznawczych i prasoznawczych. Nie oznacza to jednak braku zainteresowania filozofią komunikacji w instytutach filozofii. Doniosłe osiągnięcia w rozwoju badań nad filozofią komunikacji odniósł zespół prof. Bolesława Andrzejewskiego, by wspomnieć tylko poznański ośrodek filozoficzny.

Referowane studium pt. *Wolność człowieka w komunikacji medialnej* jest kolejnym ogniwem cyklu znaczących publikacji filozoficzno-medioznawczych tworzących pionierski dorobek krakowskiej szkoły etyki mediów, pośród których bezdyskusyjnie powinno się wymienić prace m.in.: *Logos i ethos mediów: dyskurs paradygmatyczny filozofii mediów* (M. Drożdż, 2005), *Osoba i media: personalistyczny paradygmat etyki mediów* (M. Drożdż, 2005), *Etyczne orientacje w mediosferze* (M. Drożdż, 2006), *Odnaleźć się w mediosferze* (M. Drożdż, 2019), *Osoba i media w prawdzie i uczciwości* (M. Drożdż, 2019), *Lokowanie idei w reklamie: studium analityczno-badawcze na*

podstawie treści w polskiej wersji serwisu YouTube (K. Cymanow-Sosin, 2020). Na uwagę zasługują również liczne tomy zbiorowe ogłaszane jako rezultat debat naukowych prowadzonych w ramach konferencji etyki mediów. Wybitnie aksjologiczna tematyka tomów pokonferencyjnych dotyczy: prawdy, dobra, wolności, odpowiedzialności, zaufania, dialogu i mądrości w komunikacji medialnej.

Interesująca nas praca Mai Bednarskiej ukazała się nakładem Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Recenzje wydawnicze sporządzili prof. Kazimierz Wolny-Zmorzyński oraz dr hab. Tomasz Homa. Rozprawa liczy 295 stron. Składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, spisu bibliograficznego i wykazu skrótów. Brak jest natomiast streszczenia w języku obcym. Wydanie publikacji zostało sfinansowane przez Fundację im. Świętej Jadwigi Królowej w Krakowie, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie oraz Uniwersytet Papieski.

Referowana monografia stanowi ogłoszony drukiem zapis pracy doktorskiej autorki nt. *Wolność komunikacji medialnej jako wyraz wolności człowieka. Inspiracje personalistyczne*, przygotowanej pod kierunkiem ks. prof. Michała Drożdża i nagrodzonej w roku 2018 przez kapitułę Konkursu Akademickiego im. bp. Jana Chrapka na najlepszą rozprawę doktorską inspirowaną nauczaniem Jana Pawła II o roli mediów w promowaniu godności człowieka. Uzyskawszy specjalizację w filozofii mediów, autorka podjęła zatrudnienie na stanowisku adiunkta w Katedrze Mediów i Komunikacji Społecznej UPJPII. Jak sama podaje w nocie biograficznej zamieszczonej w pracy, była współinicjatorem krakowskich konferencji etyki mediów. Jej wielopłaszczyznowa aktywność naukowa została doceniona i uhonorowana Stypendium Prezydenta Miasta Krakowa w roku 2011.

Swój projekt badawczy autorka wyprowadza z trzech podstawowych założeń. W pierwszym wskazuje na niezmienność fenomenu wolności wynikającą z równie niepodlegającej zmianom struktury ontycznej człowieka, w której wolność ta się manifestuje. Wolność podmiotu i jego zdolność do komunikowania są pryncypialnymi atrybutami osoby realizującymi jej istotę w aspekcie etycznym i ontycznym. W drugim założeniu badaczka rozpoznaje w komunikacji medialnej prymarną dla zmediatyzowanego społeczeństwa przestrzeń negocjowania formy wolności osobowej zarówno w wymiarze spekulatywnym, jak i prakseologicznym. Jej komunikacyjnym wyrazem jest wolność słowa. W trzecim przyjmuje osadzenie komunikacji medialnej na wartościach personalistycznych jako konieczny warunek zachowania jej teleologicznego ukierunkowania na rozwój poszczególnych osób i całych społeczności. Jedynie adekwatne dla natury wolności słowa rozumienie tej wartości może determinować właściwe z niej korzystanie w mediosferze. Wszystkie te przesłanki prowadzą autorkę do wysunięcia hipotezy badawczej uznającej wolność w komunikacji medialnej za wyraz wolności człowieka.

W studium przyjęto personalistyczną perspektywę badawczą odwołującą się do dorobku filozoficznego trzech personalistów: Emmanuela Mouniera jako nestora nowoczesnego personalizmu europejskiego oraz dwóch polskich personologów w różnorodny sposób współpracujących z redakcjami mediów i publikujących samodzielne teksty

dziennikarskie: Karola Wojtyły i Józefa Tischnera. Co istotne, autorka zastrzega, że celem jej badań nie jest analiza komparatywna i opracowanie krytyczne poszczególnych interpretacji kategorii wolności w pracach wymienionych personalistów. Ich oryginalne filozofie osoby mają posłużyć autorce do sformułowania na gruncie filozofii komunikowania realistycznej i doświadczeniowej koncepcji wolności w komunikacji medialnej szeroko czerpiącej z filozofii dialogu i fenomenologii, które to kierunki współczesnej filozofii stały się podstawą personologii J. Tischnera i K. Wojtyły.

Oryginalność projektu M. Bednarskiej polega na przekroczeniu spekulatywnego charakteru rozprawy przedmiotowo roztrząsającej problem ściśle filozoficzny w kierunku identyfikacji i szczegółowej eksplanacji jego empirycznego korelatu w mediosferze przy wykorzystaniu metod badawczych właściwych dla nauk o mediach. Toteż poza świadczącymi o rzetelnej pracy filozoficznej metodami historyczno-analityczną i fenomenologiczną, autorka kompetentnie posługuje się również metodami analizy zawartości prasy i analizy wywiadów pogłębionych. Transparentnie określona metodologia projektu i wyczerpujące uzasadnienie doboru jego zaplecza teoretycznego potwierdzają gruntowne przygotowanie do prowadzonych badań, sprawność metodologiczną, biegłość w obszarze obu dyscyplin – filozoficznej i prasoznawczej oraz godną podkreślenia umiejętność prowadzenia dyskursu naukowego integralnie łączącego odmienne perspektywy badawcze, spekulatywną i empiryczną, eksplorujące to samo doświadczenie wolności człowieka w komunikacji medialnej.

Tak zakrojony przedmiot i metodologia badań pozwalają na prowadzenie autentycznego dialogu medioznawców-filozofów podejmujących namysł aksjologiczno-antropologiczny nad doświadczeniem etycznym osoby w przestrzeni medialnej i medioznawców-empiryków domagających się pragmatycznej weryfikowalności tez i konstatacji reprezentantów orientacji filozoficznej. Co najistotniejsze, praca M. Bednarskiej doskonale potwierdza paradygmatyczne znaczenie filozofii dla nauk o mediach. Dzięki spekulatywno-empirycznej analizie danego problemu etycznego na wybranym przykładzie dyskursu medialnego tygodników opiniotwórczych autorka dowodzi niepodważalnej obecności przesłanek filozoficznych u podstaw działań komunikacyjnych uczestników procesu komunikowania medialnego, zwłaszcza rozmyślnie dobranych i silnie profilujących przekaz medialny po stronie nadawców komunikatu. Etyczno-antropologiczne uwarunkowanie czynu komunikacyjnego osoby w mediosferze wymaga zatem uwzględnienia koherentnego z medialną *praxis* komponentu filozoficznego w analizach medioznawczych także o charakterze empirycznym w celu pogłębionego rozumienia przyczyn danego aktu komunikacyjnego i jego konsekwencji dla doświadczenia etycznego i rozwoju osobowości etycznej interlokutorów w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. Już sama autorka potwierdza naszą konstatację, stwierdzając we wstępie: „Kiedy filozofia będzie stanowić fundament do rozumienia rzeczywistości osób, ich wolności i komunikacji, to badania społeczne w ramach nauki o mediach wskażą konkretne miejsca kryzysu rozumienia wolności człowieka w komunikowaniu medialnym” (s. 15).

Na szczególną uwagę zasługuje struktura pracy. Pierwszy rozdział porządkuje pojęcia kluczowe z punktu widzenia przedmiotu badań, jak: wolność człowieka, wolność

słowa i komunikacja. Dla wykazania współczesnego sposobu konceptualizacji wolności słowa wykraczającego poza kontekst specjalistycznego dyskursu filozoficznego i potwierdzenia przyjętej w rozprawie hipotezy badawczej autorka posłużyła się wynikami badań własnych uzyskanych na podstawie wywiadów pogłębionych z nadawcami i odbiorcami mediów oraz badaczami metakomunikacji medialnej. Ujawniły one liczne rozbieżności w definiowaniu istoty wolności słowa przez uczestników i teoretyków komunikowania medialnego przekładające się na niezgodną z naturą tej wartości jej stosowalność w przestrzeni medialnej. W odpowiedzi na zidentyfikowany w pierwszym rozdziale kryzys rozumienia wolności słowa, w dalszych rozdziałach pracy poszukiwano jego remedium na gruncie personalistycznej filozofii wolności. W rozdziale drugim zawarto charakterystykę specyfikacji personalizmu jako jednego z nurtów filozofii XX wieku. Na tym tle zarysowano prezentację postaci i stanowisk personalogicznych E. Mouniera, K. Wojtyły i J. Tischnera. Autorka wyszczególniła właściwą dla każdego z filozofów dominantę ich myślenia o osobie. I tak w jej ocenie personalogię Mouniera wyróżnia skoncentrowanie na zagadnieniach społecznych, personalizm Wojtyły jest zogniskowany na dynamizmie komunikacyjnym osoby, zaś w filozofii dramatu Tischnera nacisk położono na relacyjności i dialogiczności osoby. Pierwsze dwa rozdziały przybrały charakter wyraźnie historyczno-filozoficzny, dwóm kolejnym nadano formułę analiz ściśle systematyczno-fenomenologicznych. Rozdział trzeci miał na celu wypracowanie personalistycznej koncepcji wolności słowa w komunikowaniu interpersonalnym w oparciu o konstatacje personalologii Wojtyły i Tischnera. Przed rozdziałem czwartym, centralnym dla całego opracowania, postawiono zadanie osadzenia tej koncepcji w szerokim *spectrum* uwarunkowań komunikowania medialnego, którego fundamentem pozostaje komunikacja interpersonalna. Toteż gruntownej analizie poddano kwestię wolności komunikowania nadawcy przekazu, wolności komunikowania odbiorcy przekazu, istotę wolnego przekazu medialnego, odpowiedzialności komunikacyjnej ponoszonej przed osobą, odpowiedzialności za komunikowany przekaz i odpowiedzialności wobec komunikowanych wartości. Kontekstualnie dla poszerzenia oglądu badanego zjawiska odwołano się także do społeczno-politycznych, strukturalno-instytucjonalnych i prawnych czynników określających funkcjonowanie wolności słowa w mediasferze. Rozdział piąty, w stosunku do czterech poprzednich, otrzymał wymiar aplikacyjny i złączył w sobie perspektywę filozoficzną oraz prasoznawczą. Autorka wykorzystując kategorię mitu medialnego, dążyła do egzemplifikacji wolności słowa na przykładzie dyskursu medialnego „Tygodnika Powszechnego” i Tygodnika „Polityka” traktującego o katastrofie lotniczej polskiego samolotu Tu-154M pod Smoleńskiem 10 kwietnia 2010 r. Z powodzeniem dokonała rekonstrukcji medialnego mitu powstałego wokół katastrofy smoleńskiej na łamach wybranych tygodników w poddanym badaniu okresie od kwietnia 2010 r. do sierpnia 2011 r.

Już sam szkic struktury pracy, wyżej zakreślony, ujawnia jej niekonwencjonalny charakter. Faktycznie bowiem rozprawa ta przełamuje konwencję kompozycyjną prac badawczych przyjętą w naukach społecznych. Standardowo w monografiach z obszaru nauk społecznych przejrzyste wyszczególnia się część teoretyczną poprzedzającą część empiryczną. W ramach komponentu empirycznego rozdział metodologiczny

zwyczajowo jest samodzielną jednostką w stosunku do następujących po nim rozdziałów prezentujących wyniki badań, zawierających ich analizę i wnioskowanie. Tym niemniej zastosowane przez autorkę rozwiązanie kompozycyjne nie należy rozpatrywać w kategoriach błędu. Jego dobór nie był przypadkowy. Tak ukształtowana struktura pracy pozwoliła odsłonić dwie warstwy badawcze projektu: filozoficzną i empiryczno-prasoznawczą. W naukach społecznych część teoretyczna najczęściej ma charakter poglądowy, sprawozdający stan dotychczasowych badań i głównie referujący założenia teoretyczne. Tymczasem w studium M. Bednarskiej pierwszym czterem rozdziałom nie przyznano formuły ściśle poglądowej, przez co nie ograniczają się one wyłącznie do zreferowania poszczególnych stanowisk personologicznych. Wprost przeciwnie, rozdział trzeci i czwarty mieszczą w sobie badania systematyczno-filozoficzne, których rezultatem jest oryginalna koncepcja wolności człowieka. Konieczność jej sformułowania potwierdziły wyniki wywiadów pogłębionych przedstawionych w pierwszym rozdziale, a jej przekładalność na medialną *praxis* dowiedziono w rozdziale piątym – prasoznawczym. Należy zatem uznać, że komponent empiryczny monografii sam w sobie nie był głównym celem badań, lecz został podporządkowany nadrzędnym dla całej koncepcji pracy analizom filozoficznym. Stąd autorka swobodnie posługuje się danymi empirycznymi w rozdziale pierwszym, nadając im znaczenie introdukcyjne i koncepcyjne oraz w rozdziale piątym przypisując im wartość dopełniającą.

Z rozmysłem uchylamy się od gruntownego omówienia wypracowanej przez badaczkę personalistycznej koncepcji wolności osoby w komunikowaniu medialnym, jak również od wyczerpującej prezentacji wyników analizy prasoznawczej medialnego mitu katastrofy smoleńskiej, który to temat sam w sobie wzbudza silne emocje w debacie społecznej. Naszym zamierzeniem nie jest bowiem polemika z autorką. Ta, podjęta z odpowiedzialnością, musiałaby przekroczyć ramy artykułu recenzyjnego. Nie relacjonując szczegółowo czytelnikowi najbardziej interesujących fragmentów pracy, chcemy go skłonić do indywidualnej lektury opracowania. W tym miejscu możemy jedynie zasygnalizować naszą zasadniczą zgodność ze stanowiskiem filozoficznym autorki i zapewnić o jej wysokim kunście badawczym, który zaowocował nowatorską rozprawą. Tym niemniej czujemy się w obowiązku przywołać trzy wnioski ogólne będące w naszej ocenie jednymi z najistotniejszych konstatacji M. Bednarskiej. W tym zakresie oddamy głos samej autorce. Po pierwsze, „świat mediów „jest przede wszystkim i w pierwszej kolejności światem osób. Dlatego wolność komunikowania w jego ramach jest zawsze wyrazem wolności konkretnej osoby” (s. 278). Po drugie, „wolność człowieka w komunikowaniu nie jest prosta, nie jest logiką przyczynowo-skutkową. Jest ona sproblematyzowana, nieprzewidywalna, jak nieprzewidywalna jest reakcja naszego interlokutora. Jest uwarunkowana sceną, czasem i okolicznościami dramatu, jaki się wydarza między osobami” (s. 278). Po trzecie, „wolność człowieka w komunikowaniu medialnym to nie tylko wyraz wolności osoby w postaci wolności słowa. [...] Wolność osoby w komunikowaniu to świat woli osoby. Świat jej wnętrza, jej chcenia, preferencji, racjonalnego wyboru, stanowienia siebie w słowach, panowaniu sobie, samorefleksji, a dopiero potem budowania relacji

z innymi i tworzenia otaczającej rzeczywistości. [...] Wolność słowa w komunikowaniu medialnym to efekt końcowy procesu komunikacyjnego, który rozpoczyna się u samego ontycznego źródła osoby. To eksplikacja jej osobowej natury” (s. 278).

Recenzowane studium stanowi zwartą, dobrze przemyślaną, precyzyjnie rozplanowaną całość. Podjęty problem badawczy jest ważki, a dobór metod analizy odpowiada jego interdyscyplinarnej specyfice, dzięki czemu autorka uchroniła się przed niebezpieczeństwem jednostronnego zawężenia przedmiotu badań mającego ze swej natury wielowymiarowy i złożony charakter. Postawione cele badawcze zostały pomyślnie osiągnięte. Styl rozprawy jest komunikatywny, zaś język cechuje się potoczystą polszczyzną. Prowadzona narracja jest logiczna. Rozważane szczegółowe stanowiska filozoficzne starannie scharakteryzowano, umiejętnie wystrzegając się zbyt rozległej syntezy. Wnioski wyciągane w toku wywodu są wyważone i dobrze uzasadnione. Źródła bibliograficzne można uznać za reprezentatywne, choć wyraźnie zaniedbano szerszą kwerendę pozycji obcojęzycznych. Autorka mogła także w większym zakresie dokonać w zakończeniu pracy eksplikacji rezultatów badawczych, raz jeszcze transparentnie sumując uzyskane wyniki analiz. Podniesione uwagi krytyczne nie podważają jednak niekwestionowanych walorów poznawczych rozprawy. W sposobie rozwiązania głównego zagadnienia badawczego autorka wykazała się wysokim poziomem merytorycznym i dowiodła zdolności do prowadzenia samodzielnych badań filozoficzno-medioznawczych. Co istotne, do końca zachowała bezstronność badawczą, nie ujawniając własnych preferencji politycznych i osobistej oceny zjawisk składających się na medialny mit katastrofy smoleńskiej, przedmiotowo trzymając się wyników analizy prasoznawczej. Badaczka nie rości sobie także pretensji do całkowitego wyczerpania tematu i absolutnej obowiązywalności wysuniętych konstatacji, lecz ukazuje dalsze możliwe perspektywy poznawczej eksploracji fenomenu wolności osobowej w komunikacji medialnej, któremu poświęciła omawiane studium.

Monografia M. Bednarskiej jest okazowym przykładem projektu badawczego dla tych medioznawców, którzy formułują pytania o empiryczno-metodologiczną przekładalność zaplecza teoretyczno-filozoficznego medioznawstwa personalistycznego i poszukują metod badania empirycznego mediosfery na gruncie rodzącego się w Polsce personalistycznego paradygmatu komunikowania medialnego. Niewątpliwie praca autorki jest kolejnym korkiem na drodze do powstania polskiej szkoły medioznawstwa personalistycznego.

Piotr Guzdek
Uniwersytet Opolski
Polskie Stowarzyszenie Familiologiczne

Urszula Dudziak, *Misterium ludzkiego życia: od poczęcia do umierania. Studium dla duszpasterzy i doradców życia rodzinnego*, Lublin 2021, ss. 197, ISBN 978-83-8061-879-4

Biologiczne aspekty płciowości, prokreacji i zmian związanych z seksualnym funkcjonowaniem człowieka stanowią interesujący obszar badawczy, który domaga się rzetelnych i pogłębionych analiz. Wynika to z faktu, że sfera płciowości i prokreacji obejmuje wiele wymiarów życia człowieka: biologiczny, psychologiczny, społeczny i duchowy. Staje się to szczególnie ważne obecnie, gdy wiele dziedzin wiedzy zajmuje się wyłącznie tylko jednym z tych obszarów, pomijając inne. Z tego względu książka Urszuli Dudziak, merytorycznie i interesująco prezentująca zagadnienia płciowości, prokreacji i życia seksualnego człowieka z kilku perspektyw, tj. biologicznej, psychologicznej i duchowej, doskonale wpisuje się w aktualne wyzwania naukowe i odpowiada na potrzeby czytelników, szczególnie z obszaru duszpasterstwa i poradnictwa rodzinnego.

Książka składa się z trzech części, uzupełnionych wstępem, wprowadzeniem, zakończeniem i bibliografią. We wprowadzeniu Autorka w interesujący sposób omawia biologiczne uwarunkowania ludzkich zachowań, które są niezbędne dla prawidłowego zrozumienia kolejnych, bardziej uszczegółowionych części. Wskazuje tutaj na powiązania między mechanizmami biologicznymi a konkretnymi reakcjami człowieka, a także na wymowne odniesienia do aspektów duchowych i duszpasterskich (np. s. 8).

Część pierwsza książki dotyczy płciowości i seksualności. Autorka, bazując na literaturze medycznej, etycznej i teologicznej, ukazuje biologiczne prawa kierujące płodnością, a także wskazuje, że wiedza na temat anatomii układu płciowego jest pierwszym elementem dla odpowiedzialnego rodzicielstwa. Jest to niezwykle ważne, gdyż prawidłowa i obiektywna wiedza na temat płciowości i seksualności jest warunkiem zachowania odpowiedzialności za własne zachowania zarówno w okresie przedmałżeńskim, jak i małżeńskim. Cenne są tutaj spostrzeżenia Autorki o ścisłym powiązaniu sfer biomedycznych i psychospołecznych, dzięki czemu człowiek jest w stanie zrozumieć własne zachowania seksualne, właściwie je rozwijać i kształtować. W przeciwnym razie pojawia się ryzyko nerwic czy zachowań patologicznych (s. 29-39). Żadna sfera życia człowieka nie pozostaje w izolacji. Liczne odniesienia do dokumentów Kościoła katolickiego i dzieł teologicznych są trafne i wartościowe, jako że dostarczają konkretnych wskazówek dla głównych adresatów książki, tj. duszpasterzy i doradców życia rodzinnego.

W drugiej części Autorka zakreśla zagadnienia płodności i prokreacji. Wyraźnie podkreśla, że szczegółowa wiedza na ten temat jest wskazana ze względu na odniesie-

nia moralne. Częstym problemem współczesnych par małżeńskich jest niepłodność, dlatego warto przekazywać informacje w tym zakresie, ostrzegając między innym przed szkodliwie działającymi uzależnieniami. Z tego względu, niezbędna jest popularyzacja wiedzy na temat opieki prekoncepcyjnej i prenatalnej oraz ciąży i porodu. Ważnym elementem tych rozważań jest ukazanie faktu, iż przygotowanie do poczęcia dziecka i jego ochrona wynikają z odpowiedzialności rodziców za jego rozwój. Dotykamy tutaj sfery odpowiedzialności etycznej i moralnej rodziców, na co winni zwracać szczególną uwagę duszpasterze i doradcy rodzinni. Jak podkreślają dokumenty Kościoła i opracowania pastoralne, opieka prekoncepcyjna i prenatalna stanowi zobowiązanie wypływające z przykazania miłości wyrażającej się konkretnym czynem.

Trzecia część prezentuje treści dotyczące zmian biologicznych, psychologicznych i społecznych związanych z okresem starzenia się i umierania. Jest to o tyle ważne, iż obecnie segment ludzi starszych znacznie się powiększa, co stanowi wyzwanie nie tylko dla medycyny i opieki społecznej, lecz także dla pastoralnej działalności Kościoła. Zmiany związane z okresem starzenia występujące u obu płci wymagają umiejętnego podejścia i traktowania. Podobnie śmierć i umieranie nie powinny być tematem tabu, lecz potrzebują właściwego zrozumienia i przygotowania. Bazując na obszernej literaturze medycznej, Autorka wnikliwie zauważa zmiany zachodzące u kobiet (menopauza) i mężczyzn (andropenia), w wyniku których osoby są zmuszone do męznego stawiania czoła różnym problemom zdrowotnym, dbałości o własne ciało oraz akceptacji nowych zachowań. Bardzo cenne są także analizy dotyczące śmierci i umierania, które to treści zaprezentowane zostały z różnych perspektyw: medycznej, psychologicznej, ale i teologicznej. Dzięki temu uzyskujemy globalny obraz zjawiska umierania i śmierci. Wskazuje to na związek fizycznej, psychicznej i duchowej struktury człowieka, a także na bliskość i wzajemną zależność nauk biologicznych z teologicznymi. Analizy przeprowadzone zostały rzeczowo i precyzyjnie, a jednocześnie w sposób przejrzysty i zrozumiały dla czytelnika, który może zrozumieć, jak sfera biologiczna jest powiązana ze sferą psychiczną i duchową.

W ostatecznej opinii należy stwierdzić, że książka Urszuli Dudziak zasługuje na wysoką ocenę. Poziom pracy zarówno w zakresie merytorycznym, jak i formalnym, w pełni odpowiada jej przeznaczeniu. Podkreślić należy szerokie wykorzystanie literatury przedmiotu, co ukazuje znakomite obycie Autorki w skomplikowanych treściach medycznych, psychologicznych i teologicznych. Podstawowa wiedza biomedyczna jest nieodzownym elementem posługi duszpasterskiej, profilaktycznej, psychologicznej i doradczej w życiu rodziny. Ponadto książka dostarcza wiele ważnych wskazówek i inspiracji dla aktywności zawodowej duszpasterzy i doradców rodzinnych w obszarze płciowości, prokreacji i zmian związanych z seksualnym funkcjonowaniem człowieka. Stanowi doskonały przykład kompendium w duszpasterskiej posłudze małżeństw i rodzin, a także w pracy osób zajmujących się poradnictwem rodzinnym.

Dariusz Krok
Katedra Psychologii Zdrowia i Jakości Życia, Instytut Psychologii
Uniwersytet Opolski

Urszula Dudziak, *Misterium ludzkiego życia: od poczęcia do umierania. Studium dla duszpasterzy i doradców życia rodzinnego*, Lublin 2021, ss. 197, ISBN 978-83-8061-879-4

Monografia autorstwa Urszuli Dudziak pt. *Misterium ludzkiego życia: od poczęcia do umierania*, mająca stanowić materiał źródłowy dla pracy duszpasterzy i doradców życia rodzinnego, jest opracowaniem bardzo wartościowym i potrzebnym. Autorka opiera się na obszernej wiedzy interdyscyplinarnej i doświadczeniu praktycznym, a omawiane zagadnienia poddaje pogłębionej refleksji. W sposób przejrzysty porządkuje dotychczasową wiedzę oraz wskazuje wyzwania, jakie stoją przed duszpasterzami i doradcami życia rodzinnego na różnych etapach biologicznego rozwoju człowieka. Interdyscyplinarne podejście pomaga zintegrować wiedzę z dziedziny biologii, psychologii i teologii, aby towarzyszenie rodzinie i jej członkom było wielowymiarowe i uwzględniło zarówno odniesienia horyzontalne (przyrodzone), jak i wertykalne (nadprzyrodzone). Poradnictwo rodzinne i posługa duszpasterska wśród małżeństw i rodzin wymagają bowiem integralnego podejścia do osób w różnym wieku i na różnych etapach życia.

Autorka poddaje refleksji biologiczne etapy i momenty ważne w życiu każdej rodziny: początek nowego życia, dojrzewanie, prokreację, starzenie się i śmierć. Mają one nie tylko wymiar biologiczny, ale również psychologiczny, społeczny i teologiczno-religijny. W tym ostatnim aspekcie biologiczne etapy życia człowieka stanowią naturalne podłoże działań duszpasterskich ukierunkowanych na towarzyszenie człowiekowi, ale również na ukazywanie głębszego sensu i transcendentalnego odniesienia doświadczanych zmian. Wymaga to wiedzy o dynamice dokonujących się zmian naturalnych, aby działanie duszpasterskie było dostosowane do okoliczności, a tym samym było skuteczniejsze. W biologii człowieka, jego anatomii, fizjologii, popędach i zachowaniach, obserwujemy wiele mechanizmów, które wyjaśniają się nie tylko poprzez przyczynę, ale przede wszystkim przez cel. Tym samym naturalna teleologia, czyli znajomość celów, może stanowić podstawę dla jaśniejszego ukazywania Celu Ostatecznego, którym zajmuje się teologia.

Monografia wpisuje się w założenia medycyny pastoralnej, ale jest również bardzo dobrym przykładem szeroko rozumianej edukacji zdrowotnej i promocji zdrowego stylu życia. Bardzo cenne i praktycznie pomocne są uwagi z zakresu odpowiedzialnego wychowania w zakresie płciowości, metod rozpoznawania płodności, opieki prekoncepcyjnej, prenatalnej i okołomenopauzalnej, a także towarzyszenia umierającym. Interdyscyplinarne podejście zaprezentowane w monografii, a jednocześnie prostota przekazu sprawiają, że książka może spotkać się z zainteresowaniem

nie tylko doradców życia rodzinnego i duszpasterzy, ale również psychologów, pedagogów, pielęgniarek, lekarzy, a także wszystkich osób zainteresowanych głębokim i świadomym przeżywaniem swojego życia oraz dojrzałym towarzyszeniem innym w ważnych życiowo momentach.

Jakub Pawlikowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Bogdan Kulik, *Głosić rodzinie Ewangelię o życiu wiecznym*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2021, ss. 184, ISBN 978-83-8127-611-5

O śmierci wiedzą wszyscy, nie jest to jednak temat poddawany refleksji zbyt często. Jedni czują się na to „zbyt młodzi”, inni nie mają czasu, zajęci intensywną pracą lub równie intensywnymi formami odpoczynku. Jeszcze inni traktują to zagadnienie jako szczególnie nieprzyjemne, budzące strach i na wszelki wypadek wołają o śmierci nie myśleć, by czasem – tymże myśleniem – nie wywołać jej zbyt szybko. Transcendentnego myślenia o przyszłym życiu w wieczności i przejściu do niego z doczesności – poprzez śmierć – nie powinno się zagłuszać i spychać w podświadomość. Pamięć o tym należy uznać za istotny element towarzyszący ludzkim działaniom, a nawet je formujący.

Głoszone przez Jezusa Chrystusa nauczanie, poparte świadectwem zmartwychwstania, odsłania istotną część przeszłej rzeczywistości, która stanie się udziałem człowieka. Obietnica przygotowania miejsca w Domu Ojca (J 14,1-2) powinna ukierunkowywać ludzkie kroki do wskazanego celu. Niestety, przywiązanie do znanej i doświadczanej doczesności zatrzymuje refleksję nad sprawami dnia codziennego na tym, co „tu i teraz”, bez sięgania w przyszłość wiecznego życia, będącą domeną wiary. „Duch świata” nie ułatwia poznania darów Bożych (1 Kor 2,12). Człowiek koncentrujący się na sprawach zmysłowych, nie pojmuje „tego, co jest z Bożego Ducha” (1 Kor 2,14). Niełatwo więc mówić o życiu wiecznym, szukać filozoficznych i teologicznych dowodów, a nierzadko narażać się na zarzut ze strony słuchaczy, że „chce się ich szybko na tamten świat wyprawić”. Zadaniem pierwszych, jak i współczesnych chrześcijan, jest jednak głoszenie tego, co Bóg objawił. Dotyczy to również mówienia o tym, „czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9).

Podjął się tego zadania Ks. dr Bogdan Kulik MSF, argumentując, dlaczego należy głosić rodzinom Ewangelię o życiu wiecznym, odpowiadając kiedy należy to czynić i wskazując kto do tego jest zobowiązany. Zwięzła, przejrzysta, klarownym językiem napisana książka, od pierwszych stron zyskująca zaciekawienie czytelnika sformułowaniem interesujących pytań dotyczących zagadnień niejednokrotnie uznawanych za temat „tabu”, została poprzedzona gruntownym studium biblijnym, analizą dokumentów Kościoła i prac wybitnych teologów, refleksją filozoficzną, interdyscyplinarnym ujęciem dociekań przez reprezentantów różnych nauk szczegółowych, a także sięgnięciem do wypowiedzi osób doświadczających śmierci bliskich przyjaciół i członków rodziny.

Epidemia wywołana przez koronawirusa, nadchodzące zewsząd informacje o licznych zachorowaniach, o ludziach, których funkcje życiowe podtrzymywane są przez respiratory, codzienne zestawienia dotyczące śmiertelności, sprawiają, że podjęty przez Autora temat z medycznego i społecznego punktu widzenia jest wyjątkowo aktualny. Różnorodne reakcje na widok przedstawionego w telewizji mnóstwa stojących na lodowisku trumien, leżących na ulicach ciał, opuszczonego przez personel domu pomocy społecznej, w którym na sąsiednich łóżkach leżą osoby chore i zmarłe, łez ludzi oplakujących swoich zmarłych, gorycz tych, którzy nie mogli dotrzeć na pogrzeb najbliższych, ukazują istotność i aktualność podjętego tematu także w aspekcie psychologicznym. Największe znaczenie ma jednak teologiczne uzasadnienie przedstawionego w książce zagadnienia. Refleksje w niej zawarte, mimo szczerego współodczuwania z ludźmi cierpiącymi z powodu śmierci najbliższych, a także nagłego i niespodziewanego odejścia tak wielu, chronią przed paraliżującym lękiem, załamaniem, paniką, depresją, pretensją, buntem, apostazją. Ksiądz dr Bogdan Kulik głoszący prawdę o śmierci człowieka, świadomy bólu psychicznego przeżywanego przez rodziców doświadczających śmierci dziecka i grzebiących jego zwłoki, w sposób niebywale łagodny prowadzi przez to, co po ludzku trudne, odkrywając bezmiar miłości Boga Stwórcy – Miłosiernego Ojca, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Chrystus bowiem nie przyszedł „po to, aby świat potępić, ale by świat zbawić” (J 12,47).

Prawda o życiu wiecznym mobilizuje do tego, by się do niego przygotować poprzez jak najlepiej przeżyte życie doczesne. Ksiądz dr Kulik z precyzją i dokładnością teologa-badacza przedstawia udokumentowane źródłowo treści dla ich praktycznego zastosowania przez wiernych zdążających do ostatecznego celu swej ziemskiej wędrówki. To cenne łączenie teorii z praktyką pastoralnego zaangażowania jest konkretną realizacją posługi duszpasterskiej przydatnej w pracy innych duszpasterzy i służącej pomocą w konkretnych problemach, niejasnościach i rozwikłaniu wątpliwości osób świeckich. Nowatorskim pomysłem Autora jest wskazanie na trzy sytuacje życiowe: formacja narzeczonych i małżonków, przygotowanie do chrztu świętego dziecka oraz duchowe i psychospołeczne wsparcie rodziny przeżywającej żalobę po śmierci dziecka w okresie pre- i postnatalnym, w których głoszenie Ewangelii o życiu wiecznym jest szczególnie potrzebne. Jedną z ról osób wstępujących w związek małżeński jest bowiem wzajemne wsparcie na drodze do świętości i ugruntowywanie postaw odnośnie do ostatecznego celu ich życia. Zadaniem rodziców, wśród wielu funkcji, jakie pełnią, jest również – jakże istotna – realizacja funkcji wychowawczej i religijnej. W przekazywaniu wartości nie może zabraknąć prawdy o życiu wiecznym, właściwie ukierunkowującej aktywności doczesnej i wspomagającej prawidłowe kształtowanie wszelkich interakcji społecznych. Przekaz ten sprzyja również formowaniu postaw prorodzinnych w całym społeczeństwie. Konkretną pomocą rodzicom przeżywającym śmierć własnego dziecka jest obwieszczenie prawdy o życiu, „które przemienia się, ale nie kończy”. Warto zapewnić, że dziecko zmarłe nie jest utraczone i mimo faktycznie utraconej możliwości ubierania, karmienia, uściskania, zabawy,

ono nie przestaje istnieć i nadejdzie kiedyś czas spotkania. Katolikom powtarzającym w modlitwie *Wierzę w Boga, iż wierzą w „świętych obcowanie i żywot wieczny”*, warto przypominać znaczenie tych słów i pogłębiać ich rozumienie. Do realizacji tych celów okaże się również przydatna niniejsza książka. Jej wartością jest wymienienie konkretnych grup osób, których zadaniem jest głosić rodzinie prowadzącą do życia wiecznego Ewangelię zbawienia. To zadanie nie tylko księży, osób konsekrowanych, rodziców i krewnych, ale wszystkich uczniów Chrystusa. To istotny temat dla kleryków, a także świeckich studentów teologii, temat katechez szkolnych i przedmażeńskich, artykułów naukowych i popularnych, warsztatów formacyjnych dla różnych grup odnowy Kościoła, nauk rekolekcyjnych i przedchrzcielnych, zajęć doskonalenia zawodowego: nauczycieli, lekarzy, pielęgniarek, pracowników szpitali, urzędów stanu cywilnego, doradców życia rodzinnego, pracowników domów pogrzebowych, osób posługujących w kancelariach parafialnych, siostr zakonnych pracujących w domach opieki społecznej, wolontariuszy hospicjum. W tych wszystkich miejscach i tym wszystkim osobom może okazać się przydatna napisana przez ks. dr. Bogdanę Kulikę książka. Z wymienionych wyżej powodów teoretycznych i praktycznych, indywidualnych i społecznych, jej wydanie uważam za wysoce pożyteczne i uzasadnione.

Urszula Dudziak
Katedra Nauk o Rodzinie, Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Sprawozdania

Konferencja „Godność osób oraz szacunek dla życia”
(Konferencja online, 24 kwietnia 2021 r.)

24 kwietnia 2021 r. odbyła się konferencja naukowa „Godność osób oraz szacunek dla życia”. Jej organizatorem było zainicjowane w 2016 r. przez ks. prof. Andrzeja Perzyńskiego Polskie Forum Chrześcijańskie (PFCh), które ma być przestrzenią spotkania dla chrześcijan różnych wyznań. Współorganizatorem konferencji była Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie. Z powodu pandemii COVID-19 spotkanie, które dotyczyło tak ważnej kwestii, jaką jest troska o ludzkie życie od poczęcia do naturalnej śmierci, odbyło się online.

Konferencję otworzył i uczestników powitał przebiter Kościoła Zielonoświątkowego w RP – dr Piotr Nowak, rektor Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej w Warszawie, a zarazem sekretarz Polskiego Forum Chrześcijańskiego. Życząc uczestnikom owocnych obrad, wyraził nadzieję, że spotkanie przyczyni się do większej wrażliwości i troski o ludzkie życie.

Pierwsza sesja sympozjum, którą moderowała dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ChAT, dotyczyła stanowiska wobec aborcji w teologii moralnej czy też etyce teologicznej różnych tradycji wyznaniowych. Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego przedstawił ks. dr hab. Marian Pokrywka, prof. KUL, który podkreślił zmienność nauczania Kościoła rzymskokatolickiego w kwestii zakazu dobrowolnie dokonywanej aborcji. Wskazując na dokumenty Magisterium, zauważył, iż nauczanie Kościoła o moralnej niedopuszczalności przerywania ciąży jest oparte na prawie naturalnym i Piśmie Świętym, a przez wieki było wzbogacane o nowe aspekty, które potwierdzały jednoznaczność stanowiska. Odniósł się także do kwestii penalizacji aborcji, wskazując, iż sankcja karna w postaci ekskomuniki ma charakter naprawczy i ma prowadzić ku nawróceniu. Podkreślił także fakt, że nauczanie Kościoła nie godzi w wolność sumienia, bo nie wprowadza do sumienia prawd obcych, ale eksponuje prawdy, które sumienie powinno już znać.

Stanowisko Kościoła prawosławnego wobec aborcji przedstawił ks. dr Artur Aleksiejuk, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Religii i Kultury na Wydziale Nauk Społecznych ChAT. W swoim wystąpieniu podkreślił, że aborcja jest eksterminacją człowieka, jest zabójstwem osoby w łonie matki. Ponadto aborcja jest traktowana jako działanie opresyjne, przemoc wobec kobiety, co wpływa na jej zdrowie psychiczne. W swoim wystąpieniu poruszył także zagadnienie statusu zarodka w teologii prawosławnej oraz tragedii, jaką niesie aborcja. W Kościele prawosławnym jako wspólnocie lokalnych Kościołów istnieje szereg stanowisk dotyczących przerywania ciąży. Kościół prawosławny w Polsce nie sformułował własnego stanowiska wobec aborcji,

choć podkreśla się, że istnieje zgodność z innymi wspólnotami prawosławnymi zakazującymi tego procederu. W tej kwestii w wielu aspektach Kościół prawosławny jest zgodny z Kościołem rzymskokatolickim, a także z tymi wspólnotami ewangelickimi, które uznają ochronę życia od poczęcia. Kościół ten nie odrzuca kobiet, które dokonały aborcji, zachęca je do przyjęcia tzw. epitemii, czyli pokuty, a następnie do udziału w sakramentach. Konsekwencje dokonania aborcji dotyczą także męża. Jeśli natomiast kobieta bez wiedzy męża dokonała aborcji, może to być powód do rozwodu. W przypadku uszkodzenia płodu istnieją w prawosławiu różnice zdań co do przerywania ciąży – od całkowitego zakazu do bardziej liberalnego podejścia.

Nauczanie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w kwestii przerywania ciąży przedstawił bp dr hab. Marcin Hintz, prof. ChAT. Stwierdził, że w chrześcijaństwie nie było jednoznaczności w podejściu do przerywania ciąży. We wczesnym chrześcijaństwie istniało jednoznaczne potępienie aborcji, ale w okresie średniowiecza dokonano korekty stanowiska, a nawet trwał spór o dopuszczalność aborcji, zakończony wypowiedziami papieży. W ewangelickiej etyce teologicznej przerywanie ciąży uznaje się za naganne, nawet gdy prawo pozwala na spędzanie płodu. W takim przypadku etyka powinna być bardziej rygorystyczna niż ustawodawstwo. Nie uzasadnia przerywania ciąży zagrożenie życia matki czy ciąża powstała z gwałtu. Prelegent analizował wypowiedzi synodu, który twierdzi, że Kościół Ewangelicko-Augsburski opowiada się za ochroną życia od jego poczęcia, natomiast zadaniem Kościoła nie jest wpływanie na władze państwowe celem penalizacji aborcji. Kościół powinien wpływać na wiernych poprzez działania wychowawcze, nauczanie, szczególnie formowanie sumienia i propagowanie etyki odpowiedzialności.

Podejście Kościołów Chrześcijan Baptystów do przerywania ciąży przedstawił prezbiter dr Mateusz Wichary, wykładowca, a obecnie prorektor Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie. Najpierw przedstawił nauczanie Kościoła Baptystów w Polsce, który uznaje aborcję za grzech spowodowany złamaniem przykazania „Nie zabijaj”. Twierdzenie to zostało powtórzone w najnowszym stanowisku Komisji Etyki Kościoła Baptystów w Polsce, z jedną uwagą, że Kościół ten nie wypowiada się w kwestii aborcji, jeżeli życie matki jest zagrożone. Następnie prelegent przedstawił stanowisko American Baptist Churches, które stanowi najbardziej liberalną perspektywę w nauczaniu. Wspólnota ta wydała rezolucję, tj. stanowisko etyczne, w którym sprzeciwia się aborcji jako metodzie regulacji urodzin, chociaż stara się jako Kościół rozumieć odmienne stanowiska swoich wiernych. Stanowisko potępiające aborcję wydała także Southern Baptist Convention.

W kolejnym referacie prezbiter dr Tomasz Józefowicz z Kościoła Zielonoświątkowego w RP przedstawił stanowisko Kościołów pentekostalnych wobec aborcji. Podkreślił, że nie ma oficjalnych stanowisk polskich Kościołów pentekostalnych w tej kwestii. Wyjątkiem jest jedno zdanie, obecne w stanowisku Naczelnej Rady Kościoła Zielonoświątkowego, która wypowiadając się w sprawie małżeństwa, rozwodu i powtórnego małżeństwa oraz planowania rodziny, stwierdziła, że „aborcja jest grzechem”. Kontekst tego zdania wskazuje na fakt, że aborcja nie może być uznawana za formę planowania rodziny. Stanowisko Kościołów na świecie, tj. w USA, Kanadzie,

jest bardziej jednoznaczne. Kościoły te opowiadają się za ochroną życia od poczęcia; uznają, że aborcja nie może być sposobem kontroli urodzeń; za uzasadniony powód do aborcji uznają zagrożenie życia matki. Niezgoda na aborcję dotyczy także przypadków upośledzenia lub nieuleczalnej choroby płodu.

Po pierwszej sesji nastąpiła dyskusja. Prowadząca dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ChAT, odczytała stanowisko Kościoła Metodystycznego w RP, nadesłane przez bp dr. Edwarda Puśleckiego, który to Kościół zezwala na aborcję w sytuacji zagrożenia życia matki. Metodysci opowiadają się za koniecznością uzyskania zgody rodziców bądź prawnych opiekunów w sytuacji aborcji u osoby niepełnoletniej. Wspólnota ta sprzeciwia się aborcji jako sposobowi kontroli urodzin, a także wyboru płci u dziecka. Kościół metodystyczny sprzeciwia się aborcji w ostatnich miesiącach ciąży i aborcji przez częściowe urodzenie.

Następnie prelegenci odpowiadali na zadawane pytania, które podczas trwania konferencji pojawiały się na czacie bądź w trakcie dyskusji. Dotyczyły one penalizacji aborcji, ciąży z gwałtu, a także animacji płodu i zasady o podwójnym skutku.

Druga sesja konferencji dotyczyła aspektów medycznych i psychologicznych związanych z problematyką ciąży, aborcji i opieki perinatalnej. Moderatorem tej części był ks. dr hab. Sławomir Pawłowski SAC, prof. KUL, kierownik sekcji ekumenizmu KUL.

Pierwsze wystąpienie zaprezentowała dr hab. Urszula Dudziak, prof. KUL, a dotyczyło ono postawy psychologa wobec aborcji. Zwróciła uwagę, że postawa wobec życia i umierania zależy od przyjmowanej koncepcji człowieka. Problem aborcji rozpoczyna się od odczłowieczenia osoby, od zmiany terminologii dotyczącej aborcji, a także od manipulacji językowej. Prelegentka podkreśliła także skutki aborcji, szczególnie syndrom postaborcyjny i desensytyzację. Zadaniem psychologa jest nie tylko pomoc po dokonaniu aborcji, ale także podejmowanie zadań profilaktycznych.

Kolejny referat, zatytułowany: „Wybrane problemy bioetyczne dotyczące aborcji i perinatalnej opieki paliatywnej”, wygłosił dr hab. Tomasz Dangel, lekarz, działacz społeczny, twórca Fundacji Warszawskie Hospicjum dla Dzieci, współautor pierwszej w Polsce publikacji dotyczącej standardów perinatalnej opieki paliatywnej. Poruszył w swoim wystąpieniu kwestię leczenia duszności abortowanego dziecka, dopuszczalności znieczulenia podczas aborcji, dopuszczalności i oceny etycznej badań prenatalnych, a także sakramentu chrztu podczas aborcji. W wystąpieniu pojawiło się kilka pytań o charakterze moralnym: Czy anestezjolog, który jest katolikiem, podlega ekskomunice, jeżeli znieczulił kobietę do aborcji? Czy zaciąga ekskomunikę, jeżeli podaje poronionemu dziecku fentanyl? Co do chrztu dzieci podczas aborcji, kto ma tego sakramentu udzielić?

Następny referat wygłosił o. dr Filip Buczyński, franciszkanin, prezes Lubelskiego Hospicjum dla Dzieci im. Małego Księcia, przewodniczący Rady Ogólnopolskiego Forum Pediatrycznej Opieki Paliatywnej. Podjął on temat: „Od diagnozy wady letalnej do ostatniego etapu żałoby – model opieki w LHD”. Prelegent przedstawił zakres pomocy hospicjum perinatalnego, które prowadzi, a które stanowi pomoc dla rodziców, którzy przyjmują dziecko z wadą letalną. Hospicjum zapewnia opiekę

psychologiczną, opiekę medyczną, a także duszpasterską w zależności od wyznania rodziców, stacjonarnie bądź w warunkach domowych. Hospicjum wspiera także rodziców osieroconych. Działalność tej instytucji pozwala na udzielenie wsparcia rodzicom i dzieciom w zależności od potrzeb.

„Wybrane zagadnienia opieki perinatalnej w ciąży” przedstawiła dr n. med. Ewa Filipp, która jest lekarzem. Specjalizuje się w ginekologii i endokrynologii. W referacie pojawiły się zagadnienia dotyczące opieki perinatalnej, przygotowania do macierzyństwa, planowania rodziny, a także ograniczania niechcianych ciąż poprzez odpowiednie planowanie rodziny. Od strony praktycznej wyjaśniła kwestię badań prenatalnych, ich rodzajów, a także możliwości, które dają.

Lekarz medycyny Jacek Szulc, ginekolog, który zajmuje się diagnostyką i leczeniem niepłodności, wygłosił referat: „Będziesz miłował bliźniego swego”. Zwrócił uwagę na kwestie wspomagane gozrodu *in vitro*, dzieląc się swoim świadectwem lekarza, który przeżył nawrócenie. Podkreślił zagrożenia, które dotyczą *in vitro*, a które sam zaczął dostrzegać dopiero po swoim nawróceniu. Wśród skutków zapłodnienia pozaustrojowego podkreślił istnienie wad letalnych u dziecka. Istotną kwestią wykładu była także diagnostyka preimplantacyjna, która budzi określone problemy etyczne.

Po drugiej sesji również podjęto dyskusję. Jako istotne i bardzo palące problemy wskazano kwestie dotyczące ekskomuniki dla anestezjologa, który jest katolikiem, a który znieczula kobietę do aborcji lub podaje abortowanemu dziecku lek zmniejszający cierpienie z powodu duszności, a także praktyczny wymiar udzielania chrztu dzieciom podczas aborcji. Kwestie te nie doczekały się konkretnego rozwiązania i pozostają otwarte. W trakcie dyskusji pojawiła się propozycja wydania przez Episkopat instrukcji dotyczącej postępowania kapelana czy też lekarza w takiej sytuacji. Podjęto także temat modelu hospicjum perinatalnego.

Trzecia sesja poświęcona była dzieleniu się doświadczeniem pomocy kobietom i ich dzieciom, a także całym rodzinom. Moderatorem tej części był o. dr Adam Strojny ze wspólnoty Chemin Neuf.

Jako pierwszy referat wygłosił bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski, biskup pomocniczy wrocławski, którego referat dotyczył pomocy „niespecjalistycznej”: towarzyszenia braciom i siostram. Wystąpienie dotyczyło inicjatywy „Rodzice po stracie”, a więc pomocy rodzicom, którzy przeżyli śmierć dziecka. Istota pomocy polega na doprowadzeniu rodziców do Pocieszyciela, którym jest Duch Święty. Ważna w tym względzie jest pomoc rekolekcyjna. Podczas spotkań rekolekcyjnych podejmowane są treści, które ułatwiają przeżywanie żałoby, przywracają właściwy obraz Boga, pomagają zrozumieć cierpienie.

Następnie Beata Wolfram-Krukowska, psycholożka, podjęła temat: „Dzieci narodzone. Czy życie zawsze jest darem?”. Wskazała, że dar życia nie zawsze jest doceniany, zarówno przez sam podmiot, który życie otrzymał, ale także przez środowisko, w którym dziecko żyje – taki brak zainteresowania płynie często od rodziców. Walka o narodziny dziecka, którego rodzice nie chcą, wymaga więc wsparcia dla niego ze strony tych, którzy domagali się jego narodzin. W takim sensie nasza postawa wobec aborcji pociąga za sobą konkretną postawę na gruncie społecznym. Osoby, które są

przeciwko przerywaniu ciąży, powinny zapewnić pomoc dla rodziny, aby dzieciom zapewnić życie, a nie tylko byt biologiczny.

Kolejny referat wygłosiła Edyta Duda-Olechowska, należąca do wspólnoty zielonoświątkowej, założycielka misji „Nie jesteś sama”, udzielającej pomocy kobietom w nieplanowanej i niechcianej ciąży. W swoim wystąpieniu opowiedziała o działalności misji, którą prowadzi, i o formach pomocy, którą świadczą wraz z wolontariuszami dla kobiet dotkniętych dramatem aborcji.

Formę świadectwa posiadało kolejne wystąpienie – „Kościół odpowiedzią”, zaprezentowane przez pastor Joannę Kmiecik z Kościoła Shoreline w Częstochowie, która prowadzi także Fundację Eurohelp, niosącej pomoc kobietom i dzieciom w trudnej sytuacji życiowej. Opowiadała ona o działalności założonego przez siebie Kościoła, który staje się odpowiedzią wtedy, kiedy dostrzega potrzeby ludzi. Wspólnota ta stara się to czynić przez różne akcje pomocowe, a także przez prowadzenie placówki opiekuńczo-wychowawczej.

Ostatnie w tej sesji wystąpienie zaprezentował pastor Grzegorz Baczewski, seksuolog, duszpasterz, psychoterapeuta. Tytuł wystąpienia brzmiał: „Szlachetne cierpienie – przymus czy wybór?”. Podjął zagadnienie towarzyszenia człowiekowi cierpiącemu z różnych powodów w prowadzonej przez siebie poradni chrześcijańskiej. Chcąc pomóc cierpiącemu człowiekowi, należy mu towarzyszyć, a więc wspierać na każdym etapie znoszenia cierpienia, które stanowi element wykluczający z różnych dziedzin życia społecznego.

W toku dyskusji panelowej na zakończenie trzeciej sesji pojawiły się kwestie dotyczące samobójstw u nastolatków, których w Polsce jest bardzo wiele. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatruje się w upadku systemu pomocy psychologiczno-pedagogicznej dla dzieci. Kolejna kwestia, którą podjęto, dotyczyła wspierania kobiet, które chcą dokonać aborcji, a także pomocy, której można udzielić rodzicom po stracie dziecka.

Całodzienną konferencję zakończył przebiter dr Piotr Nowak, który podziękował prelegentom, a także uczestnikom spotkania, wyrażając nadzieję na dalsze tego typu inicjatywy, które bardzo są potrzebne we współczesnym świecie. Spotkanie, które posiadało charakter ekumeniczny, zakończyła wspólna modlitwa.

Tomasz Gwoździewicz
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

RADA WYDAWNICZA

MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POLAK, ANDRZEJ PRYBA,
PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY, JACEK ZJAWIN

RADA NAUKOWA

- KS. PROF. DR HAB. PAWEŁ BORTKIEWICZ TCHR – UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU
- KS. PROF. US DR HAB. GRZEGORZ CHOJNACKI – UNIwersYTET SZCZECIŃSKI
- KS. PROF. UO DR HAB. KONRAD GLOMBIK – UNIwersYTET OPOLSKI
- PROF. DR JOHN S. GRABOWSKI – THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON D.C.
(USA)
- O. PROF. DR HAB. EDMUND KOWALSKI CSSR – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)
- KS. PROF. DR ARKADIUSZ KRASICKI – UNIVERSITY OF ZADAR (CROATIA)
- KS. PROF. DR MARTIN M. LINTNER – PHILOSOPHISCH THEOLOGISCHE HOHSCHULE BRIXEN/
BRESSANONE (WŁOCHY)
- KS. PROF. DR HAB. MIROŚLAW MRÓZ – UNIwersYTET IM. MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU
- KS. PROF. DR JUAN-JOSE PÉREZ-SOBA – PONTIFICIO ISTITUTO TEOLOGICO GIOVANNI PAOLO II
(WŁOCHY)
- KS. PROF. DR HAB. PETER SCHALLENBERG – THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADEBORN (NIEMCY)
- KS. BP PROF. DR HAB. JÓZEF WRÓBEL SCJ – KATOLICKI UNIwersYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
- KS. PROF. DR STEFANO ZAMBONI SCI – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE ACCADEMIA
ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ANDRZEJ PRYBA (REDAKTOR NACZELNY)
ANDRZEJ BOHDANOWICZ
PIOTR KIENIEWICZ
PIOTR GUZDEK (SEKRETARZ REDAKCJI)
DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)
JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)
MAGDALENA SIWIŃSKA (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)
THADDÄUS PYRCZEK (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK NIEMIECKI)
JOHN M. GRONDELSKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI)

Adres pocztowy: ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań
tel. +48 519 340 537

adres mailowy: tim@amu.edu.pl

Adres internetowy: <http://www.teologiaimoralnosc.amu.edu.pl>

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK
OPRACOWANIE REDAKCYJNE: MAGDALENA SIWIŃSKA
SKŁAD KOMPUTEROWY: SCRIPTOR S.C.
TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: RENATA STACHEWICZ

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA PAPIEROWA

PÓŁROCZNIK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ
NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1898-2964

eISSN 2450-4602

UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ

e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl

<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Druk: Totem, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław