

# Tadeusz Sikorski

---

## O chrześcijańską postawę wobec problemu samobójstwa

---

Collectanea Theologica 50/4, 43-59

---

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. TADEUSZ SIKORSKI, WARSZAWA-ŁÓDŹ

## O CHRZEŚCIJAŃSKĄ POSTAWĘ WOBEC PROBLEMU SAMOBÓJSTWA

Już blisko czterdzieści lat temu P. L. Landsberg w znanym eseju o samobójstwie dobitnie wskazał na niewspółmierność imperatywu moralnego do krańcowej sytuacji życiowej, którą ma normować<sup>1</sup>. Wywołane tu napięcie między abstrakcjonizmem prawa a konkretem ludzkiego wydarzenia miało wkrótce zdominować myśl etyczną i rozładować się w bezwarunkowym stanowisku egzystencjalistów na rzecz moralnych wyznaczników sytuacji za cenę uniwersalnych żądań normy. Landsberg nie wyprowadzał wniosków tak bardzo radykalnych i jednostronnych. Owszem, z rezerwą potraktował racje św. Tomasza przeciw samobójstwu, szukał jednak innych pomocnych odniesień dla człowieka, który pragnie śmierci i zamierza spełnić to pragnienie. Wszakże główna wartość eseju niemieckiego filozofa tkwi w bardzo zdecydowanym upomnieniu się o dostrzeżenie w samobójstwie rzeczywistego problemu. „Problem samobójstwa istnieje w sposób bardzo autentyczny i jego doniosłości w żadnym wypadku nie powinny lekceważyć ani teologia, ani filozofia chrześcijańska”<sup>2</sup>. Landsberg się nie mylił. I wydaje się, że dziś jeszcze wypada powtórzyć jego obserwacje i przejąć się przestrogą. Eksponowanie normy moralnej kosztem faktu byłoby niekorzystne i dla normy, i dla człowieka, któremu norma winna służyć. Wskutek tego nie można by też trafnie orzekać o chrześcijańskiej postawie wobec problemu samobójstwa. Zarazem jednak propozycje Lansberga już nie zadowolają dziś w pełni, co z kolei skłania do dalszych przemyśleń zagadnienia.

### 1. Dwie Antyfony. Ku nowej świadomości samobójstwa

Zwykle kwestia śmierci samobójczej silniej pobudzała refleksję filozofów niż teologów. Landsberg mimo to skierował swą przestrogę równoważnie do jednych i drugich, by wszystkich uwrażli-

<sup>1</sup> *Problem moralny samobójstwa. O sprawach ostatecznych*, Warszawa 1967, 78—112. J. Lacroix, autor przedmowy, podaje, że esej powstał najpóźniej w 1942, a ukazał się w czasopiśmie „Esprit” w grudniu 1946.

<sup>2</sup> *Tamże*, 79.

wić na potrzebę odważniejszego respektowania złożonej natury tego wyjątkowego, choć nie wyjątkowo rzadkiego, czynu. Wypada tu dodać, że przedwczesna śmierć filozofa (w 1944 roku) wyłączała go z uczestnictwa w biegu myśli antropologicznej, która wówczas oraz w latach powojennych w sposób szczególnie uprzywilejowała temat samobójstwa. Tymczasem wtedy właśnie dokonał się, w filozofii i literaturze, doniosły zwrot w pojmowaniu ludzkich wymiarów decyzji przerwania własnego życia. Landsberg był u jego początków, ale nie zdążył skonfrontować swoich poglądów z poglądami innych twórców i wypowiedzieć się do końca<sup>3</sup>.

Moralisci katolicycy trzymali się z dala od nowych prądów. Rozległy wpływ egzystencjalizmu na kulturę europejską zabrzmiął złowrogim wyzwaniem dla wszelkiej doktryny manifestującej przywiązanie do uniwersalnych wyznaczników postępowania. Przeważająca większość teologów wsparta przez oficjalny głos Kościoła<sup>4</sup> zgłosiła sprzeciw wobec etyki sytuacyjnej egzystencjalistów. Odrzucając jednak błędną koncepcję „dróg wolności” propagowaną przez tę etykę, nie zdołała rozpoznać w niej obok kąkolu wschodzącej także pszenicy. W tym, co dotyczy samobójstwa, teologowie ci pozostawali, przynajmniej pośrednio, w kręgu ideałów etycznych, których wyrazistą ilustracją jest w kulturze europejskiej starożytna Antygona. Nie docenili natomiast przesłania jej współczesnej imienniczki z dramatu J. Anouilha<sup>5</sup>, która skupiła w sobie znamiona człowieka nowej epoki i miała się stać — jak Elektra J. Giraudoux<sup>6</sup>, Orestes Sartre'a<sup>7</sup> i inni jeszcze — symbolicznym wyrazem odmiennego od greckich wzorców ludzkiego spierania się ze światem.

Zewnętrzne podobieństwo obu tragedii — Sofoklesa i Anouilha — dokładne bez mała powtórzenie *dramatis personarum* i przebiegu akcji to tylko wspólne tło, na którym rozgrywają się wydarzenia o bardzo zróżnicowanej wymowie. Portrety osób noszących identyczne imiona i powiązanych ze sobą tymi samymi zależnościami społecznymi czy wspólnotą krwi nie wypadają jednakowo. Parallele postaci bohaterów reprezentują jaskrawo rozbieżne poglądy na świat, sens życia, powinne odniesienia do bogów i ludzi.

<sup>3</sup> Zdaniem J. Lacroix, Landsberg zmienił swój pogląd na kwestię dopuszczalności samobójstwa, gdy w 1942 rozważył ją w świetle osoby Chrystusa. Zdecydowany zrazu, w wypadku dostania się w ręce gestapo, zażyć truciznę, którą zawsze nosił przy sobie, potem zniszczył fiołkę, gdyż uznał, że nie może rozporządzać swoim życiem (*tamże*, 7).

<sup>4</sup> Instrukcja Świętego Oficjum na temat etyki sytuacyjnej (AAS 48, 1956, 144). Instrukcję tę szczegółowo omawia J. Fuchs, *Ethique objective et éthique de situation*, Nouv. Rev. Théol. 78 (1956) 798—818.

<sup>5</sup> *Antigone*, Paris 1977. Dramat powstał w r. 1942, a ukazał się drukiem w 1946.

<sup>6</sup> *Electre*, Paris 1937.

<sup>7</sup> *Les Mouches*, Paris 1943.

Niezgodności te nie budzą najmniejszego zdziwienia. Podobnie jak starożytni tragicy, również dzisiejsi autorzy traktują opisywane przez siebie przypadki jako pretekst do poruszania istotnych spraw egzystencji ludzkiej<sup>8</sup>. Giraudoux eksploatuje w *Elektrze* problem nienawiści i sprawiedliwości, Sartre w *Muchach* powierza Orestesowi misję nauczyciela filozofii wolności. Jak w tym kontekście należałoby scharakteryzować Antygonę? Tragiczny los dawnej heroiny i jej dzisiejszego upostaciowania?

Nieźródlny klasyk i humanista, T. Zieliński, parokrotnie wyraził taką opinię o bohaterce tragedii Sofoklesa: „Antyгона jako pierwsza męczennica ma prawo do tego, aby połączyć jej imię z ideą, którą ona opromieniła swą śmiercią”<sup>9</sup>. Czy rzeczywiście śmierć Antygony była, zgodnie ze zdaniem Zielińskiego, męczeńska czy raczej samobójcza, na co wskazuje materialny bieg zdarzeń? Pytanie to automatycznie wywołuje kontrowersyjną kwestię moralną godziwości samobójstwa z motywów poświęcenia i ofiary. Podjęcie jej w takim sformułowaniu nie byłoby jednak w tej chwili właściwe. W miejsce więc rozumowań, które z konieczności upodobniłyby się do bezcelowych dywagacji, wypada przede wszystkim skupić uwagę na perypetiach wielkiej córki Edypa, na jej bezskutecznych zmaganiach się z losem, na ideałach, jakie spowodowały w niej decyzję pogrzebania zwłok brata Polinejka wbrew surowemu zakazowi władcy Teb, Kreona. Jedynie taki tok postępowania intelektualnego wolno uznać za metodologiczny odpowiednik autorskiego zamysłu tragedii, to znaczy, że tylko tą drogą można właściwie zinterpretować intencje pisarza. Na nią właśnie wskazywał J. Kleiner w znakomitym tekście o tragizmie<sup>10</sup>. „Tematem tragedii nie jest sam moment śmierci: jest nim wiodący do śmierci splot wypadków. I organizm dzieła sztuki, i wzmocnienie odczucia śmierci żąda, by śmierć nie była dodatkiem mniej lub więcej nieorganicznym do łańcucha faktów, by nie jawiła się jako niespodzianka, nie umożliwiała intelektualnego sprzeciwu w formie przekonania, że bohater potrafiłby łatwo uniknąć zagłady... Nie wystarczy, że bohater ginie. Tragizm wystąpi naprawdę, gdy bohater musi zginąć”<sup>11</sup>.

W świetle uwag Kleinera dokładniej widać słuszność zdania Zielińskiego. Antyгона nie jest w ogóle literacką rozprawą o śmierci, chociaż Sofokles pisząc ten utwór jako tragedię musiał tak pokierować rozwojem wypadków, by los jej głównych postaci

<sup>8</sup> Por. E. Frois, *Antigone Anouilh. Analyse critique*, Paris 1972, 6; J. Adamski, *Historia literatury francuskiej*, Warszawa 1970, 390.

<sup>9</sup> *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, Kraków 1928, 271; tenże, *Szkice antyczne*, Kraków 1971, 260.

<sup>10</sup> *Tragizm*, Lublin 1946, 16.

<sup>11</sup> *Tamże*, 9.

spleść z nią nieodwołalnie. Zieliński upatruje w *Antygonie* tragedię władzy i dlatego w analizie tekstu wiele stron poświęca omówieniu postaci Kreona<sup>12</sup>. Król Teb nie ginie, lecz on właśnie ponosi klęskę. Nie jest bynajmniej odrażający. Przeciwnie, Sofokles nakreślił bohaterski wręcz obraz Kreona, bez skaz i przypadkowości. Przedstawia go „jako boga w błyszczącej zbroi”, którego racji — obrony rozumu i państwa — strzegą, szczerze i wiernie, zdania wypowiedane przez królewskiego syna, Hemona<sup>13</sup>. Zieliński nie lekceważy obaw, jakie ta interpretacja Sofoklesowego zamysłu wzbudzić może wśród miłośników szlachetnej antygonistki Kreona. „W takich warunkach strach jakoś mówić o Kreonie i jego prawdzie, aby nie osłabić przez to sympatii ku Antygonie... Czy nie lepiej postępują ci, którzy nie przyznają Kreonowi żadnej prawdy i jego samego charakteryzują jako małostkowego i ambitnego tyrana? Nie, pod żadnym pozorem”<sup>14</sup>. I faktycznie, wielkość Antygony promienieje wyraziściej w zestawieniu z ideałami króla, który nie będąc władcą idealnym, miał przecież wyostrzone widzenie swoich powinności. Wbrew pozorom, Sofokles nie chciał ukazać w dramaturgicznym kształcie walki dobra ze złem, wypielegnowanej cnoty z tandetą moralną, lecz konflikt dwóch prawd — prawdy rozumu państwowego z prawdą miłości osobistej, prawdy prawa pisanego z prawdą sumienia i praw boskich<sup>15</sup>.

Antygoną nie chciała umierać, nie doświadczyła nawet podszepu owej tajemnicy siły, która niekiedy zagnieżdża się w człowieku dręczonym niepowodzeniami i wzrasta jako złudna oferta dróg wyjścia z impasu przez zadanie sobie śmierci. W takim jednak stopniu ceniła nakazy bogów, że nie sprzeniewierzyła się im nawet w obliczu niebezpieczeństwa utraty życia. W paśmie nieszczęść, jakie ją nawiedziły, samobójstwo nie było dla niej alternatywą — nie znała wahań i załamań. Dlatego też nie usiłowała ratować się ostateczną ucieczką przed napływem dalszych niepowodzeń. Decyzję o jej śmierci podjął również konsekwentny Kreon. Wypada zatem zgodzić się ze stwierdzeniem, że do podziemnego lochu przeznaczanego przez Kreona na jej komnatę ślubną z nowym oblubieńcem Hadesem poprowadzono ją jako powolną, spokojną męczennicę<sup>16</sup>.

W końcu jednak Antygoną odebrała sobie życie. Ale w tym miejscu, gdy wyczula się z nagłą uwaga moralisty, w konstrukcji dramatu następuje epizod najmniej znaczący pod względem mo-

<sup>12</sup> Sofokles i jego twórczość tragiczna, dz. cyt., 229—274.

<sup>13</sup> Tamże, 274.

<sup>14</sup> Tamże, 271.

<sup>15</sup> Tamże, 266.

<sup>16</sup> Tamże.

ralnym. Antygona, powtórzmy, musiała zginąć. Domagały się tego konwencje tragedii jako gatunku literackiego. Ponadto, od strony osobistego przeżycia, czyn Antygony był aktem definitywnego sprzeciwu wobec Kreona. Skazana jego werdyktem, nie zgodziła się na przyjęcie śmierci podyktowanej przez niego. Odrzuciwszy prawdę władcy, nie dozwoliła, by do niego należało ostatnie słowo w jej sprawie. Wydaje się, że tak należałoby też skomentować sens zdania Zielińskiego: „dumna dziewczyna nie chciała umierać powolną śmiercią”<sup>17</sup>. W każdym razie szczególnie ten ma drugorzędne znaczenie dla przewodniej idei dramatu. „Ostatnie sceny — przekonująco objaśnia wybitny klasyk — służą jedynie do uwydatnienia patosu dramatu, nie zaś jego idei”<sup>18</sup>.

W odróżnieniu od starożytnej Antygony, która zachwyca urodą i dojrzałością, budzi respekt niezłomną myślą i czynem, Antygona współczesna jest we wszystkim — w jakościach ducha i ciała — zaprzeczeniem swej poprzedniczki. Niskiego wzrostu, niezbyt ładna, nazbyt zaniedbana, mało kobieca — oto kilka cech zewnętrznych, rozmyślnie spiętrzonych przez Anouilha, by ułatwić odczytanie zawilego rysunku wnętrza tej postaci.

Jest niezrównoważona, zmienna, kapryśna, podatna na irytację — niedojrzała. Ma wiele znamion dziecka, jakim jeszcze niedawno była. Nie są to jednak oznaki zwyczajnej słabości czy, zwłaszcza, banalnego egoizmu i nierefleksyjnego stosunku do życia. Jej długi dialog z Kreonem, o wiele dłuższy niż u Sofoklesa, odsłania Antygone poszukującą sensu życia i zbuntowaną przeciw egzystencji pozornej, płytkiej i niefrasobliwej. Tylko z początku odnosi się wrażenie, że gotowa jest łatwo zrezygnować ze swych postanowień. Szybko ulega racjom króla, który wykłada jej bezzasadność religijnego obrzędu grzebania zmarłych. O ile jednak rzeczywiście wyzbywa się tej motywacji czynu, o tyle pozostaje przy decyzji dokonania go. Już nie ze względu na cześć należną zmarłym, nie z miłości do brata, lecz żeby zmanifestować swoją całkowitą niezależność, wagę niczym nie skrupowanego wyboru, „dla siebie”, według terminologii Sartre’a<sup>19</sup>.

Kreon Sofoklesa w imię powinności władcy, strażnika porządku społecznego, reprezentuje rozum państwa i dlatego wydał wyrok śmierci na Antygone, która pragnęła żyć. Kreon Anouilha, mimo obwarowanego groźbą śmierci własnego zakazu grzebania zwłok Polinejka, usiłuje uratować przestępczynię. Oferuje jej dni pogodne i bezpieczne w królewskim pałacu, próbuje zjednać wy-

<sup>17</sup> *Tamże*, 270.

<sup>18</sup> *Tamże*.

<sup>19</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, 121.

rozumowanym dowodem, siłą, ponętym słowem o szczęściu. Ale nie osiąga pożądanego sukcesu. Antygona, zrazu zmysłowo przywiązana do najmniejszego przejawu życia, teraz chce umrzeć. Wstrętem napawa ją perspektywa owych spokojnych dni równoznaczna z akceptacją kompromisu, wymuszonej układności, z rozwiązań biernością w traktowaniu zdarzeń. „Budzicie we mnie wszyscy odrazę, swoim szczęściem! Tym życiem, które trzeba kochać, jakiegokolwiek by było, niczym psy, które liżą wszystko, co znajdują. I jeszcze te mierne widoki na każdy dzień, jeśli się nie ma tylko zbyt dużych wymagań. Ja chcę mieć wszystko od razu i bez uszczerbku, w przeciwnym razie rezygnuję. Nie chcę być skromna i zadowalać się małym datkiem za to, że byłam grzeczna. Chcę być dzisiaj pewna wszystkiego i żeby to było tak piękne, jak wówczas, gdy byłam mała, albo wolę umrzeć”<sup>20</sup>.

Antygona wybiera tę ostatnią ewentualność. Jej samobójcza śmierć nie jest, jak u Sofoklesa, literackim zabiegiem dla wzmocnienia patosu tragedii, lecz uwieńczeniem podstawowego zamysłu autorskiego — ukazania rozpadu wszelkich pewności w świecie pozbawionym sensu.

W tym jednak świecie również samobójstwo Antygony poddane jest prawom absurdu. Idea wolności, która wywołała w niej bunt przeciw Kreonowi, nie może osiągnąć celu — nie przynosi wyzwolenia. W zakończeniu dramatu Antygona wypowiada znamienne słowa: „nie wiem już, dlaczego umieram”<sup>21</sup>.

Tak więc nowa heroina ginie niepotrzebnie, choć to właśnie odejście zamierzyła jako gest obdarzony sensem. Niemniej Anouilh nie pogrążył bohaterki w totalnym absurdzie, pozwolił jej dopowiedzieć jeszcze jedno zdanie. „Bez małej Antygony bylibyście wszyscy zupełnie spokojni”<sup>22</sup>. W ostatecznej wymowie utworu to drobne, zdawać by się mogło, stwierdzenie przybiera postać symbolu. W scenie finałowej podejmuje je chór w uroczystym śpiewie: „to prawda, bez małej Antygony byliby oni zupełnie spokojni. Teraz wszystko skończone. Ale oni, mimo wszystko, pozostają spokojni. Ci, którzy mieli umrzeć, umarli... A ci, którzy jeszcze żyją, poczną powoli zapominać o nich i mylić ich imiona”<sup>23</sup>. Jeden z komentatorów Anouilha, E. Frois, czyni w związku z tym bardzo trafną obserwację. „Co powiedzieć, jeśli nie to, że Antygona przywodzi ludzi do stawiania sobie pytań? Oczywiście, można ich sobie nie stawiać, nie zapytywać się o człowieka, jego godność, sumienie, sens życia i czynów, o wartość jakiegos 'tak' lub 'nie'. Można się zachowywać jak Ismena —

<sup>20</sup> Cytuję w przekładzie własnym. Por. z oryg., *Antigone*, dz. cyt., 101—102.

<sup>21</sup> *Tamże*, 123.

<sup>22</sup> *Tamże*, 125.

<sup>23</sup> *Tamże*, 132.

muskać się przed lustrem i codziennie zmieniać suknie; jak mamka — przygotowywać dla innych ciepłą kawę i tartynki albo grać w karty jak strażnicy. Ale przecież problemy, jakie podejmuje Antygona, są zupełnie innej natury. I nawet jeśli nie udaje się jej przynieść im rozwiązań, są dowodem jej niepokoju i niezadowolenia”<sup>24</sup>.

Ewolucja Antygony od Sofoklesa do Anouilha rozpina się więc między dwoma krańcami: męczeństwem i samobójstwem. To jednak, co w zakresie doznań zmysłowych, a więc wymiernych jawi się w takiej formie — ofiary i targnięcia się na swoje życie, w sferze doznań psychicznych i umysłowych znaczy przesunięcie się skupienia świadomości ze sfery racji zewnętrznych, obiektywnych na wewnętrzne, subiektywne, z racji praw porządkujących świat religii i polityki na racje zagubionego w tym świecie człowieka. Tamte racje — kultury starożytnej — zdominowane przez ideę harmonii wszechświata, sprzęgały życie ludzkie z ładem kosmosu, by uczynić je jego częścią, współdrnącą i podległą. Racje współczesnej kultury stały się wykładnią zawołań na rzecz człowieka jako istoty zasadniczo różnej od kosmosu, wolnej i twórczej. W dawnej tragedii problem moralny wyrastał z konfliktu prawd, a jego rozwiązanie sprowadzało się przede wszystkim do ustalenia właściwej hierarchii wartości. U progu nowej epoki znalazła się myśl tworzenia dobra, przy czym za miernik tego, co wartościowe, uznano wyłącznie ludzką wolność. I tak z wielorakich uwikłań, z pogwałcenia, jakby Feniks z własnych popiołów, znów odradzał się człowiek, ale zbuntowany przeciw prawom boskim i ludzkim, przeciw, także, wszelkiej miernocie ustrojonej w szaty wielkości, niedumny z siebie, lecz złakniony wolnego tchnienia i działania, który bez zapamiętania rzucił się w objęcia wolności. Ten właśnie bunt metafizyczny wywiódł rozpamiętywanie nad sensem istnienia aż na krańce życia. „Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny — dowodził w słynnym eseju A. Camus — samobójstwo. Orzec, czy życie jest czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii. Reszta — czy świat ma trzy wymiary, czy umysł ma dziesięć czy dwanaście kategorii — przychodzi później”<sup>25</sup>.

I Anouilh, i Camus, i Sartre, jako filozofowie, nie dali samobójstwu przyzwolenia. Niemniej równocześnie z ówczesnym udziałem psychoanalizy, wniknęli w mechanizmy formowania się samobójczego zamysłu w człowieku. Odtąd twierdzenie, że samobójstwo jest lub nie jest zgodne z prawem moralnym, że jest czynem godziwym lub zgoła złym, przestało wystarczać. Nazwanie samobójcy mianem zdrajcy, tchórza, deztertera... zabrzmiało krzywdząco.

<sup>24</sup> Przekład własny. Por. z oryg., *Antigone*, dz. cyt., 45.

<sup>25</sup> *Eseje*, Warszawa 1971, 91.



## 2. Tradycja i nowatorstwo

W klasycznym, podręcznikowym<sup>26</sup> wykładzie teologicznej etyki katolickiej kwestia samobójstwa prezentowana była niezmiennie w oparciu o schemat: czyn a prawo moralne, zniszczenie swojego życia a Boży zakaz zabijania. Wysiłek badawczy moralisty skupiał się przeto na zbadaniu sylogizmu, w którym imperatyw spełniał rolę przesłanki większej, konkretne działanie było przesłanką mniejszą, a wniosek przynosił odpowiedź na pytanie o godziwość tego działania. Po ustaleniu treści obu przesłanek wprowadzenie wniosku nie przedstawiało trudności. Pewnego kłopotu przysparzało jedynie stwierdzenie stopnia odpowiedniości analizowanego czynu do danego imperatywu, to znaczy określenie, czy to tu działanie jest samobójstwem czy też działaniem innej natury, mimo podobieństw do samobójstwa. Wymownej ilustracji dostarczają zastanowienia wokół śmierci o Maksymiliana Kolbego<sup>27</sup>.

Jest przy tym istotne, że w dochodzeniu do wniosku posługiwano się zasadą głoszącą, iż gatunkową treść działania wnosi czynność zewnętrzna, w naszym przypadku akt pozbawienia siebie życia. Natomiast zamierzeniom woli osoby działającej przyznawano znaczenie drugorzędne, wtórne w stosunku do czynności wewnętrznej. Tak więc, jeśli ktoś pozbawił siebie życia, uważano, że popełnił samobójstwo, niezależnie od splotu wypadków i motywów, jakie złożyły się na podjęcie samobójczej decyzji. Owszem, brano pod uwagę, że ciąg złożonych zdarzeń może mieć wpływ, nawet znaczny, na osłabienie woli człowieka i zdolności jasnego rozeznania tego, co czyni, i dlatego zakładano, że nie każdy faktyczny samobójca ponosi odpowiedzialność moralną za swój czyn. Wydaje się jednak, że ten punkt widzenia, mimo bezspornych walorów, domaga się pewnych dopowiedzeń. Jego czytelność, funkcjonalność i prawda są względne. Zależą do tego, czy spogląda się na nie z pozycji pierwszej czy drugiej Antygony. W pierwszym przypuszczeniu samobójstwo jawi się jako naruszenie wyłącznego władztwa Boga nad życiem ludzkim. Boskie przykazanie „nie zabijaj” jest tu nie tylko wskaźnikiem postępowania, ale zarazem autorytatywną i wystarczającą siłą modelującą działanie człowieka. Moc imperatywu, umiłowanie go przez tego, co całkowicie zawierzył Bogu, niweczą napięcia i walki, zmagania z własnym jestestwem i światem, jakich doświadcza druga Antygoną. W tym

<sup>26</sup> Podkreślenie — wykład podręcznikowy — ma istotne znaczenie. W ówczesnym czasie ranga podręczników akademickich teologii moralnej była wysoka w takim stopniu, że do dziś traktuje się je jako jedno z ważnych źródeł informacji o stanie wiedzy moralnej tamtego okresu.

<sup>27</sup> Zob. T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, Warszawa 1970, 148—150.

ujęciu tradycyjny wykład kwestii samobójstwa w traktatach teologicznomoralnych nie wzbudzi zastrzeżeń.

Wykład ten nie zabrzmi natomiast przekonująco, gdy czyn samobójczy rozpatrzy się oczami bohaterki Anouilha. Powstają wówczas dwie podstawowe trudności związane z pojmowaniem działania ludzkiego i interpretacją prawa.

Teoria działania, którą pracom z teologii moralnej narzuciły komentarze do pism św. Tomasza z Akwinu i dziewiętnastowieczne podręczniki akademickie, od dawna razi dualizmem czynu zewnętrznego i wewnętrznego<sup>28</sup>. Kontrowersje wokół tego problemu nie przyniosły dotąd zadowalających rozwiązań. O ile jednak dyskusja w zakresie ogólnego działu *de actibus humanis* rozwija się nazbyt wolno, to w przedmiocie działań szczegółowych obserwuje się już pierwsze pomyślne rezultaty. Posłużymy się zatem przykładem, który będzie bardziej celowy niż kłopotliwe i żmudne zastanowienia czysto teoretyczne.

W ciągu długich lat moralisci byli bezradni w określaniu sensu intymnego życia małżeńskiego. Jedyńm wówczas i władnym wyjściem mogła być teoria dwóch celów małżeństwa — prokreacji i wzajemnej pomocy lub miłości, jak w ostatnim okresie chętniej mówiono. Pogląd ten sięgający korzeniami do myśli św. Augustyna, poparty później autorytetem św. Tomasza i utwierdzony głosem Piusa XI w encyklice *Casti connubii* wydawał się tak pewny, że jeszcze w debatach soborowych nad przyszłą konstytucją *Gaudium et spes* niektórzy z biskupów przestrzegali zbyt śmiałych ich zdaniem mówców przed niebezpieczeństwem sprzeniewierzenia się doktrynie Kościoła, gdy ci usiłowali zaniechać niefortunnego rozdrabniania życia małżeńskiego na cele i zwłaszcza hierarchizowania ich. Idąc tym śladem uważano, że związki intymne w małżeństwie uzyskują sens przede wszystkim jako odpowiedź człowieka na wezwanie natury do propagowania życia. Z początku nawet panowało przeświadczenie, że wyłącznie prokreacja, czyli zamiar zrodzenia potomstwa może usprawiedliwić zbliżenie seksualne. Z czasem dopiero poczęto się domyślać, że także inne motywy, choć związane z pierwszym, mogłyby wchodzić w rachubę jako moralnie godziwe: uchronienie małżonka przed zdradą, uśmierzenie namiętności i, wreszcie, miłość<sup>29</sup>.

Nieporozumienie w tej kwestii trwało kilka wieków, a polegało na tym, że myśl etyczna tamtych czasów, zgodnie z panującymi wtedy poglądami, pozostawała pod dominantą biologicznej wizji

<sup>28</sup> Obszerniej pisałem na ten temat w art. *Actus humanus*, *Studia Theologica Varsaviensia* 11 (1973) nr 1, 141—159.

<sup>29</sup> Szczegóły tej kwestii przedstawiam w art. *Poznanie i tajemnica. Encyklika „Humanae vitae” jako impuls do rozwoju moralności chrześcijańskiej*, *Życie i Myśl* 28(1978) nr 9, 32—47.

natury ludzkiej. Przynajmniej to wszystko, co w życiu człowieka związane jest z czynnościami o charakterze biologicznym i fizjologicznym, na przykład przyjmowanie pokarmów, zjawiska seksualne, rozpatrywane było na pierwszym miejscu w tej właśnie płaszczyźnie. Dostrzegano zatem głównie biologiczny i fizjologiczny wyraz tych działań, natomiast bezwiednie rozmijano się z faktem, że absolutyzowanie owego wyrazu oznaczało redukowanie najgłębszych przeżyć i kreacji ducha ludzkiego do zdarzeń materialnych, do których dopisywano jedynie w formie aneksu ich istotną treść bez nazywania jej jednak tym imieniem. Tymczasem każde działanie ludzkie, bardzo złożone i najprostsze, każdy gest — dowodzenie armią, kierowanie akcją ratowania zasypanych górników, wyciągnięcie ręki do drugiego człowieka, przystawianie słuchawki do piersi pacjenta, wygłaszanie słowa z ambony czy trybuny wiecowej, zbliżenie seksualne, targnięcie się na swoje życie — są tylko zewnętrznymi przejawami pełnych działań, które zwykło się nazywać według ich materialnej postaci. Ale określenie w ten sposób — na podstawie widzialnych znaków — natury czynów wydaje się dużym uproszczeniem. Treści przeżyć i zamierzeń człowieka na ogół wybiegają poza ich zewnętrzną, materialną realizację. Zresztą wykonane dzieło rzadko zadowala: razi formą, daleką od idealnych kształtów projektu, jest zwykle przykrą niespodzianką, zaskoczeniem i nie stanowi w pełni ucieleśnionego chcenia ludzkiego. Poza tym sama treść zamierzeń bywa trudna do określenia. Jej słowny lub myślony nawet wyraz nie zawsze stanowi wierne odbicie procesów, które nakładając się na siebie tworzą razem niełatwy do odgadnięcia splot przeżyć. Tak więc patrząc na działanie ludzkie okiem zewnętrznego obserwatora nie należy zapewne zbyt szybko ufać dostrzegalnej czynności — jest ona słabym odbiciem dążeń człowieka. Podobnie wnikając w jego wnętrze trudno wierzyć od razu słowu i myśli — nie zawsze są właściwą wypadkową uświadamianych sobie procesów psychologicznych. Bez uwzględnienia tego nie wydaje się możliwym poprawne określenie natury działań i danie pełnej odpowiedzi na pytanie o ich wartość moralną. Tym bardziej, jeśli przedmiotem zastanowień jest tak zawiła złożoność przeżyć, że kończy się śmiercią samobójczą. Lekarz przywołany przez otoczenie tragicznie zmarłego może stwierdzić zgon i odejść. Moralista, który by tylko orzekł, że stało się zło, bo przekroczono prawo Boga, nie spełniłby jeszcze swojej misji. Słowo „samobójstwo” niewiele mówi o samobójstwie, to znaczy o czynie, który nosi taką nazwę.

Również interpretacja prawa moralnego uległa podobnemu redukcjonizmowi. Należałoby z większą uwagą prześledzić wyniki badań egzegetycznych i zamiast bezkrytycznego twierdzenia, postawić pytanie, czy rzeczywiście piąte przykazanie Dekalogu mo-

że stanowić koronny argument przeciw samobójstwu. Wiadomo, że bibliści są bardziej ostrożni w wyjaśnianiu odnośnych tekstów niż moralści. Ci ostatni ponownie w sposób jednostronny eksploatują Boży zakaz zabijania człowieka, jak gdyby jego treścią był zwykły sprzeciw Stwórcy wobec destruktywnej ingerencji stworzenia w dziedzinę, którą otrzymało na prawach użytkownika, a nie właściciela. Komentarze biblijne nie dopuszczają takich uproszczeń. Zresztą dowodzenie dzisiaj, że literalne tłumaczenie Pisma, zwłaszcza przypisywanie terminologii biblijnej znaczeń zaczerpniętych z języka i struktur myślowych pewnej filozofii jest grubym nieporozumieniem, byłoby wyważaniem dawno otwartych drzwi. Nakaźy Boże w Starym Przymierzu spełniały ważną funkcję w stopniowym przygotowaniu ludu izraelskiego do późniejszego ogłoszenia, w Nowym Przymierzu, przykazania miłości. Wobec niemożności skłonienia prymitywnego jeszcze ducha Izraelitów do pełnego miłowania każdego człowieka, Bóg tymczasem ograniczył swe orędzie do koniecznego minimum — zakazu nienawistnego zabijania nieprzyjaciela. Ale rozumienie właściwego sensu piątego przykazania jest możliwe dopiero wówczas, gdy spojrzysz na nie z perspektywy miłości, w której otrzymało swój należny wymiar. Stąd niepomierne duże znaczenie słów św. Pawła: „Nie cudzołóż, nie kradnij, nie zabijaj, nie pożądaj, i wszelkie inne przykazanie zawiera się w tym słowie: będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego” (Rz 13,9).

Tak więc powoływanie się w teologicznej argumentacji przeciw samobójstwu na piąte przykazanie Dekalogu zgłasza dwie obiekcje. Przede wszystkim wydaje się, że próba tłumaczenia fundamentalnego w tym rozumowaniu tekstu wyłącznie w oparciu o dane starotestamentalne w zaawansowanej już historii nowego ludu eklezjalnego nie jest zasadna. Tym bardziej, że autorzy nie wnikając w szczegóły wyjaśnień egzegetycznych, ograniczają się do przytaczania spostrzeżeń z konieczności powierzchownych. Przedmiotem Bożego zakazu nie jest przerwanie biegu życia ludzkiego w ogóle, lecz jako wynik nienawiści i gniewu, które powodują zerwanie więzów międzyludzkich aż do złowrogiego pragnienia zadania śmierci przeciwnikowi. Na analogiczne trudności napotyka się także przy analizie innych tekstów biblijnych, cytowanych zwykle przez moralistów obok przykazania Dekalogu<sup>30</sup>.

Gdy w latach 1941—42 kształtowała się myśl Landsberga o samobójstwie i powstawał ów niewielkich rozmiarów esej, który miał utrwalić w pamięci filozofów i teologów nazwisko jego autora, teologia moralna nie była jeszcze przygotowana do odnowy. Nawet w latach powojennych pierwsze propozycje przemian nie

<sup>30</sup> Teksty te omawiam w art. *Eutanazja. Przyczynek do studium moralnego*, *Studia Theologica Varsaviensia* 8(1970) nr 1, 453—459.

uzyskały zrazu ogólniejszego poparcia<sup>31</sup>. Idee niemieckiego personalisty dość długo zatem nie mogły wyjść poza granice filozofii. Gdy wreszcie w pomyślniejszym czasie rozbudziły zainteresowanie i entuzjazm moralistów, powodzenie personalizmu zbliżało się do kresu, by ustąpić miejsca innym prądom. Niemniej dobrodziejstwo wyświadczone teologii przez Landsberga było znaczne, tym bardziej że profil jego myśli zbiegał się szczęśliwie z planami przebudowy teologii moralnej przygotowanymi przez czołowych przedstawicieli tej dyscypliny<sup>32</sup>.

Landsberg nie godzi się na etykę samego imperatywu moralnego. Uznaje jego wagę, lecz nie przyznaje mu wartości wyłącznej. W jego rozumieniu zadanie etyki nie wyczerpuje się tylko na wartościowaniu czynów ludzkich, sięga dalej — ku samemu człowiekowi, by stać się wiernym odbiciem jego zmagania i siłą w podejmowaniu decyzji. Tym samym twórczość moralisty winna przerwać granice metafizyki, by przejść także na płaszczyznę konkretnej ludzkiej egzystencji. Treść doktryny moralnej z wyrozumowaną argumentacją, jakkolwiek bliska byłaby prawdy, nie wydaje się Landsbergowi przydatna w krańcowych sytuacjach życiowych. „Wyobraźmy sobie człowieka, który odczuwa bardzo mocno pokusę samobójstwa... Jeżeli mu powiemy, że powinien żyć, żeby spełnić przykazanie, żeby nie zgrzeszyć przeciw miłości, jaką winien żywić wobec samego siebie, żeby wypełnić obowiązek wobec rodziny i społeczeństwa, w końcu, żeby własnowolnie nie decydował w kwestii, którą jedynie Bóg ma prawo rozstrzygnąć, pytam, czy wszystko to jest w stanie pocieszyć nieszczęślika i ulżyć w jego nędzy i cierpieniu? Ani przez chwilę nie waham się odpowiedzieć, że nie. Argumenty te znajdzie on albo wątpliwymi, albo zgoła nieprzydatnymi... Poza tym, chodzi tutaj nie tyle o abstrakcyjne argumentowanie, ile o konkretny przykład. W tym zaś względzie najwspanialszy i najbardziej przekonujący jest przykład Chrystusa. Tak więc nie trzeba powoływać się na literę Starego Przymierza, lecz zwrócić myśl ku duchowi Nowego Testamentu”<sup>33</sup>.

Stanowisko Landsberga było nowatorskie w najlepszym znaczeniu tego terminu. Inspirowało do krytycznej weryfikacji tradycyjnego wykładu kwestii samobójstwa w pracach teologicznych i sugerowało nową drogę badań trudnego zagadnienia. Zaufanie i nadzieję wzniewała troska filozofa o maksymalne respektowanie przeżyć ludzkich i wnikliwsze spojrzenie na Ewangelię, a więc zarówno zamysł antropologiczny, jak i teologiczny jego eseju.

<sup>31</sup> Przykładem prace J. Leclercq, zwłaszcza jego *L'enseignement de la morale chrétienne*, Paris 1949.

<sup>32</sup> Głównie J. Leclercq, B. Häring, J. Fuchs.

<sup>33</sup> Por. dz. cyt., 101.

Z tego samego okresu, lat czterdziestych, pochodzą inne ważne uwagi na temat samobójstwa, spisane w luźnych notatkach przez D. Bonhoeffera, które weszły w skład jego *Etyki*, dzieła nie do końca zakończonego, lecz mającego opinię jednego z najlepszych dzieł moralnych w teologii naszego czasu<sup>34</sup>.

Pogląd Bonhoeffera na samobójstwo nie pokrywa się z poglądem Landsberga, choć oba wyrastają ze zbliżonych doświadczeń. Niemiecki teolog rozpatruje targnięcie się człowieka na swoje życie w dwóch płaszczyznach i w dwojakim odniesieniu: w płaszczyźnie zjawiska czysto ludzkiego oraz zjawiska w świetle Boga, w odniesieniu osobowego „ja” do siebie i w odniesieniu wolności osoby do obdarzającego wolnością Boga.

Bonhoeffer nie odmawia człowiekowi możliwości popełnienia samobójstwa o znamionach działania sensownego. Nazywa je aktem samowystarczenia się człowieka, samowyzwolenia się z życia, które było chybione. Nie sądzi jednak, by można je było uważać za czyn spowodowany ostatecznie przez odczucie beznadziejności. Jakkolwiek bowiem na ogół samobójstwa są popełniane w takim właśnie stanie, to decyzja przerwania biegu swego życia jest definitywnym sprzeciwem wolności ludzkiej wobec beznadziejnej sytuacji, a nie odwrotnie. „Jeśli nie w szczęściu i powodzeniu, to przynajmniej w stanie beznadziejności człowiek może się wybawić. Jeśli nie może osiągnąć uznania swych praw do życia w ciele, może to zyskać przez zniszczenie swego ciała. Jeśli nie może zmusić świata do zapewnienia mu tych praw, może je zdobyć w najwyższej samotności. Samobójstwo jest usilną próbą nadania w sposób ostateczny sensu życiu, które straciło swój sens”<sup>35</sup>.

Bonhoeffer twierdzi jednocześnie, że czyn samobójczy winien być potępiony pod względem moralnym, ale nie przez moralność ludzką, lecz wyłącznie w oparciu o fakt sprawiedliwości Bożej. „Ponieważ istnieje żywy Bóg, samobójstwo powinno być potępione jako grzech niewiary”<sup>36</sup>. Zdaniem Bonhoeffera czyn ten jest widomym znakiem tego, że mimo iż usprawiedliwienie pochodzi jedynie od Boga, człowiek usiłuje je zdobyć własnym wysiłkiem — poza Bogiem.

Jest w tym stanowisku znamienne rozdwojenie świata ludzkiego i boskiego. Zwrot antropologiczny objawia bezdroża kuszącej samowystarczalności człowieka, ale i zarazem bezsens w ogóle podobnej inicjatywy. Wolność rozumnej istoty ginie w pomrokach absurdu z chwilą, gdy wykreśla z zasięgu swego działania wszelkie związki z Bogiem. Z kolei jednak związki te wiedą do stwier-

<sup>34</sup> *Ethik*, München 1949. Posługuję się tłumaczeniem francuskim, *Ethique*, Paris 1965.

<sup>35</sup> *Tamże*, 134.

<sup>36</sup> *Tamże*.

dzenia bezpożyteczności doświadczeń egzystencjalnych, które skądinąd w analizach Bonhoeffera znalazły głęboki wyraz. I tak, w połowie XX wieku, gdy przemówiła Antygona Anouilha, ustami protestanckiego teologa raz jeszcze, choć w swoisty sposób, wyraziła swe przesłanie jej starożytna poprzedniczka i pierwowzór. Problem samobójstwa znów pozostał otwarty.

### 3. O tolerancję bez kompromisu

Nie wydaje się, by zarzewie sporu mogła wygasić nowa śmierć, tym razem zabójcza, jednej z Antygon. Dopuszczenie się z naszej strony „krwawego czynu” byłoby zbyt łatwym rozwiązaniem i, nade wszystko, rozwiązaniem złudnym. Bohaterka rychło by odżyła i nadal święciła triumfy, bowiem przykład każdej z nich jest w swoim kontekście nosicielem prawdy, nawet jeśli czas obecny dopomina się o przyznanie wydatniejszego miejsca drugiej Antygonie.

Powyższe uwagi odnoszą się również do refleksji nad chrześcijańską postawą wobec problemu samobójstwa. Dwie teologie, dwie koncepcje chrześcijaństwa, dwie wizje życia chrześcijańskiego zgłaszają tu żądania praw obywatelskich dla siebie. Pierwsza zrodziła się pod wpływem uwrażliwienia na więź miłosną człowieka z Bogiem, a przeto i na wartości zupełnego zawierzenia Bogu, oddania się Mu, „zatracenia” siebie w Nim. Jest to najgłębszy i najpiękniejszy wymiar życia religijnego. W tym odniesieniu samobójstwo byłoby rzeczywiście ostrym zaprzeczeniem sensu współbycia miłującego stworzenia z boską Miłością. Wskutek mniejszych lub większych odchyień od idealnego pojmowania tej więzi spotykamy się jednak z zaciemnionymi obrazami Boga, utożsamianiem Miłości z Prawodawcą czy Władcą i wówczas zdania teologiczne, religijne pouczenia moralne i postawy człowieka wierzącego tchną treściami o akcentach przesuniętych na pobocza wiary. W takim z kolei układzie zakaz niszczenia życia, a w tym zakaz samobójstwa, nie zawsze zabrzmią przekonująco w świadomości człowieka, który ceni wolność i otwiera się tylko na propozycje wyzwolenia.

Druga teologia bosko-ludzka więź rozpatruje na kanwie odrodzenia człowieka w Jezusie Chrystusie, życia nowego człowieka w świetle łaski i wolności. Dlatego bliższe jej są doświadczenia obdarzonych pełnym życiem, ich walki z wszelkimi ograniczeniami w prawnych, strukturalnych, konwencjonalnych uwarunkowaniach istnienia. Również i tę teologię spotykamy, podobnie jak poprzednią, w formach niedoskonałego wyrazu jako niesłuszny protest przeciw każdemu imperatywowi moralnemu czy wołanie o taką wolność, która zacienia jej boskie źródło.

Te właśnie akcenty — drugiej teologii — wydają się przede

wszystkim ważne w sytuacji przesylenia zastanowień nad samobójstwem sylogistycznym rozumowaniem wokół piątego przykazania Dekalogu i obowiązków moralnych, jakie ono implikuje. Jest to też jeden z głównych powodów zwrócenia tutaj swych sympatii ku symbolowi Antygony Anouilha i jej teologicznemu odpowiednikowi<sup>37</sup>. Konsekwentnie myśli solidarne kierują się ku stanowisku Landsberga, choć ze świadomością potrzeby uzupełnienia go po latach świeższym wkładem idei teologicznych.

Znaczne różnice dzielą od siebie czyny samobójcze. Samobójstwo ściśle rozumiane jest dramatycznym finałem poczucia krańcowego osamotnienia. Składają się na nie niepowodzenia życiowe, klęski osobiste w sprawach, z którymi człowiek wiąże sens swojego istnienia. Są to więc czynniki natury psychologicznej i, przynajmniej, nieadekwatne do wartości życia. Jednak w konkretnym przeżyciu liczą się jako zasadnicze przeszkody uniemożliwiające sensowne kontynuowanie swoich dni. Spięcie przeszkód, mimo wszystko nieproporcjonalnych do decyzji położenia kresu swojemu życiu, jasno ukazuje paradoks czynu samobójczego, a zarazem siłę przeżywanego dramatu i jego społeczny wymiar. Przerwanie biegu własnego życia jest zawsze ostatnim krokiem poprzedzonym przez próby ratowania siebie. Instynkt samozachowawczy, pragnienie życia są w takim stopniu silne, że człowiek jedynie w stanie głębokiej depresji zdolny jest przyjąć ewentualność fatalnego wyjścia z impasu. I dlatego zanim zdecyduje się na ten krok, szuka pomocnej ręki, oczekuje wskazania mu rozwiązań zgubnego problemu, których sam nie potrafi dostrzec. To dowodzi, że odpowiedzialności za czyn samobójczy spada również na otoczenie, że należałoby wręcz mówić o współodpowiedzialności za popełniane samobójstwa. Ukazanie człowiekowi zagubionemu w nieszczęściu faktycznie istniejących perspektyw życiowych bywa nierzadko jedyną realną ochroną przed odczuciem całkowitej pustki egzystencjalnej, która właśnie znajduje odpowiedź w samobójstwie. Dlatego też każda wiadomość o odebraniu sobie przez kogoś życia jest oskarżeniem rzuconym wadliwym relacjom międzyludzkim, więzom społecznym, obojętności na los tych, z którymi powinno się współistnieć.

Istota proponowanego tu rozwiązania wyraża się w postulatcie przeniesienia zastanowień teologicznych nad samobójstwem z indywidualistycznej interpretacji tego czynu na interpretację społeczną, z legalistycznej na eklezjalną. Pierwsza jest wynikiem uwrażliwienia na niezgodność podejmowanego działania z normą moralną. I w tym przede wszystkim tkwi jej siła. Jej słabością nato-

---

<sup>37</sup> Pomijam rację nie mniej ważną — koncepcję czynu ludzkiego, którą wzmiankowałem w poprzednim punkcie.



miast jest wyizolowanie czynu samobójczego z uwarunkowań społecznych, które mają poważny wpływ na jego zaistnienie. W konsekwencji, pytanie o chrześcijańską postawę wobec problemu samobójstwa otrzymuje odpowiedź jedynie częściową i dlatego niedokładną. Sprowadza się ona do przekazu informacji etycznej o obowiązującym postępowaniu, skierowanej do jednostek faktycznie lub potencjalnie zagrożonych przez pokusę targnięcia się na swoje życie. Społeczny wymiar śmierci samobójczej, a zatem i imperatywnie rozumiana współodpowiedzialność za ten czyn, są jej obce. Niepodobna bowiem utożsamiać ideału współistnienia z minimalistycznym zaangażowaniem na rzecz drugiego człowieka, którego początkiem i, praktycznie, kresem, jest przekazanie brzmienia należytnej normy. W każdym razie tradycyjne ujęcia naszego zagadnienia zmuszają do wyrażenia tej, nieco surowej, opinii. Zmierzając do powstrzymania człowieka od podjęcia rzeczywiście błędnej decyzji, są swoistym apelem o jego nawrócenie — o zwrot ku normie i działanie zgodne z normą, jak gdyby w tym odniesieniu, przynajmniej w tym bezpośrednio, wypowiadała się istota życia chrześcijańskiego, a nie w międzyosobowej relacji chrześcijanina z Chrystusem, co trafnie podniósł Landsberg.

Czyn samobójczy domaga się nadto naprawienia relacji społecznych, a w naszym przypadku nawrócenia wiernych zgromadzonych w Kościele, czego tradycyjna odpowiedź, także Landsberg, nie podnosi. W tej sytuacji godzi się posunąć rozwiązanie kwestii o jeden — ten właśnie — krok: samobójstwo chrześcijanina upomina się o weryfikację autentyzmu życia społeczności chrześcijan, w której tragiczna śmierć nastąpiła. Nie w tym jednak celu, by wskazywać na współwinnych i odwracać się od nich, lecz by ponowić wezwanie Chrystusa: „czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i uwierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15).

Jeśli zatem przyjmie się, że najczęściej spotykane samobójstwo jest paradoksalnym i dramatycznym finałem krańcowego osamotnienia, ludzkiej bezradności i utraty nadziei w impasie życiowym, zastanowienia etyka powinny wskazać na normę i praktykę doskonałego współistnienia jako podstawowe wezwanie moralne. Teolog moralista powinien wskazać na normę i praktykę życia eklezyjalnego.

Dodajmy, że fakt samobójstwa winien w ogóle stać się przedmiotem głębokiej zadumy chrześcijan i wszystkich, którym problemy człowieka nie są obojętne, nad zawiłymi kolejami istnienia, by w jego zdarzeniach myśl samobójcza nie znajdowała łatwego przystępu jako złudne, kuszące rozwiązanie, które przybiera się w strój wolności. Ta ostatnia — wolność — jest znakiem wywołującym sprawy tak ważnych dla przyszłości rodziny ludzkiej, przysparza tyle realnych trudności, że nie sposób pozwolić sobie

na zajmowanie myśli podszeptami, które będąc dalekie od zawołań wolnościowych, usiłują niemniej przemówić do człowieka ich wspaniałym głosem.

**POUR UNE ATTITUDE CHRÉTIENNE  
À L'ÉGARD DU PROBLÈME DU SUICIDE**

L'article pose la question suivante: comment le moraliste chrétien devrait-il aborder le problème du suicide afin de se créer des chances de pouvoir lui apporter une solution satisfaisante? L'auteur l'examine en trois étapes. En premier lieu, il présente une réflexion autour des changements de la conscience du suicide et il le fait à la base de deux exemples littéraires de l'acte suicidaire: ceux des Antigones de Sophocle et de J. Anouilh. Ensuite, il entreprend une critique des schémas selon lesquels le suicide est d'habitude traité par les penseurs chrétiens: les moralistes d'orientation classique, P.L. Landsberg et D. Bonhoeffer. Enfin, il introduit sa propre vision de l'acte humain, au-delà du dualisme de l'acte extérieur et intérieur, en y insistant sur le conditionnement historique et social de l'agir concret de l'homme. C'est dans ces cadres qu'il analyse en même temps l'acte suicidaire en tant qu'une décision qui dévoile non seulement un drame individuel, mais aussi une déformation des relations interpersonnelles et communautaires, voire ecclésiales. Ces dernières observations lui permettent de dépasser des réponses traditionnelles au problème du suicide, trop juridiques, aussi celles des penseurs modernes, plus théologiques déjà mais encore trop individualistes, et esquisser une proposition de traiter la question au sein d'une morale ecclésiale.