

Stanisław Urbański, Zbigniew Teinert, Zbigniew Sareło, Antoni Młotek, Edward Kaczyński, Jan Pryszmont

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 55/4, 71-100

1985

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA. Sympozja teologii duchowości. — 1. Duchowość polska na tle ostatnio beatyfikowanych Polaków. — 2. W kręgu życia i myśli współczesnych mistrzów duchowości chrześcijańskiej. II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Wokół problematyki norm moralnych. Normy a historia zbawienia — 2. Etos solidarności chrześcijańskiej. — 3: Kwestie moralne dotyczące życia fizycznego. III. Z AKTUALNEJ PROBLEMATYKI. „Zmiana płci” u transseksualistów. Aspekty moralne zagadnienia. — 1. Opis zjawiska. — 2. Ocena moralna. — 3. Prawodawstwo państwowe. — 4. Kanoniczne małżeństwo transseksualistów*.

I. SPRAWOZDANIA

Sympozja teologii duchowości

Na przestrzeni dwóch lat katedra teologii duchowości pod kierownictwem ks. prof. dr. hab. S. Olejnika w Akademii Teologii Katolickiej zorganizowała dwa sympozja.

Pierwsze z nich odbyło się w dn. 10 i 11 listopada 1983 r. i dotyczyło charakterystycznych rysów duchowości ostatnio beatyfikowanych Polaków. Drugie przeprowadzone w dn. 12 i 13 listopada 1984 r. obejmowało problematykę duchowości ks. kard. S. Wyszyńskiego i Tomasza Mertona.

**1. Charakterystyczne rysy duchowości polskiej
na tle ostatnio beatyfikowanych Polaków**

Rozważania dotyczące tego tematu rozpoczął referat ks. prof. dr. hab. Waleriana Słomki *Polska specyfika duchowości chrześcijańskiej*. Autor zastanawia się nad polskim zróżnicowaniem wspólnej całości chrześcijaństwa duchowości.

Pytania o specyfikę natury Polaków, o cechy charakterystycznie polskie w duchowej postawie chrześcijańskiej narodu, były szczególnie aktualne w dobie utraty niepodległości. W okresie romantyzmu zarysowały się dwa nurty. Jeden utrzymywał, że Słowianie w zetknięciu z chrześcijaństwem zachowali sobie właściwe cechy, bowiem chrześcijaństwo było zgodne z naturą Słowian czczących jednego boga: jasności, światła i dobra. Drugi wskazywał na rozbieżności między religią Słowian i chrześcijaństwem. Większość pisarzy romantycznych skłaniała się ku temu drugiemu pogładowi mając poczucie szoku kulturowego, jaki spowodowało przyjęcie chrześcijaństwa przy różnicach systemu wyobrażeń obu religii: „religii zwycięskiej i zdradzonych, wraz z porzuconą kulturą, bogów słowiańskich”. Dramat dziejów polskich został tutaj osadzony w miastach Piasta i Popiela, Wandy, Wenedów i Lechitów.

Pytanie o cechy charakteryzujące naród podejmowali pisarze, historycy i myśliciele różnych orientacji XIX wieku i podejmowane jest ono nadal w czasach współczesnych. Autor przedstawił wypowiedzi na ten temat T. Chrzanowskiego, J. Tischnera i H. Morawskiej. Wypowiedzi

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Pryszynt, Warszawa.

te opublikowane zostały w miesięczniku „Znak” w latach 1970—71 oraz w wydaniu książkowym pt. *Trwale wartości kultury polskiej*.

T. Chrzanoński utrzymując, że naród polski charakteryzuje melancholia, korzenie jej upatruje w chłopskiej zadumie nad losem, czego wyrazem stał się Chrystus Frasobliwy w chrześcijańskim życiu narodu.

W pewnej mierze kontynuuje ten wątek ks. J. Tischner, ale mówi już o sarmackiej melancholii, nadając przymiotnikowi „sarmacki” sens negatywny w odróżnieniu od przymiotnika „polski”. Według ks. J. Tischnera charakterystyczna dla sarmatyzmu chęć imponowania sprawia, że porażka nie powoduje rozpacz i melancholii i niesie ze sobą wiarę w przypadek. Ta wiara wprawdzie wyrabia zdolność wyzyskiwania przypadków, ale rodzi również niechęć do podejmowania i rozwiązywania fundamentalnych problemów.

H. Morawska podejmując zagadnienie charakteru szlachty polskiej, w ślad za S. Ossowskim, wyróżnia wartości codzienne i uroczyste. Wyróżnienie to pozwala zrozumieć występujące uznanie dla wartości podstawowych: państwa i prawa oraz pochwałę pobożności, sprawiedliwości, miłości ojczyzny, męstwa i wolności, przy jednoczesnym indywidualizmie i anarchizmie, prowadzącym do zaprzeczenia tym wartościom w życiu codziennym.

Autor referatu powołał się także na wyniki ankiety „Słowa Powszechnego”, w której respondenci uznali za trwale w kulturze polskiej trzy wartości: wolność, tolerancję i patriotyzm.

Pewną syntezą przedstawionych przez autora poglądów była również przytoczona wypowiedź A. Matejki, zwracająca uwagę na przerost gestu nad czynem w postawie Polaków.

Ks. Słomka omawiał następnie koncepcję narodu w nauczaniu ks. kard. Wyszyńskiego, według której naród jest swoistym podmiotem dziejów zbawienia. Będąc rodziną, analogicznie do jednostki i rodziny, istnieje w relacji do Boga i Kościoła. Na pytanie o źródło duchowej mocy narodu polskiego, kard. S. Wyszyński odpowiedział: „tajemnicą tej niezwykłej mocy jest fakt, że Polska jest zwarta jako naród, zwarta narodowo i religijnie, szczególnie w swej miłości do Kościoła i Matki Najświętszej...”

Także Ojciec Święty dał wyraz podobnej ocenie specyfiki duchowej postawy narodu, kiedy w czasie swej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny mówił o Polsce: „która przez cały ciąg swych dziejów związała się z Kościołem Chrystusowym i ze Stolicą Rzymską szczególnym więzaniem duchowej jedności”.

Zdaniem autora dopiero „rozpoznawanie polskiej specyfiki duchowości ze strony szczególnej asymilacji tajemnic chrześcijańskich, szczególnych potrzeb lub szczególnej wrażliwości Polaków i szczególnego sposobu bycia w odniesieniu do rzeczywistości, pozwoli zrozumieć polską specyfikę i jej istotną tożsamość z duchowością chrześcijańską”.

Duchowość polska, według referenta, odznacza się specyficznym rysem kościelności i maryjności rozumianej chrystocentrycznie. Kluczem do zrozumienia teje duchowości jest jedność tajemnicy Kościoła, Maryi i Chrystusa. Dlatego autor akcentował polską wrażliwość na ideę dziecięstwa Bożego, które rozciąga się na dziecięstwo względem Kościoła i Najświętszej Maryi Panny. Duchowość tę charakteryzuje ewangeliczna postawa miłości wyrażająca się w modlitewnym przeświadczeniu Kościoła, że Bóg swą wszechmoc objawia w miłosierdziu i przebaczeniu. Ks. Słomka wskazał również na wynikającą z natury Polaków potrzebę akceptacji i otwarcia, wyrażającą się w dziecięctwie duchowym i pozytywnej dezintegracji — osiągnięciu doskonałości i ładu przez porażki i chaos. Z wrażliwością Polaków autor łączył pewną „nieobliczalność”, którą Norwid określa „mądrą głupotą Słowian”.

Kolejny mówca o. dr Czesław Gil OCD przedstawił duchowość błogosławionego Rafała Kalinowskiego.

Na wstępie referatu zarysował zasadnicze okresy rozwoju duchowości błogosławionego. Jako pierwszy etap omówił wpływ środowiska rodzinnego, które nauczyło go wierności etyce religijnej oraz otwartości na potrzeby drugiego człowieka.

Ważnym okresem dla rozwoju duchowego o. Rafała był siedmioletni okres pobytu w Petersburgu rozpoczęty zniechęceniem do Kościoła, brakiem odczuwania potrzeby łaski, ale stopniowo prowadzący go do poszukiwania własnej drogi do Boga, zakończonej spowiedzią i komunią świętą oraz decyzję poświęcenia się na służbę Bogu.

Następnym, z wyodrębnionych przez autora, okresem kształtowania się duchowości o. Rafała był pobyt na zesłaniu, gdzie jego życie religijne miało charakter wybitnie apostołski. Wreszcie ostatni etap — trzydziestoletni okres w zakonie karmelitańskim.

W dalszej części referatu o. Gil charakteryzuje trzy szczególnie ważne cechy duchowości o. Rafała: otwarcie się na bliźniego, eklezjalność oraz marjność.

Otwarcie na bliźniego, według o. Rafała, wymaga ofiary, która wyzwalając człowieka z egoizmu, czyni go wewnętrznym wolnym. Służba bliźniemu jest najbardziej widocznym wyrazem miłości Boga.

Drugim elementem duchowości podkreślanym przez prelegenta była eklezjalność błogosławionego. W czasie kryzysu wiary utracił poczucie więzi z Kościołem. Lektura, refleksje, a nade wszystko doświadczenie łaski sakramentu pojednania odkryły mu wagę sakramentów świętych. Kościół stał się dla niego najwyższym autorytetem, wierność Kościołowi utożsamiał z wiernością Bogu. Szczególnym przejawem więzi z Kościołem była jego troska o jedność chrześcijaństwa. Wielokrotnie doświadczał w swoim życiu bolesnych śladów rozłamu Kościoła. Wzbudziło to w nim nieodparte pragnienie służby na rzecz jedności Kościoła.

Omawiając trzecią z cech błogosławionego autor zwrócił uwagę, że jego kult Maryi miał nie tylko charakter chrystocentryczny ale eklezjalny. O. Rafał był przekonany, że jak jedna wiara w Chrystusa Odkupiciela tworzy Kościół, tak też Kościół ten jednoczy, a może raczej powinna jednoczyć wspólnota miłości do Jego Matki. Uważał, że nabożeństwo do Matki Chrystusa ułatwi zjednoczenie Kościoła wschodniego z zachodnim.

W swych wnioskach referent doszedł do stwierdzenia, że duchowość bł. Rafała była głęboko zakorzeniona w religijności polskiej. Formowała się w trudnych warunkach bytu narodowego i kościelnego. Jak wzór umiejętnego łączenia miłości Boga i Ojczyzny, zachowania wolności wewnętrznej w warunkach zewnętrznych uzależnień, może być pociągająca dla współczesnych Polaków.

Następnie o. dr hab. Dominik W i d e r OCD omówił duchowość bł. Alberta Chmielowskiego. Rozpoczął od warunków kształtujących tę duchowość, przy czym wpływ domu rodzinnego, udział w powstaniu styczniowym, wykształcenie artystyczne błogosławionego, uznał jedynie za uwarunkowania wstępne.

Zasadnicze znaczenie w formowaniu się duchowości br. Alberta — zdaniem autora — wywarł jego pobyt w nowicjacie jezuitów oraz związanie się z III zakonem franciszkańskim. Duchowość błogosławionego kształtowała się w oparciu o różne źródła, do których należą także dzieła Tomasza à Kempis i św. Jana od Krzyża. Zaczęła się ona formować w czasie kiedy podjął malowanie swego pierwszego obrazu religijnego „Ecce Homo”. W wymowie tego obrazu, który malował prawie przez czternaście lat, autor poszukuje korzeni tego wszystkiego, co w życiu br. Alberta stało się najważniejsze.

Br. Albert odnalazł Chrystusa w cierpiących. Po wymalowaniu głowy cierpiącego Pana, zaczął widzieć Go we wszystkich znieważonych. Znieważone oblicza zaczęły domagać się od niego pomocy.

Przez Chrystusa, błogosławiony dochodzi do szacunku każdego człowieka. Idzie więc do tych, którzy zatracili się w nędzy i występku. Humanizm wyznacza ramy jego duchowości i kształtuje duchowość zgromadzeń, które założył. By ratować biednych, trzeba stać się jednym z ubogich; by być jednym z nich, trzeba dzielić z nimi swe życie. Najważniejszy jest człowiek i jego zbawienie. Ale najpierw sam człowiek, którego trzeba odziać i nakarmić, a dopiero później wprowadzić w tajemnicę zbawienia. Miłość Boga u br. Alberta, tak jak w Ewangelii, wyrażała się w żarliwej miłości bliźniego. Liczył się dla niego jedynie człowiek, któremu trzeba dopomóc. Był nastawiony i zdecydowany w wyborze całkowitego ubóstwa. Uważał, że ten, który wybiera Boga i w Nim odnajduje sens życia nie może być równocześnie związany z doczesnością.

Uzupełnieniem obrazu duchowości br. Alberta jest, według o. Widera, nabożeństwo do Matki Bożej. Kiedy podjął swe posługiwanie wśród najuboższych pojawia się w jego twórczości malarskiej również obraz Madonny.

Autor przedstawił w swym referacie prostotę w duchowości błogosławionego, jej rys na wskroś ewangeliczny, który najpełniej oddaje ułożona przez niego formuła ślubów zakonnych: „...obietuję Ewangelie Pana naszego Jezusa Chrystusa aż do śmierci zachowywać, żyjąc w czystości, w ubóstwie i posłuszeństwie”.

Duchowość bł. Marii Teresy Ledóchowskiej została przedstawiona w referacie ks. dr. Adama Nowaka.

Autor podkreślił wpływ trzech środowisk, które wywarły zasadniczy wpływ na formowanie się duchowości błogosławionej: środowiska rodzinnego, zakonnego i państwowego.

Środowisko rodzinne ukierunkowało misyjne powołanie Marii Teresy. Wśród wspólnot zakonnych kształtowały jej oblicze duchowe wpływy benedyktyńskie, franciszkańskie, jezuickie i karmelitańskie.

Referując wpływ środowiska państwowego prelegent zwrócił uwagę na historyczne uwarunkowania ówczesnych cech polskiej i austriackiej rzeczywistości. Błogosławiona z jednej i drugiej „Ojczyzny” wyniosła wiele elementów, które złożyły się na bogactwo jej osobowości.

W dalszej części referatu autor omówił główne cechy duchowości błogosławionej. Zasadniczymi rysami jej duchowości był teocentryzm połączony z zawierzeniem Opatrzności Bożej i chrystocentryzm wyrażający się w nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusa, Najświętszego Sakramentu oraz Męki Pańskiej. W ślad za biografiami Marii Teresy referent podkreślił pneumaticyzm jako następną cechę duchowości błogosławionej. Ufnosć pokładana w Duchu Świętym stała się źródłem jej pracy apostołskiej. Uważała siebie i całe swe dzieło za narzędzie Ducha Świętego służące ratowaniu dusz ludzkich w Afryce.

Wśród cech duchowości błogosławionej ks. Nowak wymienił również jej kult do Matki Najświętszej i świętych. Była przekonana, że przez Maryję dokona się nawrócenie czarnego kontynentu. Wyrazem kultu maryjnego było obranie Matki Bożej Dobrej Rady patronką założonej przez Marię Teresę sodalicji. W jej życiu religijnym szczególne miejsce miała część świętych: św. Teresy od Jezusa, św. Piotra Klawera, św. Józefa i św. Antoniego. Naśladowanie świętych sprawiało, że ich idee stawały się jej własnymi ideami i celami, do których zdążała.

Omawiając cnoty teologiczne i moralne Marii Teresy, autor posłużył się dekretem o heroicznosci jej cnót, szczególną uwagę zwracając na te ostatnie. Wśród nich wymienił pracowitość, postawę wobec cierpienia i modlitwę. Źródłem cnót moralnych błogosławionej było jej przekonanie, że praca wyrasta z dobrze pojętej miłości Boga i człowieka, cierpienie jest warunkiem zbawienia dusz, modlitwa uświęca życie codzienne.

Podkreślanym przez referenta rysem duchowości Marii Teresy była mi-

syjność, wyrażająca się w trosce o Kościół, w działalności wydawniczej i piarskiej.

W końcowych wnioskach autor zaznaczył, że życie błogosławionej było wyrazem równowagi między życiem pracy a życiem modlitwy.

W dalszych rozważaniach ks. Nowak nawiązał do idei pracy organicznej na ziemiach polskich. Także Maria Ledóchowska upatruje siłę swego pozbawionego niepodległości narodu w pogłębieniu religijnym, w silnej wierze i uczciwej pracy, czego starała się nauczyć rodaków przez swą pracę wydawniczą i piarską. Otwarcie błogosławionej na Kościół i jego problemy poszerzało horyzonty narodu, a głęboko przeżywana niewola własnego narodu umacniała poczucie odpowiedzialności za poszanowanie praw drugiego człowieka. Miłość apostołska Marii Teresy obejmowała wszystkich ludzi, bez różnicy rasy czy narodowości.

Duchowość bł. Urszuli Ledóchowskiej była przedmiotem kolejnego referatu s. Jolanty Olech USJK: *Bł. Urszula Ledóchowska, założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*.

Formację duchową Urszuli Ledóchowskiej kształtował przede wszystkim wpływ jej domu rodzinnego, z którego wyniosła głęboką wiarę, otwartość na potrzeby bliźnich, patriotyzm i umiłowanie narodowych tradycji. Te cechy umożliwiły jej rozwinięcie działalności apostołskiej wśród Polaków w Rosji i w krajach skandynawskich, aktywną pracę na rzecz pomocy ofiarom I wojny światowej oraz działalność na rzecz odzyskania przez Polskę niepodległości. Po jej odzyskaniu bł. Urszula zaangażowała swe siły w odbudowę struktur społecznych i państwowych odrodzonej Ojczyzny.

Autorka szeroko omawiała działalność wychowawczą i nauczycielską błogosławionej, której praca w odbudowywaniu struktur oświatowych i wychowawczych jest jednocześnie dążeniem do stworzenia modelu wychowania odpowiadającego wymogom współczesności. Urszula Ledóchowska była założycielką pierwszej szkoły dla nauczycielek i wychowawczyń.

Siostra Olech podkreśliła, że jedną z cech duchowości błogosławionej było apostołstwo słowa i umiejętność wykorzystania nowoczesnych środków przekazu społecznego do głoszenia Ewangelii. Słowo pisane, prasa i wydawnictwa stawały się środkiem upowszechniania systemu wartości katolickich.

Na pierwszy plan duchowości Urszuli Ledóchowskiej wysuwa się jednak tajemnica Jezusa Konającego na Krzyżu dla zbawienia świata. Według tego ideału błogosławiona formowała duchowość założonego przez siebie zgromadzenia, uznając go za najpełniejszy wyraz Bożej miłości do człowieka.

Referat kończy się wskazaniem, że osoba błogosławionej Urszuli stanowi przykład uniwersalizmu chrześcijańskiego zharmonizowanego z poczuciem tożsamości narodowej i z gorącym patriotyzmem.

Temat sympozjum był kontynuowany i rozwijany w dyskusji panelowej. Starano się opisowo określić duchowość polską, omówić jej charakterystyczne cechy i ukazać je na przykładzie polskich świętych i błogosławionych obecnego stulecia. Podjęto też próbę wydobycia tych cech duchowości polskiej, które powinny stanowić wzór na przyszłość oraz takiego odczytania postaci Polaków wyniesionych na ołtarze, aby stały się one żywymi wzorami osobowymi i wzorcami kształtującymi polską duchowość.

Dyskutanci starali się też wydobyć te rysy duchowości polskiej, które mają charakter uniwersalny i mogłyby być przekazane całemu chrześcijaństwu, a zwłaszcza krajom misyjnym.

Omawiając cechy duchowości polskiej uczestnicy dyskusji wysunęli na pierwsze miejsce maryjność. Uznali ją za główny rys duchowości polskiej. Przedstawili historyczne, etologiczne i religijne uwarunkowania rozwoju kultu maryjnego na ziemiach polskich.

Za dalszą charakterystyczną cechą duchowości polskiej dyskutanci uznali

umiejętność godzenia postawy patriotycznej z życiem religijnym. Znajduje to wyraz w popularnym powiedzeniu „Polak — katolik”. Z tej umiejętności wyrasta głęboki związek Polaków ze Stolicą Apostolską. Obrazem tej wierności Rzymowi może być bł. Urszula Ledóchowska, która wolę papieża przyjmowała nawet wtedy, kiedy zgodzić się z nią nie było łatwo. Dla całego narodu największym sprawdzianem tej wierności Stolicy Apostolskiej był okres wprowadzenia w życie uchwał Soboru Watykańskiego II. Nowość nauki soborowej spowodowała powszechnie wiele niepokojów i wywołała sporo nieporozumień u wiernych. W Polsce odbyło się to stosunkowo spokojnie.

W dyskusji panelowej również nie brakowało krytycznych spojrzeń na **duchowość polską**, wypuklających jej ujemne cechy. Dyskutanci ocenili polską religijność jako odbicie sangwiničnego temperamentu większości Polaków, odznaczającą się ignorancją religijną, brakiem konsekwencji płynących z wiary, brakiem stałości w wierze, przy przejawach wielkiej żarliwości o sprawę Boże. Dyskusja doprowadzała często do porównywania duchowości polskiej z duchowościami krajów Zachodu i Wschodu. Uświadomiono sobie konieczność wielkiej ostrożności z tym porównywaniem ze względu na zupełnie inne warunki historyczne kształtujące oblicza poszczególnych duchowości.

Tymi wartościami z zakresu duchowości, które przekazane zostały przez tradycję, na które wydaje się być zapotrzebowanie w przyszłości, uczestnicy dyskusji uznali: pamięć o obecności Boga, kierowanie myśli człowieka na „rzeczy ostateczne”, poddanie się woli Bożej, szacunek dla przekonań drugiego człowieka, ufność we wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny, charakter trynitarny modlitwy oraz ufność w miłosierdzie Boże.

2. W kręgu życia i myśli współczesnych mistrzów duchowości chrześcijańskiej

Drugie sympozjum rozpoczęła Msza św. celebrowana przez ks. abpa B. Dąbrowskiego, który wygłosił również homilię poświęconą osobie ks. kard. S. Wyszyńskiego.

Ks. arcybiskup powołał się na wyrażoną przez Jana Pawła II w czasie audiencji w 23 października 1978 r. ocenę osoby ks. kard. Wyszyńskiego jako człowieka niezłomnej wiary, heroicznej nadziei i całkowitego zawierzenia Maryi, Jasnogórskiej Matce Kościoła. Dodał, że był jednocześnie człowiekiem dużej kultury intelektualnej i duchowej, humanistą i teologiem przenikniętym prawdziwą miłością Boga i ludzi. Wszystko czynił dla Boga i ze względu na Boga. Widział w nim najlepszego Ojca, samą Miłość i Dobroć.

Miłował Boga w człowieku. Wiedział dobrze, że drogą do Kościoła jest człowiek. Bronił człowieka przed uciskiem i prześladowaniem. Prymas Tysiąclecia był człowiekiem modlitwy i oddania się Bogu. Hasło *Soli Deo* wzbogacone z czasem *per Mariam* było naczelną jego ideą. Wszystko postawił na Maryję i Jej zawierzył. Jego drogi prowadziły przez Jasną Górę.

Dla każdego człowieka miał szacunek i szczerą życzliwość. Gdy rozmawiał z kimś, był dla niego cały, tak jakby tylko ten jeden człowiek był na świecie. Wszystkich, którzy się z nim zetknęli, uderzała jego niezwykła dobroć. Ten człowiek niezłomnej wiary, obrońca Kościoła, mąż stanu, o nikim nie mówił źle i nie pozwalał na to w swoim towarzystwie. Fundamentem miłości i szacunku do ludzi była jego niezwykła pokora.

Ksiądz arcybiskup szczególnie zaznaczył wielką miłość Ojczyzny u Prymasa Tysiąclecia stwierdzając, że sprawy Kościoła nie przesłaniały mu troski o dobro Ojczyzny. Na potwierdzenie tego przytoczył słowa kardynała na łożu śmierci: „Kocham Ojczyznę więcej niż własne serce i cokolwiek czynię dla Kościoła, czynię dla niej”. Wszystkim znaną była mężna walka Prymasa o prawa narodu. Do końca pracował niezłomnie dla dobra Kościoła i dla narodu.

Pierwszy referat wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik na temat wzorów osobowych w duchowości chrześcijańskiej. Referent odwołując się do historii wskazał, jak legalistyczne i abstrakcyjne normowanie życia chrześcijańskiego łączyło się silnie z upadkiem moralności i z obniżeniem poziomu duchowości, nawet w kręgach tych, których Bóg powołał do szczególnej swojej służby. Dlatego też prelegent uznał, że odrodzenie teologii dotyczącej tej właśnie dziedziny, jak też podejmowane w różnej inspiracji wysiłki zmierzające do podnoszenia poziomu moralności i duchowości w społeczeństwie, muszą się w poważnej mierze oprzeć na dowartościowaniu wzorów osobowych w nauczaniu i życiu chrześcijańskim.

Autorowi nie chodziło o kwestionowanie znaczenia obiektywnych zasad i norm postępowania moralnego, które są potrzebne dla weryfikacji odczuć, sądów sumienia i praktycznych ocen w działaniu. Uznał jednak, że one stanowią najskuteczniejszy środek w kształtowaniu postaw duchowych. Dlatego większe jest oddziaływanie wzorów osobowych, postaci duchowych ludzi świętych, wielkich mądrością życia i szlachetnością postępowania. Są one ukazywane przez Kościół wiernym do naśladowania.

Następnie referent przeanalizował ideę naśladowania szeroko przekazaną w przekazie biblijnym i w wielorakiej refleksji teologicznej. Wiele uwagi poświęcił zainicjowanym przez E. Tillmanna w współczesnym próbom skoncentrowania całości nauczania moralnego i teologii duchowości wokół idei naśladowania Chrystusa. Omawiając następnie szerzej zagadnienie dotyczące kultu świętych, sformułował na końcu kilka postulatów dotyczących podstawowych zadań hagiografii w dobie obecnej. Wśród tych postulatów znalazło się także sformułowanie potrzeby ukazywania dziś świętych chrystologicznie, tzn. w ścisłej więzi z Chrystusem, Najwyższym Nauczycielem i Mistrzem w sposób dynamiczny, czyli w prawdzie ich duchowego wzrostu, w procesie ich dojrzewania w świętości.

Rozważania o duchowości ks. kard. St. Wyszyńskiego rozpoczął referat ks. dr. R. Kujawskiego pt. *Myśl kard. St. Wyszyńskiego dotycząca duchowości polskiej w dobie obecnej*. Zasadniczą treścią referatu autora było omówienie trzech głównych cech duchowości ks. Prymasa: trynitarność, eklezjalność i maryjność.

Trynitarność przejawiała się w szczególnej trosce kardynała o doprowadzenie każdego człowieka do zjednoczenia z Bogiem w Trójcy Jedynym.

Eklezjalność ks. Prymasa, zdaniem autora, wyrażała się w jego odpowiedzialności za Kościół diecezjalny, a także za Kościół powszechny. Dążeniem kard. Wyszyńskiego było włączenie wiernych w działalność Kościoła lokalnego i tym samym rodzenie się ich odpowiedzialności za Kościół. Swoje nauczanie pasterskie Prymas opierał na dokumentach Stolicy Apostolskiej i Soboru Watykańskiego II.

Najbardziej charakterystycznym rysem duchowości kardynała jest maryjność ujęta w aspekcie trynitarnym i chrystologicznym.

W konkluzji referent zaznaczył, że w kształtowaniu duchowości polskiej zmarły Prymas był kontynuatorem myśli swojego poprzednika kard. A. Hłonda. Jednak zdaniem autora stworzył własny styl duchowości narodu, dostosowując ją do wymogów współczesności i ubogacając własną osobowością i nauką.

Następny referat wygłosił ks. dr J. Lewandowski pt. *Sylwetka duchowa kardynała Stefana Wyszyńskiego w świetle odpowiedzialności za Kościół i naród*. Autor omawia te wszystkie aspekty nauczania Prymasa, w których podkreśla On najważniejszy w istocie element Kościoła, a mianowicie dar zbawienia. Kościół jest pośrednikiem zbawienia dla jednostki i dla całego narodu. Zbawienie zaś prowadzi do przemiany doczesnej, ziemskiej i przemijającej egzystencji narodu, na egzystencję zbawczą, chrześcijańską, wieczną. W zakres egzystencji zbawczej Kościoła wchodzi także moralne

doskonalenie narodu, jego uświęcenie. Przykładem tego jest program Wielkiej Nowenny, który nadał pewien kształt i dynamikę polskiemu życiu duchowemu.

Autor podkreśla w nauczaniu ks. kardynała klasyczną ideę harmonii i zgody między narodem i Kościołem. Pomiedzy nimi zachodzi wzajemna relacja i są wzajemnie splecione. Przenikanie Kościoła do wszystkich przejawów życia narodowego tworzy „religijną duszę” narodu, gdyż Kościół wypełnia zadanie kształtowania „duszy” narodu, który przez „swoje ochrzczone dzieci stwarza chrześcijańską atmosferę życia publicznego. Naród pielęgnowany w promieniach Ewangelii jest narodem chrześcijańskim jakiego pragnął Chrystus”. Dlatego ks. Prymas zawsze z niezwykłą gorliwością bronił praw narodu do wyznawania Boga i do kultury chrześcijańskiej. Jemu Polska zawdzięcza obronę przed niebezpieczeństwem utraty wiary. W tym wymiarze, zdaniem prelegenta duchowość kardynała promieniuje najpotężniej i „staje się trwałym dobrem wszczepionym w dzieje narodu”.

Według autora, ks. kard. Wyszyński mocno podkreślał pasterską funkcję Kościoła w narodzie. Nie oznacza ona dążenia do przywództwa politycznego, społecznego, kulturalnego, lecz wypełnienia misji zbawczej. Pasterzowanie Kościoła w narodzie polega na prowadzeniu go ku zbawieniu, doskonałości i rozwojowi religijnemu. Ale to duszpasterzowanie ściśle religijne posiada jednocześnie pewne aspekty doczesne, które wychodzą na korzyść obecnemu życiu narodowemu. W Kościele bowiem jest niezwykła moc łączenia natury i łaski oraz spraw ludzkich i Bożych. A ta siła znaczy więcej, zdaniem ks. kardynała, niż systemy polityczne, gospodarce lub ideologiczne. W ten sposób przychodzi do głosu idea Kościoła jako „dobrego pasterza”, naśladującego Chrystusa i troszczącego się o każdego człowieka.

Funkcja pasterzowania Kościoła konkretyzuje się najbardziej w osobach biskupów i kapłanów. Od ich wiary, miłości i postawy służebnej, zależy właściwy rozwój nadprzyrodzony narodu. Stąd posiadają oni pewną misję społeczną, która wypływa z ich misji kościelnej. Misja ta upoważnia Kościół do troski o „narodową rację stanu”. Naród jest wartością Bożą, nieprzemijającą i istotnym miejscem w Bożej ekonomii świata, dlatego jego sprawy, jako sprawy osób narodu, są ważniejsze niż sprawy polityczne, ekonomiczne czy ustrojowe.

W podsumowaniu autor jeszcze raz zaznaczył, że duchowość ks. Prymasa łączyła się nierozdzielnie z poczuciem odpowiedzialności za Kościół wszczepiony w życie narodu. Bo Kościół wtedy jest akceptowany i rozumiany przez naród, gdy wyczuwa jego potrzeby i ewangelizuje go prawdami religijno-moralnymi, a naród ma prawo oczekiwać od Kościoła zbawienia i kształtowania jego etosu moralnego.

Kolejnym prelegentem był ks. dr B. Piasecki, który przedstawił duchowość Prymasa na podstawie jego notatek obejmujących drugą połowę 1980 r. Ks. Karynał, jak zaznaczył referent, zwykle przed spoczynkiem dokonywał pewnej reinterpretacji samego siebie z każdego dnia w postaci zapisu *pro memoria*.

Druga połowa 1980 roku była okresem specyficznym, pełnym trudnych prac. Bieg wydarzeń wciągnął ks. Prymasa w samo centrum przemian społeczno-politycznych i dlatego był dla niego czasem szczególnej aktywności pozapasterskiej, poszerzającej jego doświadczenia.

W refleksji ks. Piasecki uwydatnił głębię życia duchowego ks. Kardynała. Cały żył dla Boga i dla człowieka. Schodzące się w nim te dwa wymiary były źródłem jemu właściwych uogólnień i traktowania całościowo rzeczy i wydarzeń.

Na tle wypowiedzi autora rysuje się postać kardynała jako pasterza, który nie lubił przebywać poza swoją owczarnią. Był zawsze zatroskany o swoich wiernych, chciał pozostawać nieustannie do ich dyspozycji. Nie-

chętnie w związku z tym opuszczał swoją „trzędę” zmuszony przez lekarzy do wyjazdów wypoczynkowych w okolice Warszawy. Wtedy powstawały liczne listy pasterskie, projekty wystąpień i spotkań. Doświadczenie świata, przyroda, spotkania z ludźmi, przeżywanie faktów i zdarzeń stawały się dla Prymasa bazą do powstawania oryginalnych syntez rzeczywistości.

Refleksją ks. Piaseckiego również uwypukliła, że kard. Wyszyński żył tym, czym żył jego naród. Oto jego słowa zanotowane na kilka dni przed sierpniowymi strajkami: „Duszę moją zalega lęk o Polskę. Rzecz znamienna, że bardziej lękam się o Polskę niż o Kościół. Bo Kościół ma gwarancję Chrystusa, że bramy piekielne go nie przemogą. Kościół zawsze się ukryje w sumieniach ludzi i przetrwa ciężkie dni. Ale Polska? W chwili, gdy ryczy smok na nieboskłonie współczesności, swoimi konającymi odruchami zmiata trzęcią część gwiazd z firmamentu, a wśród nich może ogarnąć i Polskę”.

Ostatni referat wygłosił o. dr Placyd Ogórek OCD na temat miejsca Tomasza Mertona w współczesnej duchowości chrześcijańskiej. Na wstępie autor przedstawił krótki zarys biografii Mertona i wyszczególnił dwa etapy kształtowania się jego życia duchowego. Pierwszy to życie w świecie, pełne poszukiwań i własnych przemyśleń prowadzących do przyjęcia katolicyzmu i wstąpienia do zakonu trapistów. Drugi etap to intensywina praca w kierunku pogłębiania wybranych przez niego wartości w życiu zakonnym.

Z kolei referent ukazał Mertonowską myśl teologiczną w odniesieniu do tradycji życia wewnętrznego. Merton sięgnął do Ojców Kościoła i do Ojców pustyni. Przede wszystkim jednak opierał się na duchowości benedyktyńskiej, która akcentuje ducha wspólnotowego i cnotę pokory. Szukał też światła w szkole franciszkańskiej, w której głównym teologiem jest św. Bonawentura. W swojej koncepcji świętości oparł się też na mistykach szkoły nadreńskiej, wśród których na pierwszy plan wysuwają się Jan Tauler i Jan Ruysbroeck. Wielki wpływ na kształtowanie się teologii życia wewnętrznego Mertona wywarły pisma św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avila.

Autor podkreślił jednak integralność Mertonowskiej teologii duchowości. Jego stanowisko ma także ścisły związek z próbami odnowy teologii życia wewnętrznego, jakie pojawiły się na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat.

Dalej prelegent zajął się koncepcją powołania do świętości u Mertona, który uważał, że istnieje tylko jedno powołanie do niej, niezależnie od stanu, od rodzaju wykonywanej pracy czy spełnianej funkcji; każdy powołany jest do szczytów doskonałości, albowiem świętość należy do istoty chrześcijaństwa. Oczywiście było dla Mertona, że tę świętość realizuje się na wiele różnych sposobów, zależnie od stanu, pracy, funkcji i predyspozycji każdego człowieka, od środowiska, w którym żyje. Jest ona możliwa w każdej sytuacji i w każdej realizuje się w sposób bardzo indywidualny.

W części głównej referatu autor przedstawił pojęcie świętości u Mertona jako uczestnictwo w świętości Boga. Trapista Gethsemani zagadnienie świętości rozpatruje równocześnie na dwóch płaszczyznach: ontologicznej, jako udzielenie daru świętości, oraz moralnej, jako odpowiedź człowieka na ten dar. Ta odpowiedź człowieka ma wyrażać się w całkowitym zjednoczeniu z wolą Bożą w życiu codziennym oraz w zjednoczeniu z Nim w próbie cierpienia. Drogi wiodące do świętości są różne, podobnie i środki. Takie pojmowanie świętości przez Mertona jest wolne od schematyzmu. Idzie ono raczej w kierunku znalezienia indywidualnej tajemnicy świętości właściwej każdemu z osobna.

W zakończeniu o. Ogórek podkreślił, że Merton nie był tylko teoretykiem świętości. Swoją doktrynę świętości, swoją teologię duchowości popierał autentycznym świadectwem swojego życia. Koncepcja świętości, którą prezentuje w swoich pismach jest przede wszystkim świadectwem tego, czym on sam żył na co dzień. To sprawiło, że wielu ludzi go odwiedzało i zawsze

odchodzili zbudowani, a jego dzieła zawsze były i są poczytne, tchną głębią i autentycznością.

Podczas sympozjum odbyła się dyskusja panelowa na temat roli wzorów osobowych w dążeniu do świętości. Dyskutanci podkreślili, że każdy ruch odnowy życia duchowego w Kościele związany był z konkretną osobą, charyzmatycznie uzdolnioną, która nie tylko była uznawana za założyciela ruchu, ale była równocześnie wzorcem osobowym ucieleśniającym dany ruch.

Wyjątek, w pewnym sensie, stanowi ruch odnowy charyzmatycznej, który chlubi się tym, że nie ma założyciela wśród ludzi. Jest nim natomiast, zdaniem zwolenników, sam Duch Święty. Ale uczestnicy dyskusji uważali, że głębsze przyjrzenie się historii tego ruchu, na pewno by ujawniło nie jednego, ale kilku, a może kilkunastu ludzi stojących u kolebki jego, którzy mu nadal obecny kształt w Kościele katolickim. Zaliczyli do tych osobowych wzorców kard. Leona Suenesa, opiekuna ruchu z ramienia Stolicy Apostolskiej, jak również wybitnych pisarzy-teologów, którzy będąc członkami tego ruchu, równocześnie rozslawili go po całym świecie chrześcijańskim.

Dyskutanci zwrócili uwagę na konieczność istnienia wzorów osobowych w życiu człowieka. Ich rola powinna polegać na ukazywaniu realizacji prawd wiary w sposób jasny, jak z teorii można przechodzić do praktyki, jak w życiu codziennym stosować teoretyczne zasady moralności czy świętości. Dlatego Kościół od początku swego istnienia daje wzory osobowe świętych do naśladowania. Od początku bowiem wprowadził kult świętych: najpierw apostołów i męczenników, a później wyznawców różnego stanu. Święci, jako żywe wzory świętości, są dani każdemu chrześcijaninowi nie tylko jako znaki zwycięstwa nad sobą, nad własną słabością, lecz równocześnie jako znaki zwycięstwa nad konkretną sytuacją życia. Przekazują z jednej strony, że świętość jest możliwa, a z drugiej ukazują sposoby jej realizacji. Sami starali się przede wszystkim żyć Ewangelią i w praktyce stosować prawo Boże, aby w ten sposób stawać się z kolei sami wzorami dla innych.

W dyskusji podkreślono, że wzór osobowy ma być inspiracją w realizowaniu drogi świętości w konkretnych warunkach. Dlatego ostrzegano przed automatycznym, bezmyślnym „kalkowaniem” wzoru, a także przed „seryjnym” ich tworzeniem. Nie chodzi tutaj o ilość świętych, ale o ciągłe wzbogacenie, udoskonalenie odbieranych wzorów, gdyż tego domagają się nieustannie powstające nowe warunki życia.

W naśladowaniu przez człowieka wzorów osobowych zasygnalizowano potrzebę stosowania pokrewieństwa psychicznego, a ściślej temperamentalnego. Chodzi tutaj o dobieranie pokrewnych typów świętości, najbardziej nadających się do naśladowania przez konkretnego człowieka. Odległe bowiem, choć mogą kogoś zachwycić i pociągać, jednak do praktycznego naśladowania się nie nadają. Naśladowanie zaś świętych czy innych wzorów osobowych o zbliżonym czy pokrewnym temperamencie będzie na pewno bardziej owocne i twórcze.

Problematyka drugiej części dyskusji skupiała się wokół postawy duchowej ks. kard. S. Wyszyńskiego. Ks. Prymas według dyskutantów stanowił bez wątpienia „wzorzec osobowy” dojrzałej świętości. Ewentualny proces beatyfikacyjny uzasadni to w sposób przekonujący. Ci, którzy go znali osobiście, przyznają, że promieniował on na wszystkich urokiem wielkiego spokoju, mądrości życia, mądrości w sensie biblijnym jako synonimu świętości, realizowanej w życiu osobistym.

Starano się omówić cechy charakterystyczne duchowości kardynała. Na pierwszym miejscu wysuwano maryjność, rozumianą chrystocentrycznie i eklezjalnie. Maryja według Prymasa jest w centrum życia Kościoła jako współdziałająca Pomoc dla Boga Ojca i Ducha Świętego w dziele Wcielenia, Pomoc Chrystusa w dziele Odkupienia i Pomoc Kościoła we wszystkich jego dziedzinach, a wreszcie Pomoc ku obronie narodu polskiego. Dostrzegał on Maryję w Jej posłannictwie Matki Boga i Matki Kościoła

od momentu Niepokalanego Poczęcia aż do czasów eschatycznych. W jego nauczaniu Maryja była żywą osobą; w swym osobistym planie oddania się Bogu, potem — po realizacji, jakiej w jej życiu dokonało Zwiastowanie — jako Matka Syna Bożego i świadome narzędzie Wcielenia. W ujęciu kardynała Maryja dana była ludziom jako wzór.

Jako następne rysy jego duchowości wymieniono: szacunek dla człowieka, zaangażowanie społeczne, odpowiedzialność za Kościół i naród, powiązanie osobistego życia wewnętrznego z patriotyzmem. Tę ostatnią cechę widać zwłaszcza w zawartości ślubów jasnogórskich, zredagowanych osobiście przez niego. Trzeba uznać, że śluby były obiektywizacją jego wewnętrznej postawy. Pozwalają one zrozumieć jak dalece patriotyzm wchodził w treść jego duchowego życia. W duchowości ks. Kardynała uwypuklono bogatą uczuciowość, wyrażaną w formie uszlachetnionej, zrównoważonej w kontaktach osobistych, przemówieniach i książkach.

Także zwrócono uwagę na środowiska kształtujące jego formację duchową i intelektualną. Stwierdzono, że duchowość księdza Prymasa stanowiła *compositum* tomizmu i franciszkanizmu obok formacji liturgicznej i socjologicznej.

Dyskutanci omówili również podstawy i cel założonego przez kardynała ruchu pomocników Matki Kościoła, który formuje swoich członków w duchu maryjności eklezjalnej. Ich celem jest włączenie się w macierzyńskie zadania Maryi wobec Chrystusa żyjącego w Kościele. Oddać się Maryi, aby z Nią razem współdziałać w dziele zbawienia, prowadzonym przez Kościół. To znaczy to samo co pomagać Chrystusowi: pójść za Nim, wziąć swój krzyż na każdy dzień. Ukazano też związek wielkich i ważnych wydarzeń w Kościele z modlitwą i czuwaniami inspirowanymi przez Prymasa, a przeprowadzanymi na Jasnej Górze.

Niektórzy uczestnicy dyskusji dawali własne świadectwo o Prymasie, z którym spotkali się bliżej w różnych okresach jego życia.

Ostatnia część dyskusji panelowej była poświęcona Mertonowi. Nie zajmowano się dalszym omówieniem jego duchowości, ale ukazaniem roli, jaką odegrał dla współczesnego świata. Merton, zdaniem dyskutantów, ukazywał konieczność kształtowania w sobie wartości duchowych oraz nawiązanie stałego i żywego kontaktu z Bogiem. Uczył sposobów przewycięzania przeszkód stojących na tej drodze, a wynikających głównie z fałszywego pojmowania człowieka i sensu jego życia. Kierował zagubione myśli współczesnego człowieka ku pracy wewnętrznej, mogącej ocalić prawdziwe człowieczeństwo, a także przyszłość świata. Potrafił też przekonywać, że duchowy rozwój konkretnej jednostki, dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek, zależy od duchowego poziomu innych bo „nikt nie jest i nie może być samotną wyspą”. W jego książkach spotyka się prawdy z zakresu teologii mistycznej, przeniknięte myślą biblijną i tradycją patrystyczną; również naukę o kontemplacji, sztuce sakralnej w odniesieniu do życia duchowego, o ideale monastycznym w jego współczesnym kontekście itd. Poinformowano także uczestników sympozjum o publikacjach Mertona w języku polskim.

Sympozjum podsumował ks. Olejnik, stwierdzając aktualność zarysowanej problematyki dla współczesnego człowieka.

ks. Stanisław Urbański, Warszawa

II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Wokół problematyki norm moralnych

Normy a historia zbawienia

Model natury ludzkiej i prawa naturalnego, funkcjonujący w teologii katolickiej od wieków średnich aż po nasze czasy, spotyka się od kilku dziesiątków lat z dość ostrą krytyką ze strony laickich teoretyków prawa

naturalnego. Pod adresem doktryny kościelnej kieruje się głównie zarzut uproszczenia całej problematyki natury ludzkiej oraz braku elastyczności w praktycznym stosowaniu prawa naturalnego. Człowiek współczesny, ostrzegają krytycy, odwróci się od doktryny, w której nie znajdzie odpowiedzi na nurtujące go pytania i zwróci się ku takim teoriom lub religiom, które wypełnią jego słuszne aspiracje.

Opinie te nie są nieznanymi etykom katolickim. Wiadomo, że zawsze w nich zarzut uproszczenia koncentracji prawa naturalnego dotyczy głównie tezy o niezmienności norm moralnych i natury ludzkiej, z której normy się wywodzą. Istotnie, według interpretacji tekstów podręcznikowych, katolickie zasady moralne cechują się wielką stałością i niezmiennością, są pojmowane jako niezależne od warunków zewnętrznych, w jakich człowiek żyje. Teza ta może słusznie wydawać się zbyt sztywna i mało elastyczna.

W dyskusji spowodowanej tą opozycją zewnętrzną oraz wątpliwościami co do rozumienia prawa naturalnego, powstałymi niezależnie od niej, można wyróżnić kilka etapów. Najpierw próbowano relatywizować prawo naturalne w sensie nie tylko formalnego zaprzeczenia jego niezmienności, co relatywizacji praktycznej stosowania norm w życiu codziennym. Formułą metodologiczną na użytek tej tendencji był postulat nadrzędności formalnej zmienności norm nad ich treścią.

Następnie zaproponowano rozwarstwienie samego prawa naturalnego na „pierwotne” i „wtórne”. Pierwsze z nich, zawierające zasady stałe i niezmiennie, odnoszono tylko do norm ogólnych, określanych jako „względnie abstrakcyjne”. Założono przy tym z góry, że te „abstrakcyjne” normy nie będą odgrywały roli praktycznej, decydujące bowiem znaczenie w życiu praktycznym mają normy „wtórne”, cechujące się elastycznością.

Dość szybko jednak stwierdzono, że jest to zbyt łatwe rozstrzygnięcie, by mogło rozwiązać istotę problemu określonego zarzutami. Nie do przyjęcia w teologii katolickiej był też pragmatyzm tej propozycji, w myśl której same tylko normy miałyby się dostosowywać do warunków cywilizacyjnych, podczas gdy człowiek byłby zwolniony od obowiązku adaptacji w stosunku do norm. W istocie rzeczy byłaby to więc relatywizacja moralności.

Odrzucenie tych prób nie mogło oczywiście oznaczać zakończenia dyskusji. Załamanie się tego kierunku rozwiązania problemu sprawiło, że intensywniej zaczęto poszukiwać innych sposobów odpowiedzi na nurtujące pytania. Zamiast na analizie samych norm moralnych, ich obowiązywalności, stałości i niezmienności, skupiono zainteresowania na źródłach etyki chrześcijańskiej, w słusznym przekonaniu, że wierność źródłom nadprzyrodzonym decyduje o autentyczności i wiarygodności doktryny kościelnej. Przedmiotem analiz etycznych stało się Objawienie i najstarsza Tradycja kościelna.

Na tym etapie badań przekaz etyczny Objawienia analizuje się pod dwoma aspektami. To, co w tym etosie zmienne, poddane wpływowi warunków sytuacyjnych, określa się mianem „rozwojowości” (niem. *Geschichtlichkeit*), to natomiast, co jest wartością stałą i niezmienną etosu chrześcijańskiego, określa się mianem nadziei. Pytanie, które się w tym miejscu pojawia, brzmi: co w pierwotnym etosie, w Objawieniu i w najstarszej apostołskiej tradycji uważano za stałe i niezmiennie, a co za zmienne pod wpływem warunków sytuacyjnych? Czy faktem nadprzyrodzonym, a więc „wydarzeniom zbawczym”, będącym u podstaw etosu ściśle chrześcijańskiego przypisywano cechę stałości, czy zmienności? Jaki na tym tle charakter miały czysto chrześcijańskie normy moralne? Wykazano, że pierwotny Kościół był podmiotem doskonałej syntezy etycznej, w której łączono niezmienną i stałą pewność „wydarzeń zbawczych”, na których budowano gmach chrześcijańskiej nadziei nadprzyrodzonej z „rozwojową elastycznością i zmiennością norm szczegółowych. Nadprzyrodzona nadzieja spełniała więc w Kościele pierwotnym rolę podstawowego i stałego elementu etycznego.

Była ona normą nadrzędną, ponadhistoryczną i niezbywalną dla szczegółowych norm podlegających zmienności. Powstał więc specyficzny i jedyny w swoim rodzaju chrześcijański układ etyczny, oparty na syntezie niezmiennej nadziei i historycznie zmiennych norm szczegółowych. Układ ten, ze względu na nadprzyrodzoną, eschatologiczną nadzieję, ma jako całość znaczenie ponadhistoryczne. Służy jak model etosu chrześcijańskiego dla wszystkich epok rozwoju Kościoła.

Starożytność chrześcijańska była pod pewnym względem w lepszej sytuacji niż Kościół współczesny, proces bowiem odróżniania norm zmiennych, „rozwojowych” od trwałych i ponadhistorycznych przebiegał niemal intuicyjnie, bez pracy teologów, co dziś nie jest już możliwe. Teologowie stoją dziś przed trudnym zadaniem rozróżnienia w etosie tego, co jest wynikiem zawiłych procesów kulturowych i cywilizacyjnych, od wartości trwałych i niezmiennych, tego co w ciągu wieków zamazało pierwotną świadomość etyczną, od tego co jako pewność nadziei przetrwało burze dziejowe.

Świadomość współczesnych chrześcijan winna się pod wpływem teologii skoncentrować wokół eschatologicznego dynamizmu nadziei, podobnie jak świadomość Kościoła apostołskiego. Do zadań teologii należy więc wyzłocić u współczesnych chrześcijan świadomość nadprzyrodzonego etosu Kościoła i właściwej oceny tego wszystkiego, co jako zmienne i przejściowe („rozwojowe”), nie ma absolutnego znaczenia dla życia chrześcijańskiego. Na tej drodze etyka katolicka ma szansę odzyskać swą pierwotną świeżość i atrakcyjność. W ostatnich dziesiętkach lat nie dostrzegano, niestety, w dyskusjach nad katolicką koncepcją prawa naturalnego jej specyfiki nadprzyrodzonej, co sprawiło, że traktowano ją często jako jedną z wielu „teorii prawa naturalnego” i przykładano do niej czysto filozoficzne zasady krytyki.

W kręgu tej problematyki mieści się praca zbiorowa czterech dobrze znanych w Polsce teologów moralistów z niemieckiego obszaru językowego: *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg-Basel-Wien 1984, Verlag Herder, s. 159, wydana pod redakcją profesora z Innsbrucka Hansa Rottera jako 99 tom serii wydawniczej *Quaestiones disputatae*. Oprócz redaktora naczelnego znajdujemy tam także artykuły Bernharda Fralinga z Würzburga, Klause Demmera z Rzymu oraz Franza Furgera z Lucerny.

Fraling w swym stosunkowo obszernym artykule *Aspekte ethischer Hermeneutik in der Schrift* (s. 15—63) zajmuje się problemem istoty biblijnego przekazu moralnego. Jaką opcję etyczną przekazuje Biblia? Padają różne odpowiedzi na to pytanie. Jedni odkrywają w Piśmie Świętym nic innego, jak tylko zasady i normy „rozwojowo” zmienne, inni zaś wyłącznie statyczny, stały i niezmienny porządek moralny. Autorowi artykułu bliższe są poglądy zwolenników zmienności. Wykazuje, że tradycyjny, statyczny model etyki nie tylko nie ma oparcia w Piśmie Świętym, ale nie odpowiada również słusznym aspiracjom naszego pokolenia, któremu wypadło żyć w dobie gwałtownego przyspieszenia cywilizacyjnego, co pociąga za sobą żywiołowe zmiany etosu. Zachętę do rewizji tradycyjnego modelu etycznego odnajduje Fraling w dekrete soborowym *Optatam totius*, gdzie jest mowa o intensywniejszym niż dotychczas „karmieniu” moralności chrześcijańskiej Pismem Świętym (nr 16). Zobrazowaniu tezy o zmienności etosu biblijnego i chrześcijańskiego, służy omówiony bardzo szczegółowo przykład. Autor porównuje w nim dwa teksty biblijne: Ps 2 zawierający obraz Mesjasza triumfującego i wnoszącego nadzieję oraz Iz 52, 13 — 53, 12, gdzie Mesjasz jest upokorzony i cierpiący. W tekstach biblijnych — wnioskuje autor — mamy więc wyraźne dowody na zmienność ideałów moralnych.

Ostatnią część swego artykułu poświęca autor rekonstrukcji etosu Kościoła apostołskiego. Od początku chrześcijaństwa zmartwychwstanie Chrystusa było centralnym i nie kwestionowanym faktem religijnym. Dla Kościoła

był to kluczowy moment historii ludzkości, w którym zło zostało zwyciężone przez dobro oraz punkt wyjścia nowej, chrześcijańskiej refleksji etycznej. Etyka Kościoła pierwotnego określała szanse człowieka w zbawczej sytuacji. To, że Kościół wypracował nie tylko własną soteriologię, ale również i etykę, było niewątpliwym sukcesem. Do ideałów zbawczych, wyrażanych w kategoriach etyczno-antropologicznych, przekonywano chrześcijan nawracanych nie tylko z żydostwa, ale i z pogaństwa. Jak dowodzi Fraling, były to od początku ideały dynamiczne. Przyjmowano ich zmienność w łączności z istotną treścią etyczną Pisma Świętego, jaką było zmartwychwstanie Chrystusa.

Charakter hermeneutyczny ma również napisany dość trudnym językiem artykuł Klausa Demmerra *Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens* (s. 64—98). Przedmiotem zainteresowania autora jest sama istota zmienności norm moralnych biblijnych i kościelnych. Współczesnej teologii moralnej autor wyznacza zadanie weryfikacji podstawowych pojęć etycznych pod kątem ich zmienności. Przeprowadza w artykule taki zabieg w odniesieniu do niektórych pojęć, jak struktura działania moralnego, decyzja moralna, *actus intrinsece malus*, prawda moralna.

W myśl przedstawionej wyżej koncepcji „rozwojowości”, a więc zmienności podlegają nie tylko normy moralne ale i natura ludzka. Hans Rotter w artykule *Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral* (s. 99—127), wychodząc z faktu zmienności natury ludzkiej, analizuje podmiotowe decyzje moralne. Interesuje go nie tylko fakt, ale i sam proces powstawania decyzji moralnych. Zapadają one, jak podkreśla autor, zawsze w relacji osobowej między Bogiem a człowiekiem. Interpretacja aktu ludzkiego, czy raczej procesu decyzyjnego byłaby niepełna, gdyby nie zastosowano w niej pojęć „natura” i „historia”.

Punktem wyjścia analizy Rottera jest ostrzeżenie Karla Rahnera, że w analizie natury ludzkiej nie można pozostać na pozycjach myślenia czysto statycznego, lecz zastosować metodę podmiotowego dynamizmu teologicznego. W przeciwnym bowiem wypadku pojęcie „natury” nie uchroni się od abstrakcyjności i „szczętkowości” (*Restbegriff*).

Rotter kładzie nacisk, że fundamentalną wartością etyczno-antropologiczną jest sumienie jako jedyne miejsce moralne, w którym „natura” utożsamia się z „historią” w akcie czysto podmiotowym.

Nie jest to jednak utożsamienie proste. Prowadziłoby to do absurdu. Gdyby bowiem „natura” była dokładnie tym samym, co „historia”, to byłaby zmienna. Zmienne byłyby również i normy moralne wyprowadzone z „natury”. Normy zaś zmienne i poddane fluktuacji byłyby pozbawione mocy powinnościowej. Jeśli przyjąć taką tezę, to deontologia nie może być źródłem trwałych i niezmiennych zasad i norm moralnych, gdyż sama jest zmienna. W tej sytuacji źródłem niezmiennych norm mogłaby być tylko teleologia. Zestaw jednak norm teleologicznych, pozostających do dyspozycji chrześcijan, jest zbyt ubogi, by na nich budować pełne życie chrześcijańskie. Znaczna większość norm ma bowiem genezę deontologiczną. Absurdalność prostego zestawienia „natury” i „historii” polega więc na tym, że normy deontologiczne, uznane w tym rozumowaniu za zmienne („rozwojowe”) miałyby stanowić „naturalną” podstawę ludzkiego działania. Unikając więc „szczętkowości” statycznej norm, przed którą przestrzegał Rahner, zwolennicy koncepcji utożsamienia „natury” i „historii” nadają im „szczętkowość” rozwojową.

W sytuacji zagrażającego absurdu, utożsamienia „natury” i „historii” można dokonać tylko na płaszczyźnie podmiotowej. Osobowość sprawcy na każdej decyzji moralnej wyciska bowiem swoje piętno. W przypadku decyzji chrześcijańskiej nie jest to tylko zwyczajne piętno psychologiczne, jak w każdym ludzkim działaniu, ale jest to znamię wiary, jako osobistej odpowiedzi na wezwanie Boże. W każdej chrześcijańskiej decyzji moralnej

„natura” i „historia” splata się w jedno w podmiotowym, nadprzyrodzonym przeżyciu etosu, powiązanego z wydarzeniami zbawczymi. Etos chrześcijański nie powiązany z tajemnicą paschalną, popadłby w inercję statyczności. Nowe, dynamiczne ujęcie teologiczne umożliwi nie tylko ożywienie życia chrześcijańskiego, ale także przewyżczenie sprzeczności teoretycznych. Okazuje się bowiem, że koncepcja prawa naturalnego i pozytywizmu prawnego nie muszą się wzajemnie wykluczać, podobnie jak etyka „autonomiczna” i etyka wiary czy etos uniwersalny i etos regionalny.

Franz Furger poświęca swój artykuł *Sozialethik in heilsgeschichtlicher Dynamik* (s. 128—159) normom etyczno-społecznym i w ogóle etyce społecznej Kościoła. Wyraża krytyczną opinię, że w swoim czasie zaprzepaszczono w Kościele szansę stworzenia teologicznej etyki społecznej i dziś zbieramy plony tego zaniedbania. Etyka społeczna Kościoła, do dziś nie posiadająca własnej metodologii, dała się wyprzedzić nie tylko przez laicką myśl etyczno-społeczną, ale i przez wszystkie inne działy teologii, których przedmiotem jest życie społeczne.

Normy etyczne w tym zakresie są uzależnione od podstaw metodologicznych etyki społecznej Kościoła. Dlatego też najpierw trzeba ustalić zakres badań, metody badawcze oraz miejsce etyki społecznej w życiu Kościoła.

Furger nie pomija w swym artykule odpowiedzi na pytanie, co było przyczyną zaniedbań teologicznych w zakresie etyki społecznej. Stwierdza, że po prostu nie dostrzeżono problemu we właściwym czasie, gdyż rozwój świadomości społecznej Kościoła nie nadążał za biegiem wydarzeń w świecie. Dziś sytuacja na tym polu jest już dramatyczna. Gwałtowny wybuch problematyki społecznej na świecie stał się dla Kościoła wstrząsem. Wszyscy oczekują od Kościoła jasnych i jednoznacznych zasad etycznych, pozwalających ocenić sytuację społeczną i wyciągnąć wnioski na przyszłość. Wiadomo też, że od sposobu rozwiązania problemu społecznego będzie zależała nie tylko świadomość wierzących, ale również autorytet Kościoła w świecie współczesnym.

Ideą koncentrującą katolicką etykę społeczną jest nadzieja. Furger, omawiając szczegółowo model metodologiczny etyki społecznej, proponuje skoncentrować „personalizującą dynamikę etyki chrześcijańskiej” oraz „historiozbawczą dynamikę etyki społecznej” wokół zbawczych funkcji Kościoła. Dynamika, o której tutaj mowa, to transcendencja eschatologicznej wizji Kościoła. Jest to więc dynamika czysto nadprzyrodzona, jak nadprzyrodzona jest sama koncepcja Zbawienia w Kościele.

W ostatniej części artykułu Furger w myśl przyjętej przez siebie metodologii interpretuje niektóre zasady społeczne, o których dziś głośno w świecie. Są to: prawa człowieka, pokój — porozumienie międzynarodowe — rozbrojenie, współodpowiedzialność każdego obywatela za rozwój życia gospodarczego, normatywność systemów karnych oraz ochrona życia na tle takich zjawisk, jak terroryzm, prześladowania, eutanazja i zagrożenie życia nienarodzonych.

W dyskusjach nad współczesnym etosem chrześcijańskim dzieło czterech moralistów z RFN, Austrii, Szwajcarii i Włoch spełnia wyjątkowo ważną rolę. Wizja etyki chrześcijańskiej, w której nadzieja jest fundamentem norm stałych i niezmiennych, stosowanych jednak elastycznie w konkretnych sytuacjach życiowych, choć w szczegółach jeszcze do końca nie dopracowana, spełnia chyba w zasadniczym swym rysie oczekiwania teologów i szerokich kręgów ludzi wierzących. Atrakcyjność tej oryginalnej wizji, mającej przecież mocną podstawę w Piśmie Świętym i doświadczeniu całego Kościoła, zwłaszcza w czasach apostołskich, polega również i na tym, że naturę ludzką oraz nadprzyrodzony „fakt zbawczy” (pojęty rozwojowo jako „historia zbawienia”) ujmuje w taki sposób, że chrześcijanin, dokonując świadomie opcji etycznej w perspektywie eschatologicznej, transcendentnej, nie traci przez to prawa do aktywności społecznej i pełnego za-

angażowania w „sprawy tego świata”. Nie musi się zatem obawiać niebezpieczeństwa dla wiary, płynącego z podjęcia czysto świeckiej odpowiedzialności.

Ze zrozumiałych powodów wypowiedzi autorów nie mogły się cechować jednolitością języka naukowego, stylu wypowiedzi oraz charakteru tez naukowych. Z uznaniem należy jednak podkreślić, że w wyniku wspólnych zapewne wysiłków redakcyjnych, zachowano jasność tezy przewodniej.

W niniejszej recenzji nie można pominąć roli, jaką w powstaniu tego dzieła odegrał niezwykły już dziś wybitny teolog Karl Rahner. Była to bez wątpienia rola inspiratorska. Rahner, nie zajmując się etyką jako bezpośrednim przedmiotem swoich zainteresowań, chętnie współpracował z moralistami w tworzeniu nowej wizji teologii. Zawsze uważał, że teolog musi być otwarty na ducha czasu, dostrzegać i po chrześcijańsku rozwiązywać problemy i konflikty epoki. Podejmując spuściznę wybitnego teologa, autorzy pragną Mu złożyć jednocześnie hołd swym dziełem. Choć w odniesieniu dogmatycznych zasad teologii Rahnerowskiej do etyki rezygnowano niekiedy świadomie z wierności dosłownym sformułowaniom profesora, pozostając wiernym jego idei, czyniono to w słusznym przeświadczeniu, że zyska na tym tylko refleksja etyczna.

Każdy z czterech autorów książki miał nadto osobisty powód, by okazać swą wdzięczność Rahnerowi. Dla jednych był on promotorem rozprawy doktorskiej, dla innych umiłowany profesorem, u którego uczyli się teologii, dla wszystkich zaś autorem znakomitych dzieł i twórcą fascynującego modelu teologii.

Rahner, akceptując motywy oraz tezy dzieła, wydanego z okazji osiemdziesiątej rocznicy Jego urodzin, napisał do niego przedmowę.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

2. Etos powszechnej solidarności

Często mówi się dzisiaj o załamaniu się dotychczas akceptowanej hierarchii wartości. Wiele w związku z tym podejmowanych jest dyskusji na temat podstawowych wartości czy też budowania nowych ich systemów adekwatnych do współczesnej sytuacji życia ludzkiego. W nurcie tych dyskusji należy umieścić książkę A. Exelera *Jungen Menschen leben helfen. Die alten und die neuen Werte*, (Freiburg i. Br. 1984, Verlag Herder, s. 255). Pozycja ta jest owocem dociekań będących kontynuacją przemyśleń zawartych w jego poprzedniej publikacji (*In Gottes Freiheit leben. Die zehn Gebote*), a ukazała się już po śmierci autora, który zmarł 26 lipca 1983 r.

Inspiracją dla jego rozważań stało się coraz powszechniejsze przekonanie, że pomyślna przyszłość ludzkości może być zapewniona nie przez postęp techniczny, lecz na drodze moralnej odnowy. Ta zaś ostatnia wymaga wychowania ludzi do kierowania się głównie motywami etycznymi w podejmowanych decyzjach. Exeler pragnął, aby jego publikacja stała się choćby niewielkim impulsem w tym kierunku. Stąd też swoją książkę adresuje nie tyle do teologów, co raczej do duszpasterzy, wychowawców, a także do ludzi młodych w ogóle.

Punktem wyjścia jego wywodów jest analiza obserwowanych zmian w sferze akceptowanych wartości, którą autor poprzedził zwięzłym wyjaśnieniem takich pojęć jak „wartość”, „norma”, „podstawowe wartości”, „upadek wartości”, „zmiana wartości”. Następnie szkicuje główne rysy moralności szlacheckiej, mieszczańskiej i socjalistycznej, aby postawić tezę, że obecna sytuacja jest szczególnie korzystna dla kształtowania nowego etosu, któremu daje nazwę powszechnej solidarności. Exeler podkreśla zarazem, że jedynie w oparciu o ten etos może być budowana pomyślna przyszłość ludzkości.

W zwięźle przedstawionym pojęciu etosu uniwersalnej solidarności autor uwydatnił, że w jego centrum mieści się człowiek (w odróżnieniu od etosu mieszczańskiego, który w centrum stawia pracę). W koncepcji tego etosu bierze się pod uwagę godność i dobro każdego człowieka; uwzględnia także dobro i godność nadchodzących pokoleń; dostrzega związek ludzkiego życia z całym kosmosem i podnosi sprawę odpowiedzialności za bogactwa naszej planety, które posiadają tę samą wartość dla obecnie żyjących ludzi, co i dla następnych pokoleń. Dość istotnym novum tego etosu jest znaczne rozszerzenie horyzontów moralnej świadomości, która winna wyjść poza klasę, naród i pokolenie.

Wcielenie w życie etyki powszechnej solidarności wydaje się być sprawą niezwykle trudną, ponieważ wymaga przemiany postaw i sposobu myślenia. Exeler zauważa jednak, że proces szerokiego przyjmowania się tego etosu może rozpocząć się od niewielu, którzy będą szczerze realizować idee powszechnej solidarności w swoim codziennym życiu. Ich postawa stanie się jakby wypróbowanym modelem, który może być impulsem pobudzającym innych do reorientacji w myśleniu i w motywacji działania. Autor dość wnikliwie omawia przeszkody stojące na drodze do uniwersalnej solidarności takie jak: indywidualistyczne nastawienie, którego owocem jest ukierunkowanie na konsumpcję; sposób myślenia, który nazywa instrumentalnym. Natomiast powodem pewnego niedosytu, który odczuwa się przy lekturze tej publikacji jest brak szerszego wykładu samej istoty etosu powszechnej solidarności, chociaż trzeba przyznać, że różne aspekty tej idei można znaleźć niemal na każdej stronie omawianej pozycji.

Na zakończenie swych rozważań autor stawia tezę, że etos uniwersalnej solidarności jest tak nowy, iż nie może być przekazany młodym ludziom przez starsze pokolenie. On może być urzeczywistniony jedynie przez wspólne usiłowania wszystkich pokoleń. Stąd też Exeler podkreśla potrzebę kształtowania najpierw poczucia solidarności między generacjami. Wraz z młodymi trzeba przyswajać postawy moralne, które mogłyby sprostać wymogom nadchodzących czasów.

Przedstawiony przez Exelera etos, jego zdaniem, wyrasta z ducha Ewangelii. W niej bowiem odnajdujemy ideę równości wszystkich dzieci Bożych. Ewangelia też objawia nam Jezusa, który stał się bratem każdego człowieka i identyfikuje się z wszystkimi pokrzywdzonymi. Etos ten pozwala również uwydatnić wartości, które dzisiaj są afirmowane przez ludzi reprezentujących zróżnicowane światopoglądy. Stąd też posiada on w jakiejś mierze charakter uniwersalny.

Omawiana pozycja zawiera w sobie wiele cennych spostrzeżeń i przemyśleń, które są warte bliższego zapoznania się i przeanalizowania. Mogą one bowiem ubogacić nasze ujmowanie niektórych zagadnień teologiczno-moralnych i pastoralnych oraz wnieść nowe elementy do procesu formacji etycznej nie tylko młodego pokolenia.

ks. Zbigniew Sareto SAC, Ożarów Mazowiecki

3. Kwestie moralne dotyczące życia fizycznego

Wśród dóbr doczesnych na pierwszym miejscu stoi życie. Chrześcijańska moralność wysuwa zasadę „nie zabijaj” jako elementarne wymagania stawiane wszystkim, jako minimalny obowiązek miłości i sprawiedliwości w stosunku do każdego człowieka w zakresie największego jego dobra doczesnego. Nic więc dziwnego, że zagadnienia dotyczące życia i zdrowia człowieka znajdowały naczelne miejsce w teologii moralnej. Rozważano je w teologii moralnej szczegółowej przy omawianiu sprawiedliwości — w układzie aretologicznym św. Tomasza i późniejszych moralistów, albo przy analizowaniu treści piątego przykazania Bożego — w układzie mate-

riału według dekalogu u św. Alfonsa Liguoriego, Noldina czy innych autorów podręczników teologii moralnej.

Jednakże od czasu Akwinaty, a nawet Noldina, zagadnienia etyki życia fizycznego powiększały się co do ilości i stały się bardziej skomplikowane, między innymi na skutek — zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach — postępu techniki i wiedzy medycznej. Pojawiło się wiele nowych problemów moralnych do rozwiązania, a stare uległy ogromnemu zintensyfikowaniu. Wymienić tu trzeba wojny, wydatki na zbrojenia, podczas gdy bardzo wiele ludzi ginie z głodu, wypadki drogowe, przerywanie ciąży na niespotykaną skalę, narkomanie i alkoholizm.

Przykładem rozwiązywania z pozycji etyki katolickiej odwiecznych problemów, które jawią się w nowym świetle, a dotyczą ochrony życia i troski o nie mogą być świeże publikacje autorów włoskich. Chodzi o książkę: L. Ciccone, „*Non uccidere*”. *Questioni di morale della vita fisica*, Milano 1984, Edizioni Ares, s. 438, oraz o artykuł: G. Salvini, *Baby Fae, la bambina col cuore di babuino. Interrogativi e problemi morali*, La Civiltà Cattolica 135 (1984) 570—575.

L. Ciccone jest jednym z bardziej znanych moralistów włoskich. Od 1953 r. wykłada teologię moralną w Piacenza. Jest konsultorem Papieskiej Komisji do Spraw Rodziny. Przedmiotem jego dotychczasowych zainteresowań naukowych była etyka seksualna, problemy etyczne dotyczące przerywania ciąży, zdrowia i choroby. Napisał także komentarze do encykliki *Humanae vitae* oraz do deklaracji *Persona humana*. Obecnie dał obszerną syntezę kwestii moralnych dotyczących życia fizycznego.

Adresatem dzieła nie jest wąski krąg socjologów, zajmujących się teologią moralną. Jest ono przeznaczone dla wszystkich interesujących się poważną i udokumentowaną wiedzą o problemach moralnych, które koncentrują się wokół życia i zdrowia. Przydatna więc może być alumnom seminariów duchownych i świeckim studentom teologii, lekarzom i duszpasterzom.

Rozprawa podzielona jest na cztery części. Najpierw autor rozważa nieetykalność życia ludzkiego i jego obronę wobec agresora. Następnie omawia problemy dotyczące pozbawienia życia przez samobójstwo, zabójstwo, przerywanie ciąży i eutanazję. Z kolei analizuje te sytuacje, w których jest naruszona integralność osobowa (tortury i sterylizacja). W końcu ukazuje problemy i sytuacje, które zawierają poważne ryzyko dla życia (wypadki drogowe i niebezpieczeństwo przy pracy, sport wyczynowy oraz eksperymenty techniczne). Z tego pobieżnego przeglądu zagadnień widać, że obok kwestii o dużym rezonansie społecznym, jak przerywanie ciąży, eutanazja, kara śmierci, sterylizacja, L. Ciccone zajmuje się zagadnieniami nie mniej fundamentalnymi i aktualnymi, a dotyczącymi kary dożywotniego więzienia, uprawiania boksu i alpinizmu, wypadków drogowych i przy pracy, zanieczyszczania środowiska naturalnego.

Dużo miejsca w swoim dziele autor poświęca tematowi przerywania ciąży (s. 144—256). Staje się to zrozumiałe, jeśli się zważy, że jest to najbardziej rozpowszechnione i najpoważniejsze naruszenie życia bezbronnego. L. Ciccone chce naświetlić wielorakie aspekty tego zagadnienia i przez to przyjąć z pomocą tym wszystkim, którzy walczą o każde poczęte życie.

W swoich wywodach autor posługuje się następującą metodą: najpierw opisuje dane zjawisko, ukazując jego uwarunkowania, zwłaszcza problematykę moralną w nim zawartą, a następnie przytacza teksty biblijne oraz nieraz długie, a niekiedy nieznanne szerszemu kręgowi czytelników, cytaty z nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W końcu dokonuje szerokiej i pogłębionej analizy teologicznych. Do każdego zagadnienia dołączone są noty bibliograficzne. Umożliwiają one czytelnikowi dalsze zgłębianie poszczególnych kwestii moralnych dotyczących życia fizycznego.

W rozprawie nie wszystkie problemy dotyczące życia fizycznego są oma-

wiane. Został dokonany ich wybór ze szczególnym uwzględnieniem tych sytuacji, w których zachodzi bezpośrednie naruszenie lub poważne niebezpieczeństwo dla życia. L. Ciccone zapowiada (s. 43) drugi tom swego dzieła. Będą w nim poruszone zagadnienia moralne dotyczące zdrowia, jak ochrona zdrowia, narkomania, alkoholizm, nikotynizm, powinności moralne wobec starszych i ulomnych, nowsze problemy moralne dotyczące życia i zdrowia (inżynieria genetyczna, zapłodnienie w próbówce, eksperymenty lekarskie).

Właśnie najnowszego problemu moralnego, związanego z wysiłkami zmierzającymi do przedłużenia życia, dotyczy druga z omawianych publikacji. Chodzi o artykuł G. Salvini'ego, w którym są postawione pytania o moralną godziwość przeszczepu serca pawiana dziecku nieuleczalnie choremu. Jest to tzw. kazuś Baby Fae — dziewczynki z wadą serca (prawie całkowity brak jego lewej komory). Przeszczepione serce w tym dziecku było zaledwie trzy tygodnie. Operacja ta wywołała żywe zainteresowanie opinii publicznej.

G. Salvini nie czuje się kompetentny, by wypowiadać się z lekarskiego punktu widzenia w tej materii. Interesują go delikatne i dyskusyjne problemy moralne. Autor uważa za godziwe przeszczepy narządów, w tym także serca, gdy dawcą jest człowiek. Nie wystarczy jednak domniemanie śmierci dawcy, musi być absolutna jej pewność. Albowiem człowiek, gdy umiera i dopóki umiera, jeszcze żyje i nie wolno zadawać mu śmierci. W wypadku, gdy dawcą przeszczepu jest zwierzę, ten warunek nie ma zastosowania. Nie posiada ono bowiem godności osoby i jako stworzenie ma służyć człowiekowi.

Kazuś Baby Fae postawił wszakże nowy problem a mianowicie czy nie zachodzi w tym wypadku głęboka zmiana w osobowości biorcy przeszczepu. Gdyby tak było, to autor idąc za myślą G. Perico, wyrażoną w książce *II trapianto di organi umani*, Milano 1977, s. 302, negatywnie ocenia z punktu moralnego taki rodzaj przeszczepów.

Aby godziwa była operacja przeszczepu serca ze zwierzęcia, G. Salvini sądzi, że muszą współistnieć następujące warunki: stan konieczności takiego zabiegu u pacjenta; niemożliwość w tym momencie posiadania do dyspozycji organu ludzkiego lub sztucznego; ekipa medyczna o wysokich kwalifikacjach, zdolna do przeprowadzenia tej interwencji; właściwe wyposażenie szpitalne; zgoda pacjenta lub jego opiekuna na taki przeszczep; przewidywane pozytywne szanse zabiegu. W przypadku Baby Fae nie jest jasne, czy wszystkie te warunki zostały spełnione. Zwłaszcza nie wiadomo, czy przeprowadzono na zwierzętach dużo doświadczeń, które by potwierdzały skuteczność przeszczepów serca, gdy dawca i biorca należą do różnych gatunków.

Autor przypomina też, że nie wszystko co jest technicznie możliwe, jest moralnie godziwe. W tym kontekście stawia pytania, czy kazuś Baby Fae nie stanowi jakiejś manipulacji człowiekiem, czy dążność do przedłużenia życia usprawiedliwia wszystkie środki, czy obok prawa do życia, człowiek nie ma prawa do godziwego umierania. Istnieje w końcu także problem kosztów. Według dziennikarzy amerykańskich, utrzymanie przy życiu Baby Fae kosztowało około 60 tysięcy dolarów za każdy dzień. Ta suma pozwoliłaby ocalić od śmierci głodowej tysiące dzieci afrykańskich. Oczywiście, każdy wysiłek, by ocalić życie, jest szlachetny. Dobrze więc się stało, że w rytm bicia przeszczepionego serca Baby Fae był wsluchany prawie cały świat. Dodajmy: świat, w którym poprzez zbrojenia wydaje się ogromne sumy na tworzenie środków zniszczenia i śmierci.

Artykuł G. Salvini'ego jest przyczynkiem do dyskusji, która miała miejsce i u nas w Polsce, nad sprawą moralnych aspektów przeszczepów organów i eksperymentów lekarskich. Brali w niej udział ze strony katolickiej T. Sikorski, T. Slipko i S. Olejnik. Ten ostatni jest autorem kilku

opracowań dotyczących tych zagadnień. Warto wymienić jego artykuły o przeszczepieniu narządów ludzkich w świetle refleksji teologicznomoralnej (*Studia Theologica Varsaviensia* 10, 1972, nr 1, 115—161), o eksperymentach lekarskich na człowieku w świetle oceny etycznej (*Collectanea Theologica* 26, 1955, 159—192) oraz o niepokojących poczynaniach biomedycyny w zakresie powstającego życia ludzkiego (*Chrześcijańskie Świecące* 16, 1984, nr 2, 16—34). Ks. Olejnik zdecydowanie przeciwstawia się eksperymentom odnoszącym się do początków życia, w łonie czy *in vitro*, które nie liczą się z nieporównywalną godnością osoby. Ściągają przedmiot swych badań do poziomu rzeczy czy zwierząt — królików doświadczalnych, którymi można dowolnie manipulować. Osoba jest celem i nie może być traktowana jako środek. Życie zaś osoby jest czymś świętym i nietykalnym.

ks. Antoni Młotek, Wrocław

III. Z AKTUALNEJ PROBLEMATYKI

„Zmiana płci” u transseksualistów

Aspekty moralne zagadnienia

Ocena moralna jakiegoś zjawiska ludzkiego zależy od wielu czynników. Zmiana jednego z nich może spowodować zmianę w ocenie moralnej. W tej krótkiej relacji o ocenie moralnej „zmiany płci” przez transseksualistów chcę zwrócić uwagę na dwa istotne czynniki: na dokładne określenie samego zjawiska transseksualizmu i na zmianę płci w świetle zasady całościowości. Nie można wydać właściwej oceny moralnej jakiegoś zjawiska (np. homoseksualizmu, stosunków przedmażeńskich czy w naszym wypadku „zmiany płci” przez transseksualistów), jeśli to zjawisko nie zostanie dokładnie „rozpoznane” jako fakt przez odpowiednie nauki ściśle. Jeszcze kilkanaście lat temu wielu nawet seksuologów nie wyróżniało transseksualistów w kategorii interseksualistów, która obejmuje olbrzymią gamę tzw. hermafrodytów, transwestytów czy nawet homoseksualistów. Stąd podstawowym obowiązkiem moralisty jest dokładne określenie samego zjawiska, korzystając przede wszystkim z wyników nauk specjalnych. Tu dostrzegamy konieczność odwoływania się do wyników nauk ścisłych, a w obecnym omówieniu będziemy zwracali uwagę na powiązania osądu moralnego z wynikami takich nauk jak genetyka, seksuologia czy psychiatria.

Ponieważ zasadniczym problemem związanym z transseksualizmem są od kilkunastu lat operacje chirurgiczne, które niesłusznie środki społecznego przekazu nazywają „zmianą płci”, zajmujemy się przede wszystkim oceną moralną tych operacji. Tak się złożyło, że zwolennicy i przeciwnicy tych operacji powołują się na zasadę całościowości, wypowiadając się na temat dopuszczalności moralnej tych zabiegów chirurgicznych. Jak to więc jest możliwe, aby jedna i ta sama zasada prowadziła do sprzecznych ocen moralnych? Czy nie popełnia się błędu w rozumieniu zasady? Nie ulega wątpliwości, że pojęcie „całości” uzależnione jest od pojęcia człowieka. Tu wchodzimy na teren wzajemnych powiązań oceny moralnej z koncepcją człowieka. Oczywiście jest faktem, że zasada całościowości ma o wiele szersze zastosowanie niż tylko przy moralnej ocenie operacji chirurgicznej „zmiany płci” przez transseksualistów. Wystarczy tu wspomnieć takie działania jak przeszczepy, sterylizację, amputację itp.

Ma też zasada całościowości zastosowanie w ustaleniu wzajemnych stosunków i działań pomiędzy jednostką a społeczeństwem i odwrotnie. Ale już w tym wypadku chodzi o inne pojęcie „całości”, a mianowicie całości społecznej. Tym ostatnim aspektem nie będziemy się tutaj zajmowali.

Bezpośrednią przyczyną zajęcia się tym zjawiskiem było sympozjum

zorganizowane przez Instytut Jana Pawła II na Uniwersytecie Laterańskim na temat *Podstawy bio-psychiczne transseksualizmu i ich ocena moralna* w dn. 11 grudnia 1984 r. oraz rozprawa doktorska Anthony Mastroeniengo, *A Moral Evaluation of Surgical Sex Reassignment*, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu św. Tomasza w Rzymie (wydana w New York 1973). W ostatnim dwudziestoleciu problem ten był dyskutowany z różnych punktów widzenia. Dziś znamy o wiele lepiej sam fakt transseksualizmu, jego przyczyny jak i różne wskazania poprawnej terapii. Choć zasadniczo chodzi o ocenę moralną operacji chirurgicznej „zmiany płci”, to na zakończenie kilka słów poświęćmy również sprawie prawodawstwa państwowego na ten temat i kwestii kanonicznego małżeństwa transseksualistów. Zanim przejdziemy do oceny moralnej należy choć krótko przedstawić samo zjawisko.

1. Opis zjawiska

Na temat transseksualizmu niewiele możemy się dowiedzieć nawet w tak specjalistycznych pracach jak *Seksuologia*, wydana w RFN pod redakcją H. Giesego (tłumaczenie polskie, Warszawa 1976, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich), która na 879 stron tekstu, transseksualizmowi poświęca kilka zdań na stronie 631 i jedno zdanie klasyfikujące transseksualistów jako podklasę transwestytyzmu na stronie 786. Poważna zaś praca zbiorowa w języku francuskim pt. *La Sexualité*, wydana pod redakcją A. Willy i C. Jamont (Paris 1964, Marabout) omawia problem transseksualizmu w rozdziale poświęconym eonizmowi, w którym nie wyróżnia w sposób precyzyjny transseksualistów z klasy transwestytów i hermafrodytów (s. 585—600).

A. Charakterystyka zjawiska

Na czym polega zjawisko transseksualizmu? Kto jest transseksualistą? Jakie są przyczyny tego zjawiska i jakie możliwe środki leczenia?

Transseksualizm jak transwestytyzm i homoseksualizm, w przeciwieństwie do hermafrodytyzmu, nie implikuje żadnych anormalności fizycznych. Transseksualista posiada normalną budowę ciała odpowiadającą płci wyznaczonej przez czynniki wewnętrzne (chromosomy, chromatynę, gonady, hormony). Polega przede wszystkim na podmiotowym przekonaniu jednostki, że należy do płci przeciwnej niż ją zaliczono w czasie porodu i na co wskazują jej narządy płciowe i zewnętrzna budowa ciała. Transseksualista ubiera się (tu jest pewna łączność z transwestytą) i zachowuje się jako osobnik płci przeciwnej do swojej. Zaburzenia w tożsamości płciowej idą jeszcze dalej. Transseksualista uważa swoją płć biologiczną za głębokie nieporozumienie natury. Za wszelką cenę pragnie więc zmienić płć i dane personalne, aby stać się tym, kim jest w swej świadomości, przekonaniu i pragnieniu. U transseksualisty mamy więc do czynienia z różnicą pomiędzy tym, kim jest na podstawie danych biologicznych, a tym, za kogo się uważa, pomie- ędzy rzeczywistością płci a świadomością tożsamości płciowej. Transseksualista uważa, że jego dusza, jego „ja”, jego psychika jest inna niż na to wskazuje jego ciało. Chodzi tu zatem o głęboki konflikt psychiczny pomiędzy ontologią osoby a jej tożsamością płciową, psychiczną niezgodą pomiędzy danymi fizycznymi ciała a percepcją płciową siebie. Stąd niektórzy seksuologowie nazywają transseksualizm „hermafrodytyzmem psychicznym”, choć to określenie innym nie wydaje się słuszne. W hermafrodytyzmie chodzi o płć niedookreśloną do końca przez samą naturę. W samej strukturze biologicznej hermafrodyty występują tak męskie, jak i żeńskie czynniki, np. równoczesna obecność jajnika i jądra i to jeszcze w różnych układach i proporcjach. W transseksualizmie natomiast płć z biologicznego punktu

widzenia jest dokładnie określona. Zaburzenia są natury psychicznej. Transseksualista żyje iluzją, fantazją. Jego tragizm polega na tym, że pragnie swoją iluzję za wszelką cenę zrealizować do końca, nie tylko ubiór i zachowanie się, ale również przez dostosowanie swego ciała do swej świadomości. Transseksualista nienawidzi swego ciała, a zwłaszcza swych narządów płciowych. Odnosi się do nich z odrazą. Nie są one dla niego źródłem przyjemności, ale raczej bólu i przykrości. Tu leży różnica pomiędzy transseksualistą a homoseksualistą. Ten ostatni szuka u własnej płci tego, czego mu brakuje. Narządy płciowe są dla niego źródłem przyjemności. Mówi się nawet o kulcie narządów płciowych wśród homoseksualistów tak męskich, jak i żeńskich. Transseksualista odrzuca swą płć fizyczną jako coś obcego, niebezpiecznego, zagrażającego i odrażającego. Jeśli swoje uczucie kieruje w stronę osoby o tej samej płci fizycznej, to nie traktuje jej jako tej samej, ale jako przeciwną. Transwestyta również jest zadowolony ze swej płci fizycznej jako homoseksualista. Ma przyjemność w noszeniu ubioru płci przeciwnej, a nieraz i w zachowaniu się jako jednostka płci przeciwnej. Transseksualista nosi strój płci przeciwnej, ale go uważa za własny. Tak ubiór, jak i zachowanie „przeciwnej” płci transseksualista uważa za swoje, normalne, zgodne z jego tożsamością płciową.

Transseksualista jest przekonany, że jego dusza męska wcieliła się w ciało żeńskie, jeśli jest kobietą i odwrotnie, że jej dusza żeńska wcieliła się w ciało męskie, jeśli jest mężczyzną. Przeżywa ten fakt jako niesprawiedliwość losu. Stąd pragnie być, żyć, zachowywać się i ubierać zgodnie ze swoją duszą, a nie zgodnie ze swoim ciałem. Za wszelką cenę dąży też do „zmiany płci” fizycznej, aby ją dostosować do swej tożsamości. Jeśli psycholog lub psychiatra usiłują podjąć leczenie, aby przywrócić jedność pomiędzy ontologią a tożsamością psychiczną, transseksualista ma poczucie, że paranoja, manie prześladowcze, idee obsesyjne i inne tym podobne objawy mają często miejsce w przeżyciach transseksualistów.

B. Etiologia, czyli przyczyny zjawiska

Kiedy dr H. Benjamin w 1966 roku przebadał 152 transseksualistów męskich, choć 40% miało objawy hipergonadyzmu, to musiał stwierdzić: „nie ustalono żadnej przyczyny genetycznej dla zjawiska transseksualizmu” (*The Transsexual Phenomenon*, New York 1966, s. 72). Benjamin nie wykluczał jednak możliwości wykrycia w przyszłości genetycznych źródeł transseksualizmu. Do tej pory ich jednak nie wykryto, podobnie jak nie wykryto ich dla homoseksualizmu. Nie potwierdzono też innej hipotezy mówiącej o wpływie hormonów na mózgowie bądź w okresie przedporodowym, bądź w latach wczesnego dzieciństwa (Por. A. Mastroeni, *dz. cyt.*, 35; J. Money — A. Ehrhardt, *Man and Woman, Boy and Girl*, Baltimore 1972, 3 n.).

Ogólnie przyjmuje się tezę o psychicznych podstawach zaburzeń transseksualizmu. R. Stoller, psychoanalityk, po latach badań nad 85 pacjentami w wieku od roku do pięciu lat z problemami transseksualnymi doszedł do wniosku, że dla transseksualisty męskiego przyczyna znajduje się w sytuacji rodzinnej, w której matka przynębiona, nieszczęśliwa i bez silnej osobowości stwarza dla syna takie warunki, że ten nie jest w stanie się od niej oderwać, aby wytworzyć własną osobową tożsamość. Kontakt pomiędzy matką a synem jest tak ścisły w pierwszych latach dzieciństwa, jakby był przedłużeniem okresu przedporodowego. Ojciec żyjący w konflikcie z matką, zamknięty w sobie, niewiele zajmuje się synem. Stąd zachowanie chłopca jest typowo dziewczęce; ubiera się i bawi jak dziewczynka.

U transseksualistów żeńskich natomiast występuje ścisły związek dziewczynki z ojcem. Ojciec jest silną stroną w małżeństwie. Stosunek ten nie

musi być tak mocny jak syn—matka w wypadku transseksualistów męskich. W tym drugim wypadku także matka charakteryzuje się słabą osobowością, zwłaszcza od strony uczuć. Natomiast ojciec bywa w takich wypadkach typem silnym, ale bez kontaktu tak z matką, jak i z córką. Męskie zachowanie córki jest niczym innym jak usiłowaniem zastąpienia ojca i męża słabej i niepewnej siebie matce (R. Stoller, *The Transsexual Experiment*, London 1975, 223—244).

Wyjaśnienie psychoanalityczne Stollera nie jest w pełni zadowalające. Z jednej strony sytuacje rodzinne przedstawione prowadzą nie tylko do transseksualizmu, ale i do innych zaburzeń życia psychicznego, z drugiej zaś strony znajdują się wypadki transseksualizmu w warunkach całkowicie odmiennych. Czy można uznać transseksualizm za zaburzenia typu psychopatologicznego? Wielu autorów nie widzi w transseksualizmie elementu konstytutywnego psychopatologii, ale uznaje, że moment psychopatologiczny leży u podstaw tego fenomenu. Często psychologia i psychiatria określają transseksualistę jako jednostkę mającą fałszywą ideę o sobie, ideę obsesyjną; jednostkę dotkniętą schizofrenią czy paranoją, rozczarowaną swoją płcią, dążącą do jej zmiany nawet przez groźbę samobójstwa, jeśli nie zostanie to pragnienie spełnione, cierpiącą na hipochondrię i fobię własnej płci. Na podstawie dotychczasowych badań nie można więc twierdzić o biologicznych podstawach zjawisk transseksualizmu (biogeneza), lecz wszyscy raczej przyjmują psychologiczne podstawy tego zjawiska (psychoogeneza).

C. Terapia

Biorąc pod uwagę psychogenetyczne podstawy transseksualizmu, wydaje się, że pierwszym i podstawowym środkiem leczenia powinna być psychoterapia. Tutaj najważniejszą rolę do spełnienia miałby psycholog, psychoanalityk i psychiatra. Transseksualizm rozpoznany w bardzo wczesnym dzieciństwie może być rzeczywiście skutecznie leczony psychoterapeutyczną metodą. W okresie zaś późniejszym, kiedy fałszywa tożsamość płciowa się ugruntuje, dotąd stosowane w psychoterapii metody nie wystarczają.

Leczenie hormonalne i operacja „zmiany płci” jest dzisiaj najbardziej stosowanym środkiem. „Jeśli nie można dostosować duszy do ciała, pisze H. Benjamin, to logicznie rozumując należy zrobić coś przeciwnego, a więc dostosować ciało do duszy” (*dz. cyt.*, 91). Na 10 tysięcy transseksualistów w Stanach Zjednoczonych aż trzy tysiące poddało się operacji chirurgicznej „zmiany płci”. Do tej operacji pacjent przygotowany jest przez tzw. leczenie hormonalne. Leczenie hormonalne nie polega wcale na przywróceniu jednostce dotkniętej zaburzeniem transseksualizmu właściwej tożsamości płciowej, by mogła podjąć normalną rolę w życiu. Podawanie preparatów hormonalnych ma tylko za zadanie przygotowanie osobnika do operacji chirurgicznej. Dlatego nie można uważać go za właściwe leczenie. Polega ono na „feminizacji” transseksualisty męskiego przez podawanie mu hormonów żeńskich tj. estrogonu i progesteronu, a „maskulinizacji” transseksualisty żeńskiego przez podawanie jej hormonu męskiego — androgenu. W jednym i drugim wypadku preparaty hormonalne powodują kastrację chemiczną i atrofię narządów płciowych, zmianę głosu i włosówienia, zmniejszenie piersi u kobiet, a znaczne ich powiększenie u mężczyzn.

Dopiero teraz może nastąpić operacja chirurgiczna „zmiany płci”. Piszę zawsze „zmiana płci” w cudzysłowie, ponieważ dla każdego, kto choć pobieżnie zapoznał się z biologią płci, jest rzeczą oczywistą, że nie może być absolutnie mowy o zmianie płci w dosłownym tego słowa znaczeniu. A już na pewno taka zmiana dokonana przy pomocy narzędzi chirurga nie może dotrzeć do czynników wewnętrznych określających płć począwszy od płci

genetycznej, hormonalnej, a na somatycznej skończywszy. Na czym więc polega operacja chirurgiczna, którą *mass-media* nazywają niewłaściwie zmianą płci?

Jeśli chodzi o transseksualistów męskich, polega ona na usunięciu narządów płciowych męskich i rekonstrukcji plastycznej narządów podobnych do żeńskich. Praktycznie polega więc na usunięciu członka męskiego i jąder, na rekonstrukcji sztucznej pochwy, jak i przez wkładkę krzemową sztuczne powiększenie piersi. Jeśli zaś chodzi o transseksualistów żeńskich całą operacja idzie w kierunku przeciwnym, a mianowicie polega na usunięciu piersi i jajników, na nacięciu macicy oraz na bardzo skomplikowanej rekonstrukcji członka, który jednak nie może mieć możliwości erekcyjnej bez dodatkowej protezy. Prawie zawsze po tej pierwszej operacji następują inne, w których zmienia się różne części twarzy, aby uzyskać w pełni wygląd zewnętrzny mężczyzny lub kobiety.

Ten typ operacji przez samych lekarzy zasadniczo nie jest uznawany jako operacja terapeutyczna. Operacja terapeutyczna jest podejmowana, kiedy albo organ jest chory, albo kiedy organ zdrowy źle funkcjonuje. Operacja chirurgiczna „zmiany płci”, dotycząca zewnętrznych narządów płciowych nie można zaliczyć ani do pierwszej, ani do drugiej kategorii. Mamy tu do czynienia ze zdrowymi organami i z ich normalnym funkcjonowaniem. Nie jest to też żadna „zmiana płci”, jak już było to zaznaczone, bo tej zmienić nie można. Określenie płciowe wchodzi głęboko w strukturę organizmu fizycznego. Wiadomo przecież, że każda komórka organizmu jest seksualnie zdeterminowana. Płeć jest ponadto określona przez wiele czynników, stąd mówi się o płci chromosomicznej, gonadycznej, gametycznej, hormonalnej, somatycznej. Te czynniki w różny nieraz sposób określają płciowość konkretnej jednostki. Np. hormony męskie wytwarzają w jakimś stopniu estrogen i odwrotnie hormony żeńskie androgen. Mamy też w wypadku hermafrodytyzmu do czynienia z współwystępowaniem np. jajnika i jądra u tego samego osobnika. Zmiany płci w tym znaczeniu osiągnąć nie można. W operacji chirurgicznej zmienia się tylko zewnętrzne narządy płciowe i zewnętrzny wygląd świadczący o przynależności do płci męskiej czy żeńskiej.

Czy patologiczne przekonanie transseksualisty i jego pragnienie powinny być zaspokojone? Czy Polska powinna uznać za króla kogoś, kto podaje się za Jana III Sobieskiego? Przez operację chirurgiczną nie przywraca się osobie jej tożsamości płciowej, ale realizuje się jej iluzję. Realizacja ta dokonuje się poprzez okaleczenie zdrowych narządów ciała. Ponieważ mamy tu do czynienia z narządami płciowymi, rozrodczymi, takie okaleczenie jest niczym innym jak kastracją i sterylizacją. Zrekonstruowane sztucznie narządy płciowe nie posiadają możliwości spełnienia ich istotnych funkcji. Trudno jest uznać za normalny stosunek płciowy transseksualisty posiadającego narządy zrekonstruowane, tak jak już jest absolutnie wykluczona zdolność prokreacyjna. W taki to sposób, tak leczenie hormonalne jak i operacja chirurgiczna „zmiany płci”, nie przywróciły transseksualistom oczekiwanej przez nich „męskości” czy „kobiecości”, bo tego zrobić nie mogły, ale „stworzyły” jednostki z punktu widzenia płci „neutralne”. Czasem osiąga się pewną poprawę w sferze psychicznej, ale i ta kończy się często nowymi problemami o większych nieraz rozmiarach niż przed operacją. Załamania wewnętrzne i mania prześladowcza z powodu zniszczenia w sposób nieodwracalny narządów płciowych jest częstym skutkiem pooperacyjnym u transseksualistów. Są to zresztą objawy znane nawet po zwykłych operacjach plastycznych twarzy. Dopiero po operacji dostrzega się urok i piękno nosa, którego już nie ma i nie będzie. Gdyby nawet operacja chirurgiczna takiej „zmiany płci” przyczyniła się do równowagi psychicznej osoby i do poprawy jej stosunków z otoczeniem, czy takie bezpośrednie

okaleczenie własnego ciała jest dopuszczalne z punktu widzenia moralnego? Czy istnieją racje moralne usprawiedliwiające taką operację chirurgiczną zmiany płci?

2. Ocena moralna

Jak już powiedzieliśmy większość lekarzy nie uznaje „zmiany płci” jako operacji terapeutycznej. Nie polega ona bowiem na poprawie narządów lub ich funkcjonowania, ale na ich usunięciu i okaleczeniu osoby. Ponieważ chodzi o narządy płciowe, których celowość przekracza wymiar jednostki, operacja taka pociąga za sobą z konieczności kastrację, jeśli chodzi o transseksualistów męskich, i sterylizację w wypadku transseksualistów żeńskich.

Jakie zasady usprawiedliwiają amputację czy przeszczepę? Zasadniczo moralisci powoływali się na dwie: na zasadę odpowiedzialnego zarządzania swym organizmem, którego władcą absolutnym jest Bóg, i na zasadę całościowości. Druga zasada jest ściśle związana z pierwszą. Nie można powoływać się na jedną z nich w taki sposób, aby drugą uznać za pozbawioną swej ważności. Św. Tomasz, a za nim cała tradycja teologiczna, a w ostatnich dziesiątkach lat i Magisterium Kościoła, zwłaszcza Pius XII, ciągle odwołuje się do tych dwóch zasad, jeśli chodzi o moralne uzasadnienie amputacji jakiejś części ciała lub już w naszych czasach dla dokonania przeszczepów. Niektóre tylko wypadki, jak np. usunięcie macicy dotkniętej rakiem, w której znajduje się płód (amputacja macicy pociągająca za sobą tak zniszczenie płodu, jak i trwałą sterylizację), tenże Pius XII, usprawiedliwił na podstawie zasady aktu o podwójnym skutku.

Nie ma tu tutaj zamiaru omawiać tych zasad, które skądinąd są znane moralistom, i ich funkcjonowania w ocenie pewnych działań ludzkich. Chodzi o ocenę moralną operacji chirurgicznej „zmiany płci”. Jakie argumenty podają jej zwolennicy?

Argument terapeutyczny całą swą moc dowodową opiera na fakcie, że jego zwolennicy uważają taką operację za terapeutyczną, łącznie z wcześniejszym leczeniem hormonalnym. Cały więc proces „zmiany płci” jest widziany jako zadanie lekarza, psychiatry, endokrynologa i chirurga. To ich zadaniem jest troska o zdrowie chorego, a nie moralisty. Według tej opinii, w dziedzinie terapii moralista nie ma nic do powiedzenia. Opinia ta wyklucza w sposób absolutny zagadnienia moralne z medycyny. Wszystko to, co może być zrobione dla zdrowia z punktu „technicznego”, powinno być zrobione. W tym argumentcie popełnia się wiele niedopuszczalnych błędów. Nie jest wcale prawdą, że w dziedzinie medycyny, leczenia, moralista nie ma nic do powiedzenia. Celem leczenia, terapii jest bezsprzecznie zdrowie pacjenta, ale ponieważ chodzi o pacjenta — człowieka, to tak środki jak i sam proces leczenia muszą nie tylko odpowiadać osiągnięciu zdrowia, ale i godności chorego. Jest też oczywiście tak w odniesieniu do medycyny, jak i do innych dziedzin, że nie wszystko, co jest możliwe technicznie do wykonania, jest dopuszczalne. Technicznie rzecz biorąc można dziś naszą ziemię wysadzić w powietrze, ale czyż można to uznać za dozwolone? Tylko niewielu lekarzy uważa operację takiej „zmiany płci” za terapeutyczną. Nie mamy bowiem do czynienia z leczeniem chorego organu lub poprawą jego funkcjonowania, ale z usunięciem zdrowych narządów i rekonstrukcją plastyczną narządów podobnych.

Drugi typ argumentacji odwołuje się do podmiotowych praw człowieka. Jest to argumentacja oparta na filozofii podmiotu, według której człowiek jest tym, za kogo się uważa (*esse = percipi*). Transseksualista przeciwnie do swojej faktycznej płci uważa się od dzieciństwa za jednostkę o innej tożsamości płciowej. Zgodnie z tym sposobem dowodzenia posiada podmiotowe prawo do dostosowania własnego ciała do swojej świadomości płciowej.

Na szóstym Międzynarodowym Sympozjum o Transseksualistach za dopuszczalnością moralną operacji chirurgicznej „zmiany płci” opowiedzieli się dwaj teologowie: katolik R. J. Oliver (*Gender Identity Problems: The Church's View*, 1973, Ed. Laub and Gaudy) oraz protestant C. R. Jones (*Some Reflections on Ethical, Moral Aspects of Sex Reassignment Surgery*, Coronado, California 1974). Ten ostatni powołuje się wprost na zasadę całościowości w uzasadnieniu moralnym tego typu operacji. Jak to się stało, że tak zwolennicy, jak i przeciwnicy tej operacji powołują się na zasadę całościowości? Obecnie warto bliżej rozważyć tę zasadę w odniesieniu do problemu tu rozpatrywanego.

J. F. Dedek, współautor głośnej w Stanach Zjednoczonych książki pt. *Human Sexuality* (potępionej tak przez Episkopat Amerykański, jak i przez Kongregację do Spraw Nauki Wiary), w pracy na temat etyki dotyczącej zagadnień medycznych pisze, że „jak w przeszłości operacja chirurgiczna zmiany płci i sterylizacja były uważane za niedopuszczalne z punktu widzenia moralnego na podstawie zasady całościowości, tak teraz wielu teologów nawet katolickich uznaje je za dopuszczalne właśnie na podstawie zasady całościowości” (*Contemporary Medical Ethics*, New York 1975, 79—80). Dlaczego tak się stało? Po prostu nastąpiła zmiana pojęcia „całości” i sama zasada otrzymała nowy sens i zastosowanie.

Św. Tomasz i Pius XII „całość” pojmowali jako „całość fizyczną organizmu człowieka”. Teologowie współcześni natomiast (zresztą nie bez wpływu pewnych późniejszych wypowiedzi Piusa XII), zaczęli pojmować „całość” jako „całość osoby” (J. F. Dedek, dz. cyt.), „całość powołania osoby ludzkiej” (B. Häring, *Medical Ethics*, Fides Ind. 1972, 72—73), „całość nie tylko ciała, nie tylko ducha, lecz całej osoby, wspólnoty osób, a nawet wspólnoty kosmicznej” (M. Nolan, *The Principle of Totality in Moral Theology. Absolutes in Moral Theology*, Washington 1968, wyd. Ch. Curran, 238, 242, 248). Dalej w pojmowaniu całości już pójść nie można. Osiągnęło się tak szerokie pojęcie „całości”, że na podstawie zasady całościowości można już udowodnić wszystko, co się tylko pragnie. Z ciałem można robić wszystko co się pragnie, bo przecież duch jest ważniejszy dla człowieka niż ciało. Jeśli wymaga tego „dobro duchowe” można okaleczać ciało, jak to ma miejsce w operacji chirurgicznej „zmiany płci”. Osoba z kolei jest podporządkowana wspólnocie, przynajmniej na poziomie nadprzyrodzonym, a więc dla „dobra wspólnoty”, dobra współżycia międzyosobowego, również można podjąć czy poddać się takiej operacji. Dla dobra zbawienia można podporządkować wszystkie inne dobra, a więc ciało przede wszystkim. U podstaw tak pojętej „całości” leży subtelny dualizm antropologiczny, w którym ciało człowieka jest oddzielone od pojęcia człowieka, osoby. Pojęcie osoby natomiast utożsamione ze „świadomością”, z osobowym „ja”, z „duchem”. Ciało jest czymś nie tylko drugorzędnym, ale nadrzędnym, z którym „ja” może zrobić, co chce.

Od Platona poprzez Kartezjusza, Kanta i fenomenologię można śledzić rozwój tego dualizmu. W fenomenologii położono akcent na podmiotowość, intencjonalność, świadomość i na interpersonalne stosunki jako momenty istotnie charakteryzujące osobowość. Ten typ spiritualistycznej koncepcji człowieka, dla której sprawy ciała nie wchodzi w strukturę człowieczeństwa, stanowią co najwyżej przedmiot użycia, leży u podstaw tak rozumianej współczesnej moralności i refleksji etycznej. Przyjęcie dychotomii między duszą (myślą, psychiką, świadomością), a ciałem prowadzi do przyznania tej pierwszej rzeczywistości całkowitej władzy nad drugą i do traktowania tej ostatniej na sposób techniczny, mechaniczny, narzędny. To przecież, według Kartezjusza, ciało jest *res extensa* rządzi się prawami mechaniki, a nie ducha. *Res cogitans* — duch nie ma z ciałem nic wspólnego, nie stanowi jedności substancjalnej, jak to ma miejsce w koncepcji filozofii klasycznej, zwłaszcza tomistycznej. W tej ostatniej koncepcji dusza jest

formą. Ciało natomiast to nie materia pierwsza, ale materia pierwsza uformowana przez duszę. Razem stanowią jedność substancjalną.

Jeśli się określa tożsamość osoby na podstawie samej tylko świadomości, pragnienia i poczucia podmiotowego, to staje się zrozumiałym, że być „mężczyzną” czy być „kobietą” zależy tylko od „ja” podmiotowego. Realne dane organizmu fizycznego nie należą do tak pojętej podmiotowości. Mogą być w brutalny sposób zanegowane jako pomyłka natury, mogą być amputowane, jak to się dzieje w operacji chirurgicznej „zmiany płci”. One nie mają nic do powiedzenia. Części ciała, jak cały organizm jest uważany tylko za „przedmiot”, który „ja” może traktować jak chce. W tej koncepcji części ciała nie należą do wymiaru podmiotowego.

W integralnej koncepcji człowieka, dusza i ciało stanowią jedność psychofizyczną; tak ciało, jak i duch stanowią o podmiotowości człowieka. Dzięki tej jedności także tożsamość płciowa jest czymś konstytutywnym dla osoby. Należy tak do wymiaru ciała, jak i psychiki. Organy ciała to nie „przedmioty” materialne, ale ożywiona przez duszę rzeczywistość, która należy i stanowi o wymiarze podmiotowym człowieka. Nie można więc uważać duszy, psychiki, świadomości za „podmiot”, a ciała i jego narządów za „przedmiot”, jak to się dzieje w dualistycznej koncepcji filozofii podmiotu. Jedynie przy takiej koncepcji człowieka może też istnieć konflikt pomiędzy duszą a ciałem, jaki ma miejsce w zaburzeniach psychicznych transseksualistów. Nie może on mieć podstawy w obiektywnej rzeczywistości. W rzeczy samej człowiek może uważać się, ubierać i czuć jak jednostka płci przeciwnej, ale być może tylko tym, kim jest, mężczyzną lub kobietą. Zresztą człowiek nie jest tylko tym, za kogo się uważa. Jest rzeczywistością o wiele bogatszą i bardziej tajemniczą. Operacja „zmiany płci” transseksualistów jest atakiem na integralność osoby ludzkiej, integralność ciała, zwłaszcza narządów płciowych; jest okaleczeniem, które pociąga za sobą kastrację i sterylizację, dając jako rezultat jednostkę neutralną. Operacja taka, która za zadanie ma zrealizowanie fałszywej idei jednostki o sobie, nie ma podstaw dla pozytywnego uzasadnienia moralnego. Z punktu widzenia moralnego jest niedopuszczalna.

3. Prawodawstwo państwowe

W przeszłości prawodawca państwowy brał pod uwagę też racje moralne zabraniając swym podwładnym np. okaleczania się. Prawodawca chrześcijański zważa na fakt, że człowiek jest tylko „zarządcą” dóbr powierzonych mu przez Boga i nie może nimi dysponować w sposób nieograniczony. Społeczeństwo zabraniało okaleczenia się ze względu na dobro wspólne, które wymagało rąk do pracy i obrony kraju. Wiemy dobrze jak nieraz młodzieńcy uciekliby się do środków niezbyt legalnych, byle uniknąć służby wojskowej lub udziału w wojnie. Problem operacji „zmiany płci” u transseksualistów jest nie tylko okaleczeniem, ale pociąga za sobą kastrację i sterylizację. Pozbawia na zawsze zdolności prokreacyjnej, która jest dobrem nie tylko jednostki, ale całej wspólnoty. Dzisiaj co prawda nie mamy problemów demograficznych, aby się troszczyć o wzrost ludności na świecie. Ale nie o to jednak chodzi. Argumentem tu jest zasada ogólna: „co by było, gdyby wszyscy tak postąpili”. Wielu prawodawców, którzy dziś pozwalają na operacje chirurgiczne „zmiany płci”, na pewno musiałoby przemyśleć swoje stanowisko. Aktualnie dopuszczalne są te operacje w takich krajach jak Belgia, Szwajcaria, Kanada i Anglia. Na taki typ prawodawstwa ma wpływ liberalna koncepcja tak państwa, jak i prawodawstwa, która polega na tym, że w swym działaniu nie uwzględnia racji moralnych; zgodnie z tym prawodawca uważa, że nie jest związany żadnym systemem moralnym, jest amoralny. Stąd taki prawodawca uznaje wolność podmiotową jednostki, uznaje taką tożsamość, jaką jednostka oświadczy. Pozwala też

w sposób nieograniczony na operację „zmiany płci” i zmianę stanu cywilnego w dokumentach.

Czy prawodawca państwowy ma prawo pozwolić, aby każdy miał nieograniczone możliwości okaleczenia się lub okaleczenia innych nawet za ich zgodą lub na ich prośbę, jak to jest w wypadku transseksualistów? Wiele państw nie zezwala na tego typu operacje. Wiele innych, choć nie zezwala, a nawet zabrania, jak Stany Zjednoczone, to *de facto* nie interweniuje w wypadku operacji u transseksualistów. Tam, gdzie taka operacja jest dopuszczalna z punktu widzenia prawa, jest dopuszczalna na podstawie opinii o jej terapeutycznym charakterze, to znaczy, że można jej dokonać tylko na wskazanie lekarza. W krajach, gdzie jest prawnie zabroniona sterylizacja i kastracja, operacja chirurgiczna zmiany płci jest zabroniona na tej podstawie.

A. Mastroeni uważa, że sama koncepcja prawodawstwa, które abstrahuje od racji moralnych, jest fikcją. Prawodawca być może nie uznaje racji moralnych jakiejś grupy czy religii, ale zawsze jakieś racje moralne leżą u podstaw każdego prawodawstwa. Można się o tym przekonać śledząc dyskusje na temat prawodawstwa dotyczącego przerywania ciąży, rozwodów, eutanazji czy sterylizacji. Prawodawca nie może być i *de facto* nie jest obojętny na racje moralne (dz. cyt., 82—85). Choć porządek prawny nie utożsamia się z porządkiem moralnym, jednak nie można tych dwóch porządków od siebie oddzielić, a już na pewno sobie przeciwstawiać. Gdy się przyjrzymy uważniej prawodawstwu państwowemu, dostrzec możemy, że u jego podstaw znajduje się zawsze pewien typ moralności. W wypadku operacji u transseksualistów prawodawca, który uznaje podmiotowe prawa człowieka nawet oparte na iluzji czy obsesji, nie może twierdzić, że jest moralnie „obojętnym” prawodawcą. Uznając wolność człowieka oderwaną od danych obiektywnych, od prawdy o człowieku, nie staje już w jego obronie, ani w obronie wspólnoty, zezwalając niszczyć organizm człowieka i jego przeznaczenie w sposób nieodwracalny. To pragmatyczne nastawienie prawodawcy implikuje negatywne konsekwencje moralne.

4. Kanoniczne małżeństwo transseksualistów

U podstaw prawodawstwa kanonicznego dotyczącego małżeństwa leży nauczanie Kościoła w odniesieniu do moralności małżeńskiej. Nie może być sprzeczności pomiędzy prawodawstwem a nauczaniem Kościoła w tej dziedzinie. Czy mogą transseksualiści zawrzeć ważny związek małżeński? J. Graham napisał rozprawę doktorską na ten temat (*Transsexual and the Nullity of Marriage*, Roma 1970, Univ. Gregoriana), w której rozpatruje to zagadnienie w dwóch perspektywach: 1. małżeństwo zawarte przed operacją i 2. małżeństwo zawarte po operacji zmiany płci.

A. Małżeństwo zawarte przed operacją „zmiany płci”

Jeśli małżeństwo jest zawarte pomiędzy mężczyzną a kobietą transseksualistką, czyli *de facto* też mężczyzną, nieważność jest wykazana na podstawie kan. 1055: „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa...” J. Graham odwołuje się również do kan. 1057 § 2, w którym jest mowa o zgodzie małżeńskiej: „Zgoda małżeńska jest aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują”. Nawet jeśli transseksualista jest „normalnym” człowiekiem w życiu codziennym, to cierpi na zaburzenia co do swej tożsamości płciowej, co sprawia, że nie jest on (ona) zdolny do wyrażenia zgody, w której zawiera się też „prawo do ciała” (*iūs in corpus*). Ponadto ta zgoda do ciała nie jest otwar-

ta ani na prawdziwy stosunek płciowy, ani na poczęcie nowego życia. *De facto* weszły w związek dwie osoby tej samej płci.

Natura transseksualistów stanowi więc przeszkodę (ober) ważności związku — przymierza małżeńskiego. Ma się poważną wątpliwość, czy w sytuacji, o której mowa, potrzeba jeszcze odwoływać się do kan. 1095 § 1—3, jak to robi J. Graham. Jeśli nawet transseksualista jest w stanie wyrazić zgodę, to i tak związek pomiędzy dwoma mężczyznami czy pomiędzy dwiema kobietami, nie ma nic wspólnego z tym, co Kościół uważa za przymierze małżeńskie.

B. Małżeństwo zawarte po operacji „zmiany płci”

Jeśli zawiera małżeństwo kobieta, która dzięki operacji „stała się” mężczyzną, małżeństwo jest nieważne z powodu kompletnej impotencji płciowej. W czasie operacji chirurgicznej uczyniono wszystko, aby jednostka ta miała narządy płciowe męskie, włącznie z członkiem, ale bez protezy nie jest możliwa erekcja, a z protezą nie jest możliwa ejakulacja. A więc o normalnym stosunku płciowym, wymaganym do ważności małżeństwa mowy być nie może. Tutaj należy przypomnieć odpowiedź Kongregacji do Spraw Nauki Wiary z 13 maja 1977 roku. Dwa pytania, na które kongregacja odpowiada, są to: 1. Czy impotencja, która stanowi przeszkodę zrywającą małżeństwo, polega na niezdolności uprzedniej i stałej czy to absolutnej, czy względnej dokonania stosunku małżeńskiego? 2. Jeśli odpowiedź jest pozytywna, czy do stosunku wymagana jest koniecznie ejakulacja nasienia wyprodukowanego w jądrach? Na pierwsze pytanie odpowiedź kongregacji jest afirmatywna, na drugie negatywna (AAS 59, 1977, 436). Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego mówi o impotencji nie uwzględniając jednak sprawy ejakulacji, o której mowa w pytaniu drugim skierowanym do kongregacji. Tekst kodeksu: „Niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego uprzednia i trwała, czy to ze strony mężczyzny czy kobiety, czy to absolutna czy względna, czyni małżeństwo nieważnym z samej jego natury” (kan. 1084 § 1). Małżeństwo więc transseksualisty żeńskiego, który po operacji jako mężczyzna wszedłby czy chciałby wejść w związek małżeński, byłoby nieważne z powodu niezdolności do prawdziwego stosunku małżeńskiego. Nieważność małżeństw transseksualisty męskiego, który po operacji „stał się” kobietą, jest nieco trudniejsza do stwierdzenia. Stąd też J. Graham prezentuje wykład na temat długiej i skomplikowanej praktyki prawnej w tej materii spotykanej w historii.

Biorąc pod uwagę odpowiedź Komisji dla Reformy Prawa Kanonicznego, że „prawie wszyscy konsultorzy... są zgodni, aby nie uważać niezdolności do stosunku kobiety, która ma częściowo lub całkowicie zamkniętą pochwę”, można mieć poważne trudności czy zrekonstruowana sztucznie pochwa jest niezdolna do stosunku w sensie kanonicznym. Dlatego J. Graham odwołuje się tak do naukowego, jak potocznego rozumienia sensu „mężczyzny” i „kobiety”. W operacji nie została zmieniona płeć, a tylko zewnętrzne narządy płciowe. Tak jak powiedział G. Burou, chirurg z Casablancą, który dokonał co najmniej 100 operacji: „Ja nie zmieniam mężczyzny w kobietę. Ja zmieniam tylko męskie narządy płciowe na narządy, które mają wygląd żeński. Reszta jest w głowie pacjenta” („Time”, 21 stycznia 1974, s. 64).

Historycznie rzecz biorąc uważało się zawsze i we wszystkich kulturach, że małżeństwo to związek dwojga osób różnej płci. Choć dzisiaj prawodawca państwowy czasem pozwala na zawarcie małżeństwa przez transseksualistę czy homoseksualistę, to ten sam prawodawca nie ma najmniejszej trudności uznać za nieważne takie małżeństwo, jeśli tylko z jakichkolwiek względów te osoby wniosą wniosek o rozwód (J. Holloway, *Transsexuals: Legal Considerations*, Archives of Sexual Behavior, 3, 1974, s. 46).

Konkludując można stwierdzić, że transseksualizm jest przeszkodą uniemożliwiającą zawarcie małżeństwa, a zrywającą jeśli ktoś już je zawarł, i to tak przed operacją jak i po operacji „zmiany płci”. Sytuacja uległaby całkowicie zmianie, gdyby psychoterapia dopracowała się metod skutecznych leczenia transseksualizmu, tak że można by przywrócić jednostce świadomość jej tożsamości płciowej zgodnej z jej organizmem. Mielibyśmy już do czynienia ze zdrową osobą, tak że wszystkie nasze rozważania dotyczące tak operacji „zmiany płci”, jak i małżeństwa nie miałyby sensu.

Konkluzja

Wydaje się, że zajęcie się oceną moralną operacji chirurgicznej „zmiany płci” przez transseksualistów wskazuje wyraźnie na bliskie powiązanie argumentacji w wydawaniu oceny etycznej tak z wynikami nauk ścisłych, jak i z koncepcją antropologii. Inna była ocena moralna tych operacji, kiedy transseksualizm mieszało z hermafrodytyzmem. W tym ostatnim wypadku niedookreślonej dominacji płciowej nawet się zaleca dokonanie operacji chirurgicznej i, na ile to możliwe, skorygowanie narządów płciowych lub ich funkcjonowania według przeważającej determinacji seksualnej jednostki. Jest to jednak problem może jeszcze bardziej skomplikowany niż operacja „zmiany płci” przez transseksualistów. Jedno jest pewne, że w wypadku hermafrodytyzmu chodzi o operację terapeutyczną. Stąd i ocena moralna takiej operacji jest pozytywna. Sprawa się komplikuje, kiedy mamy odpowiedzieć, w którym kierunku ma nastąpić korekta. Czy ma iść za określeniem płciowym wewnętrznym czy za tym, na które wskazują narządy zewnętrzne? Przy najbliższej okazji wrócę do tego problemu.

Druga sprawa to subtelny dualizm antropologiczny, który prowadzi do błędnych ocen moralnych takiego działania jak operacja „zmiany płci” przez transseksualistów. Dlatego apel o dobrą filozofię, w naszym wypadku o dobrą antropologię, uwzględniającą integralną rzeczywistość człowieka, jest nakażeniem chwili.

Kim więc jest człowiek? Co znaczy jedność substancjalna i jakie jest miejsce w niej dla płci? Na czym polega tożsamość i podmiotowość człowieka? Czy wyznaczają ją tylko momenty subiektywne? Czy ciało jest tylko materią - przedmiotem praw mechaniki i biologii, czy wchodzi i stanowi o podmiotowości człowieka? Bez prawdziwych odpowiedzi na te pytania nie można oczekiwać słusznych odpowiedzi na pytanie o ocenę moralną działań człowieka i działań dotyczących człowieka. W zależności od odpowiedzi na pytania o istotę człowieka otrzyma się odpowiedź na pytanie o charakterze moralnym, jak w naszym wypadku o dopuszczalność moralną operacji chirurgicznych „zmiany płci”.

Ostatnia uwaga jaka się nasuwa tutaj, to apel do psychiatrów, psychologów i wychowawców, aby dołożyli wszelkich starań w szukaniu skutecznych metod, środków leczenia zaburzeń transseksualistów. Musimy wszyscy sobie zdawać sprawę, że nie ma transseksualizmu jako takiego, są i żyją osoby ludzkie dotknięte transseksualizmem. Żyją i przeżywają swoją tragedię osoby, którym jako osobom należy się od wszystkich szacunek i zrozumienie. Niezdolność nauki w dopracowaniu się odpowiednich a skutecznych metod leczenia winna wszystkich uczyć pokory wobec tajemnic natury człowieka.

o. Edward Kaczyński OP, Rzym