Tadeusz Sikorski

Wolność ludzka wobec śmierci?

Collectanea Theologica 57/3, 19-28

1987

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Collectanea Theologica
57 (1987) fasc. III

ks. TADEUSZ SIKORSKI, WARSZAWA-ŁÓDŹ

WOLNOŚĆ LUDZKA WOBEC ŚMIERCI?

Mówiłem o ślubie, ślubie,
ślubie,
a ku mnie wciąż szła śmierć,
śmierć, śmierć...

Wasilij Rozanow

Oto — w myśli Rozanowa — kontrast największy: odwieczny, zapamiętały pęd człowieka ku szczęściu i przeciwne mu, równie pierwotne, doświadczenie nieuchronności końca wszelkich ludzkich dążeń.[1] I oto uwidocznione w tytule zapytanie, w którym z kolei bardziej niż nadzieja, wyraża się największy dramat naszej epoki: próba usprawiedliwienia górną motywacją moralną, szczytnym słowem wolności intencji śmiercionośnej, z gruntu zabójczej. Czy wolność ludzka wobec śmierci sięga aż tak daleko? Czy sięga — by uwypuklić zamysł organizatorów sesji — aż do eutanazji włącznie? Aż do możliwości uchylenia się od reanimacji? Aż nawet do decyzji odłączenia od pacjenta mechanizmu podtrzymującego jego życie biologiczne? Pytajmy jeszcze. Czy człowiek wobec śmierci nieuchronnej, lecz opóźniającej swe nadejście, gdy tymczasem dni cierpiącego stają się nieznośne, gdy niepodobna już niczym ulżyć jego cierpieniu, zadałby kłam miłości, kładąc kres istnieniu, które nie ma żadnych szans na przetrwanie? Czy musi wskrzeszać niejako istnienie już zgasłe? Czy działałby niemoralnie i przestępczo, gdyby pozbawił pacjenta energii mechanicznych, które gwarantować mogą zachowanie wegetatywnych jedynie funkcji organizmu?

Te, dobrze skądinąd znane, kwestie powracają, ilekroć, wskutek rozwoju nauk technicznych i medycyny, wskutek przeobrażeń ducha i umysłu staje się jak gdyby od nowa przed zapytaniami o sens istnienia, o kryteria dobra i zła, o wskaźniki postępowania. Właśnie dlatego i dziś się przypominają. I każą zbadać, dokąd zaszliśmy i dokąd jeszcze zmierzamy w tym, co dotyczy wolności wobec śmierci.

---

[1] Tekst referatu wygłoszonego na ogólnopolskim sympozjum teologów moralistów w Nałęczowie, dnia 11 czerwca 1985 r.

1. Tło. Ambicje nauk eksperymentalnych a żądania etyki

Niepodobna ukryć, że współczesny los etyki i w ogóle myślenia etycznego nie znalazł dotąd należnego odzewu w publikacjach naszych, głównie teologicznych. Nie zanalizowano w stopniu dostatecznym faktu, że wbrew docenianej powszechnie, szeroko postulowanej autonomii nauk, w świadomości społecznej zatarły się granice ich kompetencji. Idącemu za potrzebami ścisłej specjalizacji rozczłonkowaniu dyscyplin od dawna towarzyszy zjawisko przypisywania ich głosowi znaczeń dodatkowych, na przykład etycznych, a może przede wszystkim etycznych. I tak, zależnie od bieżącej fascynacji którąś z dziedzin — socjologią, biologią, psychologią — w niej, w jej wynikach i zdaniach widzi się łatwo osiągnięcia o wymowie szerszej niż zamierzone przez badacza cele.

Owszem, wielokrotnie, z naszego grona także, wychodził sprzeciw wobec tej z gruntu błędnej tendencji, która wszak wyrządza niepomierne szkody, przyczyniając się do dewiacji moralnych i światopoglądowych. Być może jednak należałoby zabiegać nie tyle o wzmożenie wystarczająco słyszalnego protestu, ile o eksponowanie nie dających się niczym innym zastąpić, najbardziej nawet spektakularnym osiągnięciem, na przykład w genetyce, racji moralnych, niezbywalnej dla godnego istnienia człowieka moralnej sfery egzystencji.

Właśnie w spotkaniu z problemem śmierci, gdzie przemożnie się skupiają nadzieje i lęki człowiecze, gdzie próbie ostatecznej poddawane są wszelkie zawołania życiowe i ideały, sygnalizowane zjawisko ma najdobitniejszy wyraz. Tym więcej, że, jak dziś, gdy racjom moralnym odmawia się należnego im prymatu, wybiega ono poza konflikt między wiedzą doświadczalną a etyką, obejmując swym zasięgiem również *praxis* „polityczną".[2]

To ostatnie podkreślenie domaga się komentarza. W przypuszczeniu łagodnym wypadałoby mówić o wyznaczaniu żądaniom etycznym miejsc drugoplanowych w stosunku do innych, na przykład społecznych czy ideologicznych, umieszczanych wśród imperatywów naczelnych. Natomiast w przypuszczeniu surowszym i chyba bliższym prawdy prezentowany stan rzeczy narzuca określenie unicestwiania etyki czy, przynajmniej, praktycznego jej unicestwiania. Bowiem etyka pozbawiona prymatu nad polityką, ekonomią, nauką

[2] Używamy tego terminu w znaczeniu, jakie mu nadał J. B. Metz w słynnej publikacji *Zur Theologie der Welt*, München 1968. Posługując się świadomie mianem ryzykownym, ściągając nawet na siebie, jak się później okazało, wyrzuty o upolitycznianie teologii, chciał tylko sformułować Chrystusowe orędzie eschatologiczne w odniesieniu do współczesnej sytuacji świata znaczonej przez sekularyzację. Określenie „teologia polityczna" miało zastąpić nazbyt obciążone treściami pozaewangelicznymi określenie „teologia społeczna", co uznać trzeba za zabieg uprawniony, gdy się zważy, iż Metz sięgnął tutaj do etymologii dyskusyjnego mimo wszystko słowa.

nie może nie oznaczać etyki w służbie tych dziedzin, modulowanej według ich doraźnych potrzeb, a więc etyki swoiście sytuacyjnej, zakwestionowanej w swej fundamentalnej strukturze, w końcu unicestwianej jako dyscyplina normatywna i niezależna, nawet gdyby mimo wszystko otaczana była szacunkiem. Jakkolwiek i respekt ów byłby w końcu etykietą tylko, jak wtedy, gdy ktoś odwołaniem się do normy moralnej, wskazaniem na jej obowiązywalność próbuje pozyskać sobie poparcie w niepewnym przedsięwzięciu, wzmóc aktywność pracujących czy wyciszyć niepokoje społeczne.

Takie są, te dwie przynajmniej, przyczyny faktycznego nieposzanowania etyki, wartości moralnych i w ogóle myślenia etycznego: jednostronne zawierzenie głosowi nauk doświadczalnych oraz „polityczna" manipulacja normą moralną. I chociaż zjawisko jest o wiele bardziej złożone niż dozwala je ukazać czyniona tu o nim wzmianka, wolno powiedzieć, że obie przyczyny mają znaczny udział w spustoszeniu duchowym, jakie się dokonuje we wnętrzach ludzkich, w narastaniu zawiedzionych nadziei, we frustracjach, w mnożących się wszędzie odruchach nienawistnych, w rozwijaniu się pasji niszczycielskich. W każdym razie niepodobna nie odnotować, iż doszło do tego, że gdy człowiek staje wobec trudnych zapytań życiowych, wobec konieczności dokonania ważnych wyborów, podejmowania odpowiedzialnych decyzji, wobec spraw życia i śmierci, rzadko się zdarza, by się kierował przede wszystkim nakazem moralnym, by w ogóle wybór przenosił na płaszczyznę moralną. Wartości tego typu przestały być w cenie, nie są traktowane jako wyznaczniki postępowania, z którymi niepodobna się nie liczyć, częstokroć się kojarzą wręcz z nakazami nieopłacalnymi, a nawet — z przegraną. Nacisk opinii społecznej, obietnice korzyści materialnych, perspektywy wyższej pozycji zawodowej, możliwość zrobienia kariery liczą się bardziej, o wiele też łatwiej zdobywają sobie przyzwolenie, sympatię niż imperatywy moralne i rozwiązania nie dopuszczające kompromisów. Z rozumowania wyrugowano więc w bardzo znacznej mierze przesłanie etyki. Przestało ono brzmieć w świadomości ludzkiej tonem powagi, najwyższego autorytetu, głosem prawdziwie przyjacielskim.

Zarazem do rozumowania zakradł się osobliwy fałsz. Pod pozorem posłuchu dla nakazu moralnego i przy użyciu terminologii etycznej dokonuje się wyborów urągających etyce: w imię miłości, która już u podstaw jest jej zaprzeczeniem, w imię praw sumienia, które się pojmuje jako prawo do nieograniczonej niczym swobody działania, w imię wolności niosącej *de facto* zniewolenie wewnętrzne. Już się nie wie, czym jest etyka, już się nie jest zdolnym pojąć jej niezbywalnych dobrodziejstw, już się nie chce brać na siebie, przetwarzać w czyn codzienny zawołań, ideałów, za które jeszcze niedawno ponosiło się ofiary, próbując je urzeczywistnić jako prawa godne człowieka i gwarantujące człowiekowi godność.

Spór o wyznaczniki postępowania, najbardziej paradoksalny, między przesłaniem nauk i „polityki" z jednej strony a etyką z drugiej, między zatem dziedzinami, które faktycznie wnoszą niekiedy nazbyt wygórowane pretensje, choć z natury swej stawiają sobie cele inne a dyscypliną, którą zrodziły zapytania filozoficzne, ten spór, powtórzmy, najbardziej paradoksalny o kompetencje, o możliwość pokierowania życiem ludzkim, przychylił się na niekorzyść dyscyplin etycznych. I na niekorzyść filozofii w ogóle. Dlatego powiało beznadziejnością. Pytania o życie i śmierć, o sens egzystencji powracają, bo nie powracać nie mogą, jak długo człowiek istnieć będzie, a istniejąc, będzie wypowiadać bezradnie najprostsze doświadczenie swoje: „Mówiłem o ślubie, ślubie, ślubie, a ku mnie wciąż szła śmierć, śmierć, śmierć". Ale odpowiedzi na te pytania jałowieją, więdną, marnieją. I już od dawna. Przed z górą dziesięciu laty napisano u nas, przywodząc na pamięć jako nadal aktualną opinię Freuda, „iż ludzie współcześni nie umieją już zachować tradycyjnej postawy wobec śmierci, ale nie potrafili jeszcze odnaleźć postawy nowej... Bo nie dostrzegamy dróg, po których idąc moglibyśmy mieć zapewne złudną, jak wiele razy, ale przecież pożądaną — nadzieję znalezienia rozwiązań nowych, a może tylko refleksji nad nowymi doświadczeniami. Powiedzmy od razu i po prostu: nie jest prawdziwie nowoczesną wszelka analiza problemu śmierci, która pomija najbardziej wstrząsające przeżycia naszej epoki, związane z masową akcją ludobójstwa, podjętą w sercu Europy przez naród filozofów, poetów, muzyków, artystów, który nieopatrznie oddał swe losy w ręce zbrodnicze" [3]. Dorzućmy jeszcze: czy dziś w sercu tejże Europy, w świecie obecnym nie ma już śmierci świadomie i zbrodniczo zadawanej, i to w imię życia, dla jakoby dobra człowieka?

Co oznaczają w tym kontekście pytania o eutanazję, o mechaniczne podtrzymywanie biologicznego życia, o zabójstwo i samobójstwo? W jakiej mierze stawia się je w oczekiwaniu potwierdzenia rozwiązań uprzednio przyjętych w oparciu o wyznaczniki innego porządku niż moralny?

2. Wobec śmierci. Ku moralności utopijnej

Pokusie pseudomoralności wyprowadzanej z przesłanek dyktowanych przez postęp nauk eksperymentalnych przeciwstawić wypada stanowisko, którego sens wyraża się w idei utopii moralnej, o czym szczegółowiej powiemy w dalszym ciągu obecnego punktu. Tymczasem zatrzymajmy się przy konkretach rozwijanego tematu. I głównie, wskutek szczupłości miejsca, przy eutanazji.

---

[3] B. Suchodolski, *Przedmowa* do książki A. Toynbee, *Człowiek wobec śmierci*, Warszawa 1973, 5. Świetne rozważania polskiego uczonego, które w całości zasługują na uwagę (s. 5—16).

Trudno w tym miejscu nie odnieść się do rzeczy, która przed dwudziestu już laty zrodziła się jako rezultat własnych przemyśleń w tym względzie, a która teraz dopomina się o zdanie nowe [4].

Ówczesny zamysł osadzony był świadomie w nurcie myślowym kształtowanym przez dwie filozofie: egzystencjalizm i personalizm, i wyrastał z nie skrywanych fascynacji tymi filozofiami, zwłaszcza personalizmem. Filozofia była jeszcze wtedy autorytetem i wśród dyscyplin uniwersyteckich zajmowała czołowe miejsce. Z kolei teologia przeobrażająca się pod wpływem rozwoju nauk biblijnych, z nową eklezjologią, z historiozbawczo uprofilowaną dogmatyką, z wydatniejszym posłuchem wobec przesłania patrystyki wschodniej, choć przez niejednych traktowana na razie z rezerwą, wychodziła właśnie zwycięsko z soborowej próby ognia. Wiązały ją wciąż tradycyjne przyjaźnie z filozofią, z tą najświeższą także, jako z oknem na świat współczesny. Przy czym to okno dawało dobry, pożądany widok na świat. Od św. Tomasza z Akwinu, który potrafił spożytkować Arystotelesa dla potrzeb chrześcijańskiej myśli teologicznej, pierwszy chyba raz dokonywał się przewrót w teologii podobny do tamtego. Teologia moralna zazwyczaj najostrożniejsza w sięganiu po nowe, najoporniejsza może, nazbyt nieśmiała chyba, nie mogła po soborze i nie miała już nawet prawa, pozostać w nie zmienionej postaci. Jedno przynajmniej było wiadome: że musiała przejść od legalizmu do personalizmu; że musiała podjąć ryzyko tego przejścia; że innej drogi nie było.

Od legalizmu do personalizmu — tak określić wypada intencję, jaka przewodziła wzmiankowanej refleksji nad eutanazją. Jeśli ktoś domyślał się w tej próbie przejawów laksyzmu, domyślał się bardzo źle. Zły był legalizm, bezkrytycznie zapatrzony w wąsko rozumianą normę, niechętny do zweryfikowania jej treści, głuchy wręcz na biblijne orędzie o życiu ludzkim. Niewłaściwe było, bo właśnie legalistyczne odnoszenie normy do nie zanalizowanej dostatecznie sytuacji człowieka, do badanego faktu określanego jednostronnie w oparciu o podpadającą pod zmysły jego materialną powłokę bez baczenia na wnętrze czynu, na jego duszę. Należało więc zbadać bliżej i sam czyn, i odpowiednie dla niego przesłanie ewangeliczne. Należało zatem zastanowić się, czym w istocie jest eutanazja i zacieśnić znaczenie słowa stosowanego równocześnie do śmierci zadawanej nieuleczalnie choremu, jak i do masowej eksterminacji istnień ludzkich przez nazistów w czasie drugiej wojny światowej. Należało też postawić pytanie, czy piąte przykazanie dekalogu może rzeczywiście stanowić podstawowy argument przeciw eutanazji. Ten program, w gruncie rzeczy skromny, a w żadnym razie nie przewrotny, narzucał się samoczynnie jako program przynajmniej wyjściowy, konieczny i całkowicie uprawniony.

[4] Zob. T. Sikorski, *Eutanazja. Przyczynek do studium moralnego*, Studia Theologica Varsaviensia 8/1970/447—478.

I tak stawaliśmy dotąd wobec faktu, że eutanazję potępiano z tych samych powodów, które zmuszały do potępienia morderstwa, czyli zabójstwa z nienawiści do człowieka jako swojego przeciwnika, agresora, złoczyńcy. Tymczasem bliższe przypatrzenie się obu czynom wykazuje dobitnie, iż niepodobna ich stawiać na równi ze sobą. Między zabójstwem przeciwnika a eutanazją zachodzi istotna różnica. W rachubę wkraczają tu dwa zasadniczo odmienne od siebie motywy działania, które mają decydujący wpływ na kształt jednego i drugiego postępku. Zwróćmy uwagę choćby na to, że czyn zabójczy przynosi mordercy sukces — realizację zamierzonego celu. Eutanazja, przeciwnie, przynosi klęskę. Nie przyjmuje się jej jako rozwiązania problemu, lecz jako jedyne możliwe wyjście z sytuacji, w której życie stało się niemożliwe.[5]

W przyjętym powszechnie nazewnictwie mianem eutanazji określa się również praktyki stosowane w czasie ostatniej wojny światowej przez nazistów, które polegały na bezbolesnym zabijaniu nieuleczalnie chorych jako osób nieprzydatnych i uciążliwych dla społeczeństwa. Były to — trzeba wyraźnie powiedzieć — morderstwa identyczne z tymi, jakie miały miejsce w obozach koncentracyjnych. Opatrywanie ich mianem eutanazji dla tej tylko racji, że śmierć zadawano bezboleśnie, jest w tym przypadku eufemizmem, bezpodstawnie stosowanym także w nazewnictwie naukowym.

Eutanazja nie jest aktem nienawiści, nie jest też powodowana przez ocenę nieprzydatności cierpiącego. Jest natomiast ostatecznym zaniechaniem walki z cierpieniem po licznych porażkach, które stopniowo gasiły płomień nadziei na uratowanie chorego czy przynajmniej na złagodzenie jego okrutnych cierpień. Wydaje się, że właśnie ów moment zaprzestania walki z cierpieniem nadaje działaniu tak nowy charakter, że winien być uznany za decydujący dla pełniejszego rozumienia eutanazji. Nieuleczalnie chory po wypróbowaniu wszelkich środków łagodzących ból, jest bezbronny wobec sytuacji, w jaką został wtłoczony przez swoje schorzenie. Ucieka się do śmierci jako złamany przez okrucieństwo cierpienia. Eutanazja nie jest aktem odrzucenia czy pogardy względem życia, jak próbowano częstokroć utrzymywać. Nie wyraża zresztą wprost pragnienia śmierci jako takiej. Jest ona w swej istocie odrzuceniem cierpienia ponad siły, protestem przeciwko jego mocy niszczycielskiej.

Czy można jednak przyjąć iż jednym z jej źródeł jest miłość? W cytowanym studium sprzed lat skłanialiśmy się bez większych wahań ku afirmatywnej odpowiedzi na to pytanie, mniemając nawet, że eutanazja, niezależnie od jej oceny moralnej, jest wręcz zrozumiała jako akt miłości. Bo chociaż człowiek, który kocha,

[5] Zob. szersze uwagi na ten temat T. Sikorski, *art. cyt.*, 464—475.

chce nie tylko istnienia osoby kochanej, ale i jej pełnego rozwoju, to jednak wydawało się nam wówczas, iż w tym wyjątkowym przypadku nasilenie mocy niweczących życie ludzkie może niekiedy nie dozwolić miłości na przybranie pełnych kształtów. W oczach kochającego „ja", pisaliśmy wówczas, śmierć jawi się jako jedynie możliwe minimum daru, jaki chciałoby się przekazać osobie kochanej w pełnych wymiarach. Zadanie jej śmierci rysowało się jako dramatyczne „nie" wypowiedziane w jej obronie. Dlatego pozostawało wtedy zdać się na przypuszczenie, iż eutanazja powinna być uznana jako akt miłości, paradoksalnej, lecz autentycznej. Trudno się było w niej dopatrywać pogardy dla życia, chociaż wielu tak właśnie ją pojmowało. Świadomie unikaliśmy utożsamiania jej z prostym zabójstwem ze względu na brak w niej istotnego dla zabójstwa uczucia nienawiści jako motywu działania niosącego śmierć. W końcu przyjęliśmy taką oto definicję eutanazji: jest ona zadaniem łagodnej śmierci osobie nieuleczalnie chorej, doznającej wielkich cierpień z jedynego motywu miłości, czynem, który stanowi ostatnie i paradoksalne odrzucenie cierpienia przez człowieka, który po bezskutecznej walce o życie popada w zwątpienie.

Dziś poszlibyśmy drogą podobną, ale wnioski końcowe rozumowania byłyby nieco inne. Żeby jednak nie zakłócać toku refleksji zaznaczamy jeszcze, iż chodziło wówczas o rzecz nieodzowną — o wyjście poza nazbyt zmaterializowane, dalekie od realiów widzenie czynu ludzkiego w tradycyjnych traktatach teologiczno-moralnych *de actibus humanis*. Należało pokazać ludzką twarz czynu w ogóle i tego czynu, który się zwie eutanazją. Mówiąc inaczej, wyraziściej: istniała potrzeba wprowadzenia do zastanowień o charakterze moralnym pełniejszej informacji o wnętrzu działania człowieka, o kształcie, jaki nadaje swemu przedsięwzięciu przez swój akt wolitywny, nawet jeśli zewnętrzna powłoka tego, co czyni jest odrażająca. Moralista musi długo milczeć, długo słuchać, długo wpatrywać się w działania ludzkie, zanim powie, czy to tu działanie, czy takie działanie w ogóle jest dobre, życiodajne czy złe, a więc śmiertelne. Analiza eutanazji ówcześnie przez nas podjęta, teraz zaś w przypomnieniu ledwie sygnalizowana, chciała być tym właśnie — zasłuchaniem się, wpatrzeniem, kontemplacją aż owego, wciąż tajemniczego czynu z granic istnienia.

Należało także weryfikować tradycyjną argumentację przeciw eutanazji. Nad tym zatrzymywać się dzisiaj nie trzeba. Wiadomo bowiem, że piąte przykazanie dekalogu nie daje należnej odpowiedzi na pytanie o godziwość „łagodnej śmierci" zadanej cierpiącemu.[6] Jeśli stawia ona człowieka wobec problemu życia w kontekście cierpienia, rozwiązanie problemu może nastąpić przede wszystkim poprzez wskazanie należnej postawy wobec cierpienia. Skoro jest

[6] Zob. *tamże*, 453—459.

kwestią zwątpienia w cierpieniu, zadaniem moralisty powinno być wskazanie dróg nadziei. Z teologicznego punktu widzenia istotnej wagi nabiera tu idea osobistej łączności chrześcijanina z Chrystusem cierpiącym. Dlatego pełnej odpowiedzi na problem eutanazji szukać wypada w teologii cierpienia. I wtedy tylko, z innej, właściwszej strony, nie z pozycji nazbyt elementarnie rozumianego zakazu zobaczy się, że orędzie ewangeliczne odwodzi od tego czynu jako od drogi rozmijającej się z dobrem człowieka.

Od legalizmu do personalizmu — to był początek drogi, której dalszy ciąg nie miał być jednak zwykłą kontynuacją pierwszych, niezgrabnych jeszcze kroków na nowej drodze teologii moralnej. Spore nadzieje wzbudzał, ówcześnie już, nurt myślowy znaczony przez rozwijającą się z powodzeniem eklezjologię z uwydatnianym w nim społecznym wymiarem życia chrześcijańskiego. Rychło jednak górę wzięły wspomniane na początku fascynacje dla badań eksperymentalnych w medycynie, biologii, psychologii i raz jeszcze umysłowością wielu teologów owładnął scjentyzm. W każdym razie teologia moralna w poważnym stopniu mu uległa.

Żeby nie budzić niepotrzebnych wątpliwości, powiedzmy, że w sprawach, o których mowa, zwłaszcza w tych, które dotyczą życia ludzkiego niepodobna zignorować badań podejmowanych przez nauki doświadczalne. Wypada jednak sprzeciwić się głosom, które pod ich naporem wykazują lekceważący stosunek do filozofii i niweczą myślenie etyczne.

W tej sytuacji, wobec zaniku głębokich postaw wobec śmierci, natchnionych przez filozofię czy religię, wobec zastraszającego nieposzanowania życia człowieka, lękiem wręcz napawają próby dopasowywania teologii moralnej do zawołań scjentystycznych, na których ciąży odpowiedzialność za spustoszenie, jakie się dokonało w sferze refleksji etycznej, głównie za zagnieżdżenie się w świadomości ogółu jakże fatalnej zasady, iż to, co technicznie wykonalne, jest dobre. Na szczęście eutanazja pozostaje jeszcze jedynym chyba czynem uznawanym przez większość lekarzy za niegodziwy, bo uwłaczający szerzej respektowanemu kiedyś imperatywowi nienaruszania w niczym życia ludzkiego. Ale pokusa eutanazji jest nie mniej silna. Łatwo zwłaszcza o przekroczenie granic postępowania dopuszczalnego w tym, co się zwykło nazywać eutanazją bierną, a co oznacza zaniechanie technicznych sposobów reanimacji, gdy ma się moralną pewność, że wszelkie wysiłki, by przywrócić pacjentowi życie świadome w najmniejszym stopniu nie przyniosą oczekiwanego rezultatu. W takich przypadkach w rachubę wchodzi nie bezpośredni zamach na życie, lecz sprawa nieprzedłużania go za wszelką cenę, tzn. gdy byłoby to skądinąd technicznie wykonalne, lecz wyłącznie w odniesieniu do życia wegetatywnego albo też praktycznie niewykonalne ze względu na niedostępność należnego środka do reanimacji. Tu właśnie, przy niedostatecznym dziś poszanowaniu

dla życia ludzkiego, nader łatwo o zaliczenie do środków nadzwyczajnych tego, co mimo wszystko jest osiągalne, choć wymaga pokonania pewnych, nawet znacznych trudności.

Zadanie bieżące teologii moralnej winny, wydaje się, zmierzać wyraźniej do przezwyciężenia nurtu, który od personalizmu wiódł myśl ku scjentyzmowi i zwrócenia się od scjentyzmu do utopii, tj. ku chrześcijańskiej utopii. Nie należałoby tylko, wzorem znaczeń obiegowych, utożsamiać tej ostatniej z czczym marzeniem, z fantasmagorią, z senną złudą, lecz idąc w głąb położyć nacisk na zryw ducha, który w sprzeciwie wobec zniewalających form egzystencji, wobec filozofii człowieka rzuconego w świat i pozostawionego samemu sobie, snuje projekty nowego porządku do urzeczywistnienia. I wypowiada się w końcu głębiej i prawdziwiej niż wówczas, gdy sięga po obietnice złudnie gwarantujące istnienie według miar realizmu naukowego.[7] „Nie powinniśmy źle myśleć o utopii — ciekawie zauważa ks. J. Tischner — Utopie mówią o człowieku więcej niż niejedna statystyka, a poza tym zawsze w jakimś stopniu kształtują nasz realny świat, czego nie można powiedzieć o statystyce... Idzie tylko o to, żeby zaprowadzić wśród nich jakiś ład, by odróżnić te, które są baśnią, od tych, które ewentualnie mogą stać się programem".[8] Chrześcijański program życia jest w takim właśnie znaczeniu utopijny, a nie realistyczny, jeśli za realizm należałoby uznać wyznaczniki istnienia według danych statystycznych, według technicznych możliwości manipulowania człowiekiem, według wzorców, które każdą normę, każde prawo uznają za przejaw agresji i zniewolenia człowieka.

Utopia chrześcijańska jest programem, a nie baśnią, dlatego że dając za budulec egzystencji ludzkiej prawo miłości, wprowadza człowieka w obszary nieuchwytnej niekiedy gołym okiem, nie dającej się zawsze odczytać do końca, pojąć rozumem — tajemnicy. Niekiedy nieuchwytnej, ale uchwytnej w ogóle okiem ducha. Dlatego właśnie wzmiankując wcześniej własne wiązanie kiedyś eutanazji z miłością, zaznaczyliśmy, iż dziś trzeba by ówczesny wywód nieco skorygować. I powiedzieć zatem, że choć eutanazja nie jest aktem nienawiści ani lekceważenia życia ludzkiego, nie powinna być utożsamiana z miłością. Owszem, szereg pozorów wskazuje na miłość paradoksalną, jak utrzymywaliśmy. Może by należało powiedzieć niedojrzałą, może karykaturalną, może — dokładniej jeszcze — sprowadzoną ze swej, właściwej sobie drogi, spaczoną

[7] Obszerniej o utopii pisaliśmy w art. *Nadzieja wbrew wszelkiej nadziei*, Communio 4/1984/26—36. Nade wszystko jednak warto zwrócić uwagę na duży napływ publikacji na ten temat, również w języku polskim, np. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980; J. Tischner, *Między moralnym kompromisem a utopią. Myślenie według wartości*, Kraków 1982, 374—396; G. Vahanian, *Dieu et l'utopie*, Paris 1977; J. Lyon, *Les utopies et le Royaume*, Paris 1973; J. Servier, *L'utopie*, Paris 1979.

[8] *Art. cyt.*, 457—458.

w końcu. Miłość dopuszcza bowiem tylko utopijne, nie realistyczne rozwiązania problemów ludzkich, według ziemskich miar realizmu. I dlatego jako jedyna rozbudzać może nadzieje i karmić je pokarmem prawdziwie pożywnym.

Podobnie ma się rzecz z wolnością, ideą *par excellence* utopijną. Według pojęć przyjętych w świecie, według obliczeń rachunkowych możliwa byłaby wolność wobec śmierci w sensie dopuszczalnego wyboru jej dla siebie czy dla innych. Według praw utopii, i tej chrześcijańskiej, taka wolność tchnie zniewoleniem, dobrowolnym wręcz oddaniem się w niewolę. Prawdziwa wolność oznaczać może jedynie sakralny, bezwzględny respekt dla życia.

Wszelka próba usprawiedliwienia wyboru śmierci sprawiedliwością, miłością, wolnością w świecie, który wziął rozbrat z filozofią, z bóstwem, z Mądrością i z *sacrum* jest ostatecznie tylko ironią, niezdarnie skrywającą słabość człowieka, który jednostronnie wykształciwszy swe moce, już tego nawet pojąć nie potrafi, co cytowany na początku myśliciel na innym miejscu znakomicie wyraził: „w czasie, gdy ludzie walczyli bezsilną ironią słów, historia gotowała już dla nich złośliwą ironię faktów".[9] To się właśnie dokonuje obecnie, na naszych oczach. Przed teologią życia chrześcijańskiego wyrasta zadanie przeogromne.

LA LIBERTÉ HUMAINE DEVANT LA MORT?

C'est le texte de la conférence donnée par l'auteur à la session des théologiens moralistes polonais qui s'est tenue en juin 1985 à Nałęczów. En répondant à la demande des organisateurs de la session, l'auteur y traite de l'euthanasie et de la réanimation. Dans la première partie de l'article il soulève le problème de la situation critique de la pensée morale dans le monde contemporain et il souligne avant tout des désastres provoqués dans ce domaine par un respect exgagéré de l'homme envers les résultats des recherches scientifiques menés au sein de la médecine, de la psychologie et de la biologie. Dans la deuxième partie il postule un développement de la réflexion morale théologique dans des cadres d'une vision utopique de l'existence humaine. À l'encontre d'un réalisme scientifique il avance l'idée de l'utopie chrétienne, la seule qui permet de voir clair des problèmes frontières de la vie de l'homme et comprendre le „non" de la morale évangélique vis-à-vis de l'euthanasie.

[9] W. Rozanow, *Aforyzmy*, Warszawa 1984, 27