

Paweł Bortkiewicz

Mentalność eutanatyczna w świetle encykliki "Evangelium vitae"

Collectanea Theologica 66/3, 83-93

1996

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.

PAWEŁ BORTKIEWICZ TCHR, POZNAŃ

MENTALNOŚĆ EUTANATYCZNA W ŚWIELE ENCYKLIKI *EVANGELIUM VITAE*

W obliczu współcześnie wciąż aktualizowanych prób usprawiedliwienia działalności eutanatycznej warto je skonfrontować z argumentacją zawartą w najnowszym nauczaniu Kościoła¹. Konfrontacja tutaj przedstawiona skupiona jest nade wszystko na płaszczyźnie etyki filozoficznej, aczkolwiek odwołuje się także do danych teologicznych. Podjęcie stosownej prezentacji argumentów winno wszakże zostać poprzedzone próbą określenia płaszczyzny sporu – odpowiedzi na pytanie: czym jest eutanazja?

1. Próby uściślenia pojęcia

Eutanazja² jest terminem współcześnie wysoce wieloznacznym. Pełni niejednokrotnie rolę swoistego kamuflażu, usiłującego raczej zaciemnić niż wyjaśnić istotę sprawy, której dotyczy. Bernhard Häring pisał: „wywodzący się z języka greckiego wyraz *eutanazja* oznaczał pierwotnie dobrą i zaszczytną śmierć. W pojęciu lekarza oznaczał pełną miłości pomoc dla umierającego pacjenta, aby mu ulżyć w cierpieniu i zmniejszyć lęk”³. Ten sam autor stwierdza, że dopiero w dwudziestym wieku słowem „eutanazja” zaczęto określać

¹ Por. J a n P a w e ł I I. *Encyklika Evangelium vitae [...] o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*. Watykan 1994 [EV].

² Termin wywodzi się z języka greckiego: (eu – dobra, łagodna; thanatos – śmierć). Etymologicznie oznacza zatem „dobrą śmierć”. Takie dosłowne tłumaczenie przyjmował i popularyzował np. Arthur Schopenhauer, który widział w eutanazji śmierć bez żadnej choroby, drgawek i nagłej błądności Por. A. S C H O P E N - H A U E R. *Aforyzmy o mądrości życia*. Warszawa 1970 s. 271.

³ B. H ä r i n g. *W służbie człowieka. Teologia a etyczne problemy medycyny*. Warszawa 1975 s. 134.

„daleko posuniętą pomoc w umieraniu”⁴ rozumianą jako bezpośrednie zabijanie na życzenie chorego.

Niejednoznaczność terminologiczna sprawia, że tradycyjne rozróżnienie eutanazji na jej formę czynną (pozytywną) i bierną (negatywną) budzi u niektórych moralistów zastrzeżenia. Prowadzi to do konkluzji, iż skoro znajduje się pewne wytłumaczenie moralne dla eutanazji biernej, powinno się także usprawiedliwiać eutanazję pozytywną⁵.

Niekiedy zastępuje się samo pojęcie innymi, eufemistycznymi np. pojęciem „pomocy w umieraniu”. W krajach anglosaskich obok słowa *euthanasia* używa się terminu *mercy killing*, czyli zabójstwo z litości⁶. Prawdopodobnie w intencji twórców pojęcia, ma ono odślaniać podstawową różnicę wyodrębniającą eutanazję od innego zabójstwa. Przeciwnie do zbrodni eutanazja ma być bowiem kierowana nie nienawiścią, ale litością dla osoby cierpiącej. W języku niemieckim funkcjonuje termin *sterbehilfe*, który oznacza pomoc człowiekowi umierającemu. Jest to pojęcie o bardzo szerokim zakresie znaczeniowym, gdyż może obejmować przypadki tak zróżnicowane jak łagodna śmierć w narkotycznym oszołomieniu, odstąpienie (zaniechanie) od leczenia, a także uśmiercenie przez stosowaną dawkę morfiny⁷.

Złożoność rzeczywistości ukrytej pod terminem „eutanazja” (w szerokim rozumieniu „dobrej śmierci”) została zauważona przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae*. Stąd Papież wskazuje ze szczególną uwagą, że „od eutanazji należy odróżnić decyzję o rezygnacji z tak zwanej <uporczywej terapii>, to znaczy z pewnych zabiegów medycznych, które przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego, ponieważ nie są już współmierne do rezultatów,

⁴ B. Häring. *Nauka Chrystusa*. T. 3. Poznań 1963 s. 186; por. też: J. Baliński, H. Skorowski. *Wokół początku życia i śmierci człowieka. Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro i eutanazji*. Piła 1990 s. 38, J. Sawaicki. *Z paragrafem za pan brat*. Warszawa 1968 s. 27.

⁵ Por. poglądy P. Sporkena. Por. E. Sopała. *Prawo do życia a dopuszczalność eutanazji w świetle współczesnej literatury teologicznej*. Lublin 1978 (mps BKUL) s. 33.

⁶ Por. M. Tarnewski. *Eutanazja*. „Studia Prawnicze” 1982 nr 3-4 (73-74) s. 318.

⁷ Por. *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*. Red. Z. Szawarski. Warszawa 1978 s. 14-15.

jakich można by oczekiwać, lub też są zbyt uciążliwe dla samego chorego i dla jego rodziny”⁸.

Po dokonaniu powyższego odróżnienia Papież definiuje precyzyjnie kwestię eutanazji: „Przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniechanie, które ze swej natury lub intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia. <Eutanazję należy zatem rozpatrywać w kontekście intencji oraz zastosowanych metod>”⁹.

Eutanazja w papieskiej definicji zostaje ujęta najpierw jako czyn osoby ludzkiej. Każdy czyn ludzki, jak potwierdza to klasyczna etyka i teologia moralna, jest świadomym i wolnym działaniem człowieka. Warto zatem zauważyć w określeniu eutanazji ów moment wolności działania (lub zaniechania). Papieska definicja, osadzona w nurcie owej klasycznej koncepcji czynu, wskazuje, zgodnie z tą samą tradycją, na podstawowe wyznaczniki moralne ludzkiego działania. Przytoczony fragment deklaracji *Iura et bona* podkreśla spośród nich intencję podmiotu działającego. Warto zwrócić uwagę, że właśnie w sferze intencji próbuje się najczęściej uzasadnić moralną dopuszczalność eutanazji. Jest to ukazywanie intencji w kategoriach kierowania się litością lub miłością. Wreszcie, w encyklikalnym ujęciu eutanazja jest podejmowana w kontekście definitywnego rozwiązania problemu cierpienia.

Tak oto wyłaniają się trzy, jak się wydaje, momenty graniczne sporu, który powstaje wokół oceny moralnej eutanazji. Są nimi różnorodnie rozumiane: wolność, miłość i cierpienie. Wszystkie te elementy zostają odniesione oczywiście do śmierci i w jej perspektywie nabierają specyficznego znaczenia. Wypada zatem pokrótce odsłonić rozumienie tych wartości w ujęciu protagonistów eutanazji i skonfrontować je z papieskim nauczaniem.

⁸ EV 65; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2278. Wcześniejsza Deklaracja Kongregacji Doktryny Wiary podobnie sugerowała, że lekarz ma moralne prawo „podjąć decyzję rezygnacji z dalszych zabiegów, które przyniosłyby tylko niepewne i dokuczliwe przedłużenie życia, nie przerywając jednak normalnych zabiegów, należnych choremu w podobnych przypadkach”. KONGREGACJA DOKTRYNY WIARY. Deklaracja o eutanazji, nr 8; por. KKK 2279.

⁹ EV 65. Ostatnie zdanie pochodzi z KONGR. NAUKI WIARY. Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, II.

2. Wolność samostanowienia

Można powiedzieć, że istotą śmierci jest przeciwieństwo między prawem pacjenta do decydowania o sobie a priorytetem istniejącego życia. Śmierć jest właściwie ostatnim etapem wolności osoby ludzkiej. Jest także ostatnim rozporządzeniem dotyczącym człowieka i porażką życia. Zarazem jawi się jako swoisty punkt czasowy, obnażający ludzką niemoc. Przesmakiem tego doświadczenia jest często uciążliwe i przeżywane jako bezsensowne cierpienie.

Z drugiej jednak strony można dostrzec całą wielkość osobową śmierci. Jest ona przecież ostatecznym dopełnieniem, ostatnim czynem człowieka, końcową decyzją jego wolności. Pewnym apogeum takiego rozumienia śmierci wydaje się być teologiczna hipoteza śmierci jako ostatecznej decyzji osoby ludzkiej. Jedną z wersji tej hipotezy głosi: „w śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności, spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie”¹⁰.

W takim ujęciu śmierć jawi się (może być rozumiana) jako manifestacja skrajnej autonomii człowieka. Stąd też wyrasta konsekwentne oczekiwanie, by współczesne społeczeństwo umożliwiło swoim członkom swobodne samostanowienie, swobodne decyzje o śmierci (o sobie aż po śmierć). „Skoro śmierć mózgu przyjęto za punkt czasowy, w którym następuje śmierć, swobodne decydowanie o sobie także w śmierci stało się nieodłącznym elementem końcowej decyzji i istotnym czynnikiem kształtującym ostatni etap życia”¹¹. Trzeba podkreślić, że ta racja teoretyczna wsparta jest przesłankami praktycznymi: człowiek dostrzega coraz dalej idące zastosowanie aparatury medycznej, ma zarazem świadomość że rola lekarza jako podejmującego decyzję jest coraz bardziej wątpliwa.

Trzeba w tym miejscu postawić najpierw pytanie o możliwość realizacji takiej wolności? Jest ona motywowana pragnieniem doznania śmierci naturalnej. Tymczasem, mimo ważności decydowania o sobie, nie sposób nie uznać faktu, że człowiek jest zdeterminowany śmiercią. Jest też przy okazji śmierci często skazany na ręce wielu ludzi, także na technologię.

¹⁰ L. B o r o s. *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*. Warszawa 1977 s. 7.

¹¹ P. S c h m i t z. *Prawo do umierania?* PP 107:1990 nmr 11 s. 247.

Należy zatem zwrócić uwagę, że „także w najdogodniejszych warunkach śmierć wykracza poza dominium człowieka. Samookreślenie wcale nie zawiera możliwości dysponowania ostatnimi godzinami. W śmierci człowiek zawsze doświadcza uzależnienia od innych. Oczywiście wysoko rozwinięte społeczeństwo wyróżnia się tym, że gwarantuje każdemu swobodę decydowania o sobie. Ale jeszcze bardziej dowodzi ono swego moralnego statusu przez to, że w imię solidarności pomaga każdemu, aby w swej wolności nie uległ siłom oszustwa i samozniszczenia”¹².

Wolność realizowana w postaci skrajnej autonomii moralnej (decyzji, wyboru, ustanawiania norm) jest problem wręcz centralnym we współczesnym świecie. Jest to nade wszystko problem określonej wizji człowieka, „któremu – z racji jego wolności, wyróżniającej go wśród reszty ziemskiego stworzenia – przypisuje się prawo nie tyle do rozpoznawania wiążących go norm moralnych (prawdy o dobru), ile raczej do ich wolnego, twórczego ustanawiania”¹³. Śmierć, wbrew intencjom postulatów skrajnego samostanowienia o człowieku, odsłania zdecydowaną niemożność oderwania wolności od prawdy o dobru, uczynienia jej absolutną. Wolność człowieka, dana mu od Boga, nie wyczerpuje się w prostej możliwości takiego czy innego działania. Ma swój o wiele bardziej bogaty wymiar dramatyczny: wybór dobra czyni człowieka bardziej wolnym, wybór zła sprawia, że człowiek popada w niewolę grzechu”¹⁴. Ostatecznie zatem wolność odsłania siebie w swej ścisłej relacji do dobra. W tym miejscu pojawia się wszakże pytanie, czy eutanazja przeżywana jako działanie z miłości nie jest dobrem?

3. Agapizm czyli miłość zutilitaryzowana

We wszystkich przypadkach argumentacji proeutanatycznej wobec skrajnie cierpiącego pojawia się charakterystyczna intencja związana z litością i miłością. Punktem wyjścia takich poglądów jest próba wglądu w sytuację egzystencjalną człowieka skrajnie cierpiącego. Osoba, która swoim działaniem ingeruje w życie człowieka

¹² Ph. S c h m i t z. *Prawo*, s. 248.

¹³ A. S z o s t e k. *Etyka otwarta na Ewangelię*. W: *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Wprowadzenie. Red. M. R u s e c k i, E. P u d e ł k o. Lublin 1995 s. 169.

¹⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* [KKK] 1743; 1738; 1954-1960.

cierpiącego, konającego bądź swoim czynem wspiera jego dążenie do skrócenia cierpień niewątpliwie nie kieruje się nienawiścią¹⁵.

Przykładem doktryny wspierającej tego typu myślenie były poglądy znanego protestanckiego etyka Josepha Fletchera. J. Fletcher umieszcza swoje poglądy w obrębie etyki sytuacyjnej, która jego zdaniem ma przewyciężyć antynomię między dwoma panującymi tradycjami etycznymi, a mianowicie legalizmem oraz antynomianizmem¹⁶.

W obliczu tych skrajności Fletcher proponuje sytuacjonizm chrześcijański jako swoistą doktrynę środka. Zdaniem protestanckiego etyka „sytuacjonista podchodzi do każdej sytuacji decyzyjnej uzbrojony w etyczne zasady panujące w jego społeczności i korzystając z nagromadzonego doświadczenia przodków pokłada w nim zaufanie mając nadzieję, że pomogą mu rozwiązać jego problem. Jest on jednak przygotowany zarówno do tego, by ich posłuchać, jak i do tego, by odrzucić je w konkretnej sytuacji, jeśli tego będzie wymagać miłość”¹⁷. Deklaratywnie zatem w centrum uwagi Fletchera znajduje się miłość – *agape*, która zostaje „podniesiona do rangi naczelnej zasady i źródła wszelkiej moralności”¹⁸.

Konsekwentną implikacją takich założeń etycznych Fletchera są jego poglądy w zakresie aborcji oraz eutanazji. Autor usiłuje w drugiej z przytoczonych kwestii ukazać wręcz dobroczynne skutki eutanazji czynnej¹⁹. Uzasadnia zatem „tezę, że zabicie bliźniego wypływające z miłosierdzia zgodne jest z agapizmem i zasadą miłości. Koncepcja, zgodnie z którą należy przedłużać życie ludzkie za wszelką cenę, obraża naszą inteligencję, rozsądek i sumienie.

¹⁵ Wyrazem takich przekonań jest wspomniana wyżej terminologia. Mimo faktycznej odrębności obydwu wymienionych uczuć, są one w poglądach protagonistów eutanazji, traktowane jako tożsame. Litość ma charakter przejściowy, jest bolesnym uczuciem, które rodzi się na widok cierpienia istoty żywej. Współczucie natomiast oznacza wzięcie na siebie cierpień drugiego człowieka. Oznacza więc pewnego rodzaju wspólnotę losu, stanowi też wyraz protestu przeciw cierpieniu przeżywanemu w samotności. Stąd w wypadku eutanazji, wydaje się właściwszym pośilkowanie się pojęciem „współczucia” niż „litości”. Nie oznacza to wszakże godzenia się na samą motywację działań proetanatycznych.

¹⁶ Por. W.R. J a c ó r z y ń s k i. *Joseph Fletcher i agapizm, czyli: „kochaj i rób, co chcesz”*. „Etyka” 1993 nr 26, s. 62

¹⁷ J. F l e t c h e r. *Situation Ethics. The New Morality*. Pennsylvania 1966 s. 26.

¹⁸ W.R. J a c ó r z y ń s k i. *Joseph*, s. 63.

¹⁹ Por. J. F l e t c h e r. *Eutanazja*. „Etyka” 1993 nr 26 s. 73-81.

W chrześcijańsko-europejskiej tradycji istota człowieczeństwa polega na *ratio*, czyli zdolności do racjonalnego myślenia. Ci, którzy stawiają *vita* przed *ratio* sprowadzają człowieka do poziomu egzystencji zwierząt. Człowiek, z którego choroba wymazała pamięć, uczucia, wolę, słowem – życie świadome, nie powinien być sztucznie podtrzymywany przy życiu.

Fletcher staje więc na stanowisku uznania za kryterium wartości życia jego jakość i bez wahania odrzuca tezę, że każde życie ludzkie jest święte²⁰.

W uzasadnieniu swojej tezy amerykański etyk przytacza następujące argumenty. Pierwszy odwołuje się do zmodyfikowanej przez niego zasady która brzmi: „konieczny cel uswięca konieczne środki”. Problem zawarty w tej tezie związany jest z jedną spośród dwóch tradycji etycznych: deontologizmu lub konsekwencjonalizmu. Fletcher opowiada się za tym, że moralna wartość czynów zależna jest od ich skutków (konsekwencji). Prawomocność tej zasady domaga się wszakże uznania dodatkowych założeń: rachunku utilitarystycznego oraz koncepcji najwyższego dobra rozumianego jako miłość w działaniu dla „dobra bliźnich”. Problemy wokół granicznych sytuacji życia ludzkiego, zdaniem Fletchera, zawierają i takie sytuacje, w których działaniem na rzecz czyjś dobra będzie, przy uwzględnieniu rachunku dóbr, odebranie tej osobie życia. Przykładami takich sytuacji są (dość istotowo zróżnicowane) stany podtrzymywania przy życiu w sposób sztuczny i uciążliwy, stany wielkich cierpień dzieci czy osoby tracące *ratio* (istotę człowieczeństwa, według opinii amerykańskiego etyka). Ewentualny zarzut wkroczenia w rolę Pana Boga i suwerennego decydowania o ludzkim życiu spotyka się z ripostą protestanckiego myśliciela. Uważa on, że w miejsce idei Boga jako Stwórcy i Pantokratora należy przyjąć ideę Boga jako immanentnej zasady wszechrzeczy wcielonej w miłość bliźniego²¹.

Fletcher licząc się z krytyką racji utilitarystycznych swojego dowodzenia przytacza drugi argument wspierający jego tezę. Przypomina, że w etyce tradycyjnej przyjmowano, że o słuszności działania decyduje zgodność z obiektywną normą. W tej przestrzeni etyka tradycyjna stosowała wszakże wyjątki w postaci np. doktryny

²⁰ W. R. Jacó rzyński. *Joseph*, s. 69.

²¹ Por. W.R. Jacó rzyński. *Joseph*, s. 70.

o zabójstwie w obronie własnej. Fletcher argumentuje zatem: „Możesz skrócić życie bliźniemu dla twojego własnego dobra, ale nie wolno ci zrobić tego samego dla jego własnego dobra! Możesz odebrać sobie życie dla dobra bliźniego, jak to się dzieje w przypadkach heroicznego poświęcenia dla innych, ale nie wolno ci zrobić tego samego dla twojego własnego dobra. Oto przykład nonsensownego złudzenia”²².

Nie sposób w tym miejscu podejmować szerszej krytyki prezentowanych poglądów. Wkraczają one bowiem na teren niezwykle żywy w aktualnych dyskusjach etycznych i teologicznomoralnych. Chodzi w nich o spór między deontologizmem a teleologizmem (także konsekwencjonalizmem czy proporcjonalizmem). Jednakże nawet powierzchowne dostrzeżenie w argumentacji agapizmu trendów teologicznych pozwala zarazem dostrzec koneksje z utylityzmem. Konsekwencją bowiem tych poglądów jest wniosek, w myśl którego „świadome przyzwolenie na pewne czyny, według tradycyjnej moralności uznane za niegodziwe, nie musiałyby zakładać obiektywnego zła moralnego”²³. W samym sercu teologizmu tkwi teza o swoistej dychotomii dóbr i wartości. Według niej istnieją dobra „moralne” związane z cnotami ewidentnie moralnymi (miłość Boga, życzliwość względem bliźniego, sprawiedliwość itp.)²⁴ oraz „przed-moralne” (lub „pozamoralne”), przynależne do dóbr „fizycznych”. Tutaj należą dobra takie jak zdrowie, integralność fizyczna, życie itp. Dwojakiej kategorii dóbr odpowiadają dwojakiego rodzaju czynniki ze strony podmiotu: intencja oraz skutki. Intencja decyduje przy tym o „dobroci”, natomiast skutki o „słuszności”. Istnieją sytuacje egzystencjalne, w których nie ma kolizji między tymi czynnikami, ale eutanazja do takich nie należy. W eutanazji skutki godzą w dobro „poza-moralne”, ale intencja jest skierowana w stronę wartości moralnej. Intencją jest przecież miłość! Bilans szkód w zakresie dóbr „przed-moralnych” (życia) i zysków w zakresie dóbr „moralnych” („miłość bliźniego”) usprawiedliwia, zdaniem utylitarystów, podejmowane działania.

Tymczasem, zdaniem Papieża, który przywołuje kilkakrotnie terminy wprowadzone do katolickiej teologii moralnej już w średniowieczu, w polemice Piotra Lombarda z Piotrem Abelardem i podjęte

²² J. Fletcher. *Eutanazja*, s. 80.

²³ VS 75.

²⁴ Por. VS 75.

przez Tomasza z Akwinu²⁵, w dynamicznej strukturze aktu ludzkiego tkwi, obok zmiennej intencji i skutków, także czynnik stabilny – przedmiot aktu. To w nim zakorzenia się związek aktu z „rzeczywistym dobrem człowieka”. W ten sposób przedmiot czynu staje się węzłem zespalającym czyn osoby ludzkiej z odpowiadającą wartości normą. Wartość niezmienna, zawsze ważna i powszechnie zobowiązująca sprawia, że zespolona z nią norma staje się w równej mierze absolutna. W odniesieniu do wartości życia ludzkiego oznacza to bezwzględny zakaz eutanazji²⁶.

4. Wobec cierpienia

Intencja, którą kierują się protagoniści eutanazji, jest związana z wyzwoleniem człowieka z cierpienia. Jawi się jako pragnienie uwolnienia od wszelkich dolegliwości psychofizycznych, które człowiek odczuwa jako dominację wrogiej i obcej mu mocy, która powoduje poważne zakłócenie jego osobowości²⁷.

Dramat cierpienia jest w życiu ludzkim dramatem niekwestionowanym; „człowiek cierpi na różne sposoby, nie zawsze objęte przez medycynę, w jej nawet najdalszych rozgałęzieniach. Cierpienie jest czymś bardziej jeszcze podstawowym od choroby, bardziej wielorakim, a zarazem głębiej jeszcze osadzonym w człowieczeństwie”²⁸. Dramat ten bywa potęgowany zarówno tym, że cierpienie pojawia się nieoczekiwanie, trwa długo, powoduje radykalną destrukcję życia zarówno biologicznego, jak i psychicznego. Człowiek cierpiący, pod wpływem spotęgowanego bólu nie może pozwolić sobie na cudzą obojętność czy lekceważenie. W przeciwnym wypadku pojawia się ciężka depresja, która może prowadzić do krańcowej degradacji osoby²⁹. To właśnie cierpienie i pragnienie uwolnienia z niego stanowi ostateczny kontekst eutanazji.

²⁵ Por. VS 77; por. też. T. Ślipko. *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice Veritatis splendor*. W: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki Veritatis splendor*. Red. E. Janiak. Wrocław 1994 s. 253-254.

²⁶ Por. np. EV 81.

²⁷ Por. T. Sikorski. *Eutanazja*, s. 464.

²⁸ Jan Paweł II *List apostolski Salvifici doloris*. Watykan 1984 [SD] nr 5.

²⁹ Por. T. Ślipko. *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Kraków 1994 s. 231-233.

Cierpienie zyskuje często wymiar społeczny. Człowiek w sytuacji granicznej często wyraża swój niepokój o sprawy rodzinne, finansowe, zawodowe. Towarzyszy temu niejednokrotnie brak świadomości osób zdrowych, nie będących w stanie wejść we wspólnotę losu z umierającym. W takich warunkach „opcja eutanazji osiąga swoje apogeum”³⁰.

Trzeba zauważyć, że jest to opcja, która pragnie odrzucić cierpienie w sposób ostateczny i definitywny. Nie jest pragnieniem śmierci, ale pragnieniem wyzwolenia się od wszelkich cierpień. Jest to „decyzja bez wątpienia paradoksalna, niemniej jednak rzeczywista. Bez uwzględnienia jej niepodobna zrozumieć eutanazji w jej pełnych wymiarach”³¹.

Należy jednak dostrzec wyraźne ryzyko tak pojmowanej opcji. Związane jest ono ze swoistym redukcjonizmem człowieka, pozbawieniem go nadziei i transcendencji. Kryzys nadziei eliminuje ostatecznie siłę, która może przeciwstawić się wrogiej mocy człowieka. „Człowiek widząc, że jest skazany na śmierć, poddaje się wyrokowi. Akt eutanazji stanowi ostateczne zatrzymanie walki z cierpieniem”,³² Jest ono jednak równoznaczne z aktem zwątpienia czy wręcz rozpaczą. Jest także aktem negacji sensu cierpienia, a przez to wymiaru transcendentnego życia ludzkiego.

Cierpienie w świetle nauki Kościoła, przywoływanej niezwykle intensywnie przez Jana Pawła II, ma swoją zbawczą wartość. Wyraża się ona w solidarności z Chrystusem cierpiącym oraz w nadprzyrodzonej miłości. Oznacza to ostatecznie włączenie ludzkich cierpień w dzieło zbawcze Chrystusa. Ponadto sam cierpiący przez Chrystusowe zaproszenie do współcierpienia zyskuje nadzieję duchowego odrodzenia i zdobycia pełnej dojrzałości wewnętrznej³³. Jest to zarazem wejście w nową rzeczywistość Ewangelii życia, która znajduje się w samym centrum orędzia Chrystusa Pana³⁴. Ewangelia cierpienia staje się zatem integralną częścią ewangelii życia.

³⁰ A.R. Tarulewicz. *Aspekt teologicznomoralny eutanazji*. Łódź-Warszawa 1995 [mps BATK] s. 53.

³¹ T. Sikorski. *Eutanazja*, s. 467.

³² T. Sikorski. *Eutanazja*, s. 468.

³³ Por. SD 26.

³⁴ Por. EV 1.

Podsumowanie

Dyskusje wokół eutanazji są wciąż żywe. Jednym z powodów tej nieustannej aktualizacji są konkretne praktyki, coraz bardziej niepokojące, jako że utrwalane w warstwie prawnej. Jan Paweł II ujmując ją jako tendencję „do interpretowania wymienionych tu przestępstw przeciw życiu jako uprawnionych przejawów wolności osobistej, które należy uznawać i chronić jako autentyczne prawa jednostki”³⁵. Owo „wynaturzone pojęcie wolności” sprzęga się z równie wynaturzonym pojęciem miłości, a przez to redukuje całkowicie zbawczy sens cierpienia.

Jednym z głównych zabiegów Ojca Świętego jest promocja autentycznej wolności związanej z prawdą i dobrem, ujmowanie miłości w perspektywie integralnie pojmowanej moralności czynów ludzkich, a także ocalenie zbawczego sensu cierpienia. Wszystko to nie jest jednak polemiką z mentalnością tajgetejską (proutanatyyczną), ale jest konsekwentnym promowaniem „kultury życia”. Jest to kultura wyrastająca z ewangelii życia, która zdaniem samego Autora jest integralnie powiązana z „ewangelią miłości Boga do człowieka, ewangelią godności osoby ludzkiej”³⁶.

ks. Paweł BORTKIEWICZ TCHR

³⁵ EV 18.

³⁶ EV 2.