

KS. KRZYSZTOF JEŻYNA

SAKRAMENTALNY CHARAKTER ŻYCIA MORALNEGO

Odnowa zainicjowana przez Sobór Watykański II przyczyniła się do reorientacji w naukach teologicznych, w tym samej sakramentologii określając, że celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie czci Bogu¹. Posoborowa odnowa przyczyniła się przede wszystkim do ukazania wymiaru historiozbawczego i personalistycznego. Sakramenty wprowadzają człowieka w tajemnicę życia Bożego, a sakramentalne życie moralne chrześcijan ma swe źródło w zbawczym wydarzeniu Chrystusa, w osobowym spotkaniu ze Zmartwychwstałym. Spotkanie to jest łaską, obdarowaniem i uświęceniem, które domaga się odczytania zobowiązań moralnych.

Mimo trwającej odnowy soborowej nadal trudno przełamać wyobrażenia i praktykę w podejściu do sakramentów. Wciąż pokutuje reistyczne podejście do sakramentów, które są pojmowane jako „rzeczy święte”, jako narzędzie i środek dający siłę moralną do wypełnienia wymagań dyscypliny kościelnej. Ponadto mocno podkreślane w nauczaniu teologicznym przekonanie, że skuteczność sakramentów zależy od strony obiektywnej, którą wyraża określenie *ex opere operato* ukształtowało pogląd o automatycznym ich działaniu, przy niewielkim znaczeniu osobistego zaangażowania uczestniczących, mimo że mówiono o udziale człowieka w kategorii *ex opere operantis*. Udział w sakra-

Ks. dr hab. KRZYSZTOF JEŻYNA, prof. KUL – dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL; kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: ul. Ogrodowa 14, 20-075 Lublin; e-mail: krzycho@kul.pl

¹ Por. KL 59.

mentach bywa przeżywany zbyt indywidualistycznie, co sprawia, że wielu nie rozpoznaje wspólnotowego charakteru przesłania sakramentów. Praktyka duszpasterska dostarcza też dowodów, iż pewna część wierzących, uważając sakramenty za znaki nadzwyczajne, wydarzenia wyjątkowe, przyjmuje je rzadko, nie pojmując ich znaczenia dla życia duchowego i moralnego.

Współczesna refleksja nad posoborowym rozumieniem sakramentów i ich znaczeniem dla moralnego życia chrześcijańskiego powinna ukazywać nade wszystko ich wymiar personalistyczny i historiozbowczy, eklezjalny i społeczny.

I. PERSONALISTYCZNY I HISTORIOZBOWCZY WYMIAR SAKRAMENTÓW

Współczesne ujęcie sakramentów odsłania ich wymiar personalistyczny i historiozbowczy. Sakramenty święte mają charakter osobowego spotkania z Chrystusem, a przez Niego z Ojcem i Duchem Świętym. Oznacza to, że Bóg zwraca się do człowieka z darem zbawienia i uzdalnia go do przyjęcia daru i udzielenia odpowiedzi. Zbowczy dialog człowieka z Bogiem toczy się w każdej chwili życia i w każdym miejscu, jednak uprzywilejowanym miejscem takiej wymiany darów są sakramenty².

Sakramenty nie mają charakteru rzeczowego, nie zawierają w sobie specyficznie neutralnej łaski lub przedmiotowej nadprzyrodzonej siły. Sakramenty są przede wszystkim miejscem teofanii, objawienia się Boga i Jego błogosławieństwa. Bóg objawia się i oddaje w sakramencie osobowo: Bóg Ojciec w Słowie Bożym i darze Ducha Świętego³. Zbowcza inicjatywa Boga zmierza do tego, by człowiek uczestniczył w życiu Boga, a On mógł żyć w każdym człowieku. Sakramenty święte realizują komunie życia, komunie z Bogiem i w Bogu.

Celem każdego sakramentu jest włączenie człowieka w rzeczywistość zbowczą. Sakramenty przekazują na różny sposób zbowcze dzieło Chrystusa wierzącym i zapraszają każdego, by włączył się osobistą decyzją w kontynuację zbawienia w historii. Sakramenty są więc znakami misterium Chrystusa, ale znaka-

² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK) nr 1130-1131. Por. S. S z c z e p a n i e c. *Eucharystia w ruchu Światło-Życie*. W: *Eucharystia. Misterium – ofiara – kult*. Red. J. J. Kopeć. Lublin 1997 s. 200.

³ Por. KKK 1077. Zob. także: B. N a d o l s k i. *Słowo Boże i sakramenty święte*. W: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*. Red. M. Rusecki, E. Pudełko. Lublin 1995 s. 151; F. D y l u s. *Tajemnica Eucharystii w aspekcie eschatologii*. W: *Eucharystia. „Kolekcja Communio”* nr 1. Poznań–Warszawa 1986 s. 320.

mi obiektywnymi, Jego żywej i konkretnej obecności. Zbawczy i obiektywny charakter udzielania się Boga w sakramentach sprawia, że Kościół mówi o konieczności sakramentów do zbawienia⁴. Skuteczność sakramentów płynie z mocy zbawczej dzieła Chrystusa i Jego działania w sakramencie⁵.

Niemniej owocność sakramentów zależy także od postawy przyjmującego, od jego wiary i woli przyjęcia Bożych darów, które wprowadzają w nowe życie. W ten sposób sakramenty są znakami obdarowania, znakami łaski, ale stają się także źródłem zobowiązań moralnych⁶. Tak jak wiara staje się żywa poprzez spotkanie i dialog człowieka z Bogiem, tak sakramenty wymagają osobowego spotkania i otwarcia na dary łaski. Kluczowa jest tu relacja wiary i sakramentów. Kościół broni prawdy, że sakramenty „nie tylko zakładają wiarę, ale przez słowo i elementy obrzędu karmią ją, wzmacniają i wyrażają; przez to bywają nazywane «sakramentem wiary»”⁷. Konieczność wiary dla owocnego przyjęcia sakramentu sprawia, że sakramenty zakładają wiarę u przyjmującego, a samo przyjmowanie sakramentu jest wyrazem wiary, to zaś stwarza warunki, by sakrament stał się źródłem rozwoju i wzmocnienia wiary. Można w tym duchu powiedzieć, że sakramenty są wydarzeniami zbawczymi jedynie dla tych, którzy przyjmują je z wiarą i chcą w tej wierze wzrastać⁸.

W swej misji ewangelizacyjnej Kościół domaga się zachowania jedności wiary i życia moralnego. Personalistyczna koncepcja wiary podkreśla, że pełna odpowiedź na Boży dar zbawienia wyraża się w wierze, która obejmuje całe życie, a więc także życie moralne. Jan Paweł II tłumaczył tę więź kategorią opcji fundamentalnej, która wyjaśnia, że decyzja wiary jako zasadniczy wybór życiowy angażuje całego człowieka, ale także kształtuje całość ludzkiego życia⁹.

Odpowiedź wiary jest więc koniecznym elementem życia sakramentalnego, a wszelkie rozwijanie tzw. pobożności sakramentalnej powinno prowadzić

⁴ Por. KKK 1129.

⁵ Por. KKK 1127-1128.

⁶ W teologii moralnej przedsoborowej sakramenty ukazywano reistycznie, czyli nie tyle jako źródło zobowiązań moralnych, co raczej jako środki pomagające wypełnić moralne obowiązki. Por. W. B o ł o z. *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*. Tuchów 1991 s. 114-115.

⁷ KL 59.

⁸ Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Veritatis splendor* (VS). Watykan 1993 nr 26.

⁹ Por. K. J e ż y n a. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*. Lublin 2002 s. 165-179.

jednocześnie do pogłębienia wiary. Dowartościowując znaczenie sakramentów dla wiary i życia chrześcijańskiego Jan Paweł II stwierdził, że „w sakramentach i poprzez sakramenty można metodycznie i skutecznie przekazywać wiernym wiedzę o słowie Bożym i tajemnicy zbawienia”¹⁰.

Właśnie Kościół poprzez sprawowanie sakramentów staje się miejscem rozpoznawania woli Bożej i miejscem wyborów moralnych. Dzięki temu życie moralne jest ściśle związane z życiem sakramentalnym. Sakramenty są więc wyrazem Prawa Chrystusa i choć każdy sakrament wyraża to nieco inaczej, to chrześcijanin przez samo uczestnictwo w sakramentach może rozpoznać i uznać podstawowe wymagania miłości, której pełnię objawił Chrystus w tajemnicy paschalnej¹¹. Jan Paweł II podkreślał, że sakramenty są źródłem poznania i mocy pozwalającej wypełnić prawo Boże, bowiem „w sakramentach, które wypływają z przebitego boku Odkupiciela (por. J 19, 34), wierzący znajduje źródło łaski i mocy, by zachowywać zawsze, nawet wśród najpoważniejszych trudności, święte prawo Boże”¹². Moc łaski sakramentalnej płynie stąd, iż wiąże się ona z działaniem Ducha Świętego, którego rolą jest kierowanie ku poznaniu prawdy Bożej i życia tą prawdą¹³. Sakramenty pozwalają interioryzować w sercu ludzkim prawo miłości, by ono poprzez zobowiązania moralne kształtowało styl życia naśladując Jezusa. Ponadto w sakramencie Chrystus pomaga człowiekowi odczytać jego drogę, rozpoznając znaki, jakie się pojawiają w jego życiu¹⁴.

Związek sakramentów z moralnością wynika przede wszystkim z faktu, że są one źródłem łaski, która uświęca, przemienia i przebóstwia człowieka¹⁵. Rozwój życia chrześcijańskiego uwarunkowany jest przyjęciem łaski sakramentalnej, dlatego życie chrześcijanina ma charakter sakramentalny. Sprawowanie sakramentów i przyjęcie darów zobowiązuje do odpowiedzialności i stanowi źródło zobowiązań moralnych, czyli obdarowanie sakramentalne jest

¹⁰ J a n P a w e ł I I. *Kat. Misja presbiterów w sakramentalnej postudze uświęcania* (5.05.1993) nr 1. W: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*. Kraków-Ząbki 1999 s. 226. Por. P. J. R o s a t o. *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*. Tł. A. Baron. Kraków 1998 s. 112.

¹¹ Por. J. N a g ó r n y. *Historiozbawczy fundament moralności chrześcijańskiej*. W: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin 1998 s. 165-166.

¹² VS 103.

¹³ R o s a t o. *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów* s. 41.

¹⁴ Por. N a d o l s k i. *Słowo Boże i sakramenty* s. 154.

¹⁵ Por. F. G r e n i u k. *Sakramenty źródłem zobowiązań moralnych*. RTK 34:1989 nr 3 s. 5-20.

podstawą wymagań moralnych¹⁶. W takiej wizji uczestnictwa w sakramentach akcent pada na imperatyw moralny zawarty w samym darze sakramentalnym, a życie moralne chrześcijanina przybiera styl życia sakramentalnego. Przekształceni przez łaskę chrześcijanie są prawdziwie zdolni do odpowiedzi na powołanie dane od Boga. Wzrost życia chrześcijańskiego wymaga sakramentalnej wspólnoty z Bogiem, a także wspólnoty wierzących, która sama ma charakter sakramentalny.

II. EKLEZJALNY WYMIAR SAKRAMENTÓW

Personalistyczny i zbawczy charakter sakramentów pozwala odkryć i przeżywać sakramentalność Kościoła jako wspólnoty wierzących. Sakramentalność Kościoła opiera się na obecności Chrystusa, który nie tylko jest centrum orędzia zbawienia, ale sam jest sakramentem Boga, czyli znakiem zbawczym posłanym od Ojca, który poznajemy dzięki działaniu Ducha Świętego. Sakramentalny charakter posłannictwa Kościoła oznacza, że sakramenty umożliwiają Kościołowi pełnienie jego zbawczej misji, ale także sakramenty z istoty swej mają charakter eklezjalny, to znaczy, że ich sprawowanie nie tylko buduje Kościół, ale potwierdza jego zbawczą misję. Wspólnota eklezjalna stanowi naturalne środowisko wzrostu i rozwoju życia moralnego.

Kościół może potwierdzać swoją istotę poprzez sakramenty dlatego, że jego Założyciel – Chrystus – sam jest Sakramentem. Chcąc wykazać nadprzyrodzoną skuteczność i konieczność sakramentów dla zbawienia, należy odwołać się do Osoby Chrystusa, twórcy i źródła sakramentów Kościoła, ponieważ On sam jest Sakramentem zbawienia, znakiem wiecznej miłości Boga do człowieka. Chrystus jest Sakramentem Boga przez swą nieustanną i zbawczą obecność wśród ludu. W Chrystusie najpełniej objawiło się i zrealizowało zbawienie, gdyż On sam jest Zbawicielem, jest więc osobowym znakiem, sakramentem zbawienia¹⁷. Chrystus-Sakrament jest źródłem sakramentów Kościoła i sakramentalności liturgii Kościoła, która jest syntezą historii zbawienia oraz aktualizacją misterium Chrystusa. Kościół jest owocem zbawczego dzieła Chrystusa, ale także to działanie zbawcze kontynuuje. Zbawienie człowieka i uwielbienie Boga jest kontynuowane w Kościele przez posługę

¹⁶ Por. B o ł o z. *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej* s. 117.

¹⁷ Por. B. M i g u t. *Znaki Misterium Chrystusa. Historiozbawcze ujęcie sakramentów według Salvatore Marsilego OSB (1910-1983)*. Lublin 1996 s. 53.

sakramentalną, dlatego Kościół Chrystusowy jest Kościołem sakramentów¹⁸. Sakramenty, dając udział w misterium Chrystusa, aktualizują Jego obecność i tym samym tworzą Kościół, konstytuując go jako kontynuatora misterium Chrystusa¹⁹.

Sakramentalna posługa w Kościele wiąże się z wiarą w żywą obecność Chrystusa zmartwychwstałego w swoim Kościele. Oznacza to, że sakramenty są znakami Chrystusa, gdyż nie tylko ustanowione są Jego wolą i autorytetem, ale kryje się za nimi żywa obecność Zmartwychwstałego, który je dopełnia i sprawuje. Sakramenty są więc działaniem samego Chrystusa za pośrednictwem Kościoła, nie tylko w aspekcie jurydycznym, ale ontologicznym, gdyż Chrystus jest źródłem, sprawcą i dopełnia je *in actu*²⁰. Wiara chrześcijanina jest warunkiem spotkania Chrystusa w Kościele i owocności sakramentu, w którym uczestniczy.

Dzięki temu, że Chrystus jest Sakramentem, także Kościół jest sakramentem. Jest on nade wszystko sakramentem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem w Jezusie Chrystusie za sprawą Ducha Świętego: „jest znakiem i narzędziem obecności i działania Ducha Ożywiciela”²¹. Kościół pomaga nie tylko wypełniać wspólnotowy wymiar powołania chrześcijańskiego, ale sam zyskuje sakramentalny charakter swej wspólnoty. Jako wspólnota, w której dokonuje się bezustannie spotkanie ze zbawiającym Bogiem, Kościół jawi się jako prasakrament, jako fundamentalne źródło uświęcenia człowieka. Wymaga to nieustannie wzniesienia się ponad horyzontalne widzenie społeczności kościelnej, ale uznanie w niej nadprzyrodzonej więzi z Bogiem Trójjedynym.

Kościół jest znakiem i środkiem zbawczego działania Boga, dlatego nazywany jest sakramentem zbawienia. Skoro Chrystus jest Sakramentem zbawienia, to Kościół jest sakramentem Chrystusa, ponieważ wskazuje na Chrystusa i uobecnia Jego zbawienie²². Oznacza to, że Kościół nie jest celem samym w sobie, lecz pełni funkcję służebną w dziele zjednoczenia z Bogiem, stając się znakiem i środkiem owej jedności. Dlatego w posłudze Kościoła trzeba uznać fundamentalną rolę sakramentów świętych.

Sakramenty święte, które są sakramentami Chrystusa, są również sakramentami Kościoła i to w dwojakim znaczeniu, są sakramentami „przez Koś-

¹⁸ Por. KL 6; N a d o l s k i. *Słowo Boże i sakramenty* s. 158.

¹⁹ Por. M i g u t. *Znaki Misterium Chrystusa* s. 66-67.

²⁰ Por. D y l u s. *Tajemnica Eucharystii* s. 320.

²¹ J a n P a w e ł II. Encyklika *Dominum et Vivificantem*. Watykan 1986 nr 64.

²² Por. B o ł o z. *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej* s. 100.

ciół” i „dla Kościoła”²³. Zlecona Kościołowi posługa wynika z tego, że Chrystus w mocy Ducha Świętego uobecnia się i działa w sakramentach „przez Kościół”. Sakramenty są także dobrem „dla Kościoła”, ukazując bowiem doskonałą komuniją Boga Miłości przyczyniają się do budowy Kościoła. Jan Paweł II, w duchu odnowy posoborowej, podkreślał wspólnotowy charakter wszystkich sakramentów, a szczególnie Eucharystii²⁴. Konsekwencją faktu, że sakramenty tworzą Kościół jest to, że sakramentalność liturgii wyraża i tworzy sakramentalność Kościoła w świecie²⁵. Wierzący przez uczestnictwo w sakramentach i odczytanie w nich przesłania moralnego stają się uczniami Chrystusa w świecie.

III. SPOŁECZNY WYMIAR SAKRAMENTÓW

W duchu odnowy soborowej współcześni chrześcijanie mogą uczestniczyć w sposób bardziej świadomy i autentyczny w sakramentach przyjmując sakramentalny styl życia, który wypływa z celebracji sakramentów i pobudza do urzeczywistnienia w społeczeństwie wartości ewangelicznych²⁶. Wyraźnie przejawia się to w Eucharystii, która będąc „ośrodkiem i celem całego życia sakramentalnego” wraz z innymi sakramentami tworzy „sakramentalny styl życia chrześcijanina”²⁷. Sakramentalna posługa Kościoła prowadzi do takiej przemiany, w której wiara, jeśli ma być pełna, winna być połączona z praktykowaniem sakramentalnego stylu życia, który odznacza się sprawiedliwością i miłością. Wiara wyraża się wiarygodnie i jednoznacznie w ortopraksji sakramentalnej, czyli w urzeczywistnianiu wartości moralnych odczytanych w przyjmowanych sakramentach²⁸.

²³ Por. KKK 1118.

²⁴ Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979 nr 20 i Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*. Watykan 2003 nr 26. Por. J. N a g ó r n y. *Eucharystia – we wspólnocie i dla wspólnoty*. W: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*. Homo meditans t. 9. Red. W. Słomka, A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 126-140.

²⁵ Por. K. R a h n e r. *Podstawowy wykład wiary*. Tł. T. Mieszkowski. Warszawa 1987 s. 344-347. Sakramentalność Kościoła jest wtórna do sakramentalności Chrystusa. Por. B o ł o z. *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej* s. 101.

²⁶ Por. R o s a t o. *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów* s. 14.

²⁷ Por. J a n P a w e ł II. List apost. *Dominicae cenae*. Watykan 1980 nr 7.

²⁸ Według Rosato konieczny związek ortopraksji z ortodoksją sakramentalną wynika z połączenia dwóch nurtów: ruch odnowy liturgicznej (KL) oraz próba integracji nauki społecznej Kościoła z teologią dogmatyczną (KDK i encykliki społeczne). Zbieżność nurtów wyraża

Sakramenty, które mają w swej istocie charakter duchowy i wewnętrzny, są także wydarzeniami o charakterze wspólnotowym oraz moralnym i powinny wpływać na zachowania społeczne, wskazując chrześcijanom działania ukierunkowane na umocnienie jedności społeczeństwa i jego postęp moralny²⁹. Ukryte jest w tym wezwaniu, by chrześcijanie, jako członkowie Kościoła-sakramentu, stawali się „sakramentem” obecności Chrystusa i tajemnicy zbawczej w świecie. Albowiem sakramenty Kościoła otwierają człowiekowi oczy na sens jego własnej egzystencji w sposób żywy i istotny. Trzeba więc mówić o „sakramentalnej ewangelizacji”, która należy do *munus propheticum* Kościoła i pozwala nam lepiej zrozumieć prawdę o Kościele jako „społeczności profetycznej”³⁰. Misja profetyczna Kościoła zakłada zarówno ewangelizację podczas sprawowania sakramentów, jak też ewangelizację świata dzięki łasce sakramentalnej.

Sakramentalne posłannictwo Kościoła, z woli Chrystusa, odsłania bogactwo życia chrześcijańskiego. Różnorodność siedmiu sakramentów znaczy etapy uświęcenia i wzrostu duchowego, ale także uświęca historycznie całość życia ludzkiego. Ze strony człowieka poszczególne sakramenty pozwalają objąć wszystkie etapy i istotne momenty życia: narodzenie, rozwój, uzdrowienie i dar posłania. Powołując się na *Katechizm* można rozważać eklezjalny i społeczny charakter sakramentów Kościoła według następującego układu: sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego – chrzest, bierzmowanie, Eucharystia; sakramenty uzdrowienia – pokuta i namaszczenie chorych; sakramenty służące wspólnocie i posłaniu wiernych – sakrament święceń i małżeństwo³¹. Mimo iż każdy sakrament zachowuje swoją specyfikę i odrębność, to jednak ważne jest to, że integrują się wzajemnie, aż do stworzenia w osobie ludzkiej nowego człowieka, zdolnego żyć nowym życiem w społeczności eklezjalnej i świeckiej³².

Siedem sakramentów świętych to bardzo ważny element wyzwalającej i uświęcającej obecności Chrystusa w Kościele, a następnie w misji Kościoła

się w tym, że widzi się aktualną potrzebę odniesienia sakramentów do pilnych kwestii społecznych, ale także łaskę sakramentalną rozumie się jako duchową siłę, która rozjaśnia postrzeganie owych kwestii. Por. *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów* s. 113.

²⁹ Por. tamże s. 34.

³⁰ J a n P a w e ł II. Kat. *Świadectwo życia w Chrystusie w Kościele – wspólnocie prorockiej* (20.05.1992) nr 3. W: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół* s. 125.

³¹ Por. KKK 1210-1211.

³² Por. J. G o c k o. *Kościół obecny w świecie – postawy do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*. Lublin 2003 s. 366-386.

w świecie. Poprzez uczestnictwo w sakramentach Kościoła chrześcijanie zostają wprowadzeni w nowe życie według Ducha Świętego oraz zostają włączeni w Chrystusa integralnego. Dar jedności duchowej musi prowadzić do jedności egzystencjalnej uczniów Chrystusa, którzy są wezwani do odnowy Kościoła i świata.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła

- Sobór Watykański II. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje. Wyd. 3. Poznań 1986 s. 40-70.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
- Encyklika *Dominum et Vivificantem*. Watykan 1986.
 - Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
 - Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*. Watykan 2003.
 - List apost. *Dominicae cenae*. Watykan 1980.
 - Kat. Świadectwo życia w Chrystusie w Kościele – wspólnocie prorockiej (20.05.1992) nr 3. W: Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół. Kraków–Ząbki: Wydawnictwo „M” 1999 s. 124-127.
 - Kat. Misja prezbiterów w sakramentalnej posłudze uświęcania (5.05.1993) nr 1. W: Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół s. 226-229.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 2004.

Opracowania

- B o ł o z W.: Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej. Tuchów: Wydawnictwo „Homo Dei” 1991.
- D y ł u s F.: Tajemnica Eucharystii w aspekcie eschatologii. W: Eucharystia. „Kolekcja Communio” nr 1. Poznań–Warszawa: Pallottinum 1986 s. 318-326.
- G o c k o J.: Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- G r e n i u k F.: Sakramenty źródłem zobowiązań moralnych. RTK 34:1989 nr 3 s. 5-20.
- J e ż y n a K.: Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata. Lublin: Wydawnictwo KUL 2002.
- M i g u t B.: Znaki Misterium Chrystusa. Historiozbawcze ujęcie sakramentów według Salvatore Marsilego OSB (1910-1983). Lublin: RW KUL 1996.
- N a d o ł s k i B.: Słowo Boże i sakramenty święte. W: Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie. Red. M. Rusecki, E. Pudełko. Lublin: RW KUL 1995 s. 149-163.
- N a g ó r n y J.: Eucharystia – we wspólnocie i dla wspólnoty. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie. Homo meditant t. 9. Red. W. Słomka, A. J. Nowak. Lublin: TN KUL 1992 s. 126-140.

- N a g ó r n y J.: Historiozbawczy fundament moralności chrześcijańskiej. W: Teologia moralna u kresu II tysiąclecia. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin: RW KUL 1998 s. 153-170.
- R o s a t o P. J.: Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów. Tł. A. Baron. Kraków: Wydawnictwo WAM 1998.

THE SACRAMENTAL CHARACTER OF MORAL LIFE

S u m m a r y

The post-Council reflection on understanding sacraments and their significance for moral Christian life should show their personalistic and salutary, ecclesial and social dimension. Holy sacraments have the character of a personal encounter with Christ, and through Him – with the Father and the Holy Spirit. God turns to the man with His gift of salvation and makes him able to accept the gift and give an answer. Accepting sacramental gifts requires understanding the moral imperative in them, which makes a Christian's moral life acquire the style of sacramental life. The Church that is a sacrament, owing to the presence of Christ-Sacrament in it, is the natural environment for the growth and development of moral life. A new emphasis in the post-Council revival is that Christians, as members of the Church-sacrament, should become a „sacrament” of Christ's presence and His salutary mystery in the world.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: sakramenty, wymiar osobowy, eklezjalny i społeczny sakramentów.

Key words: sacraments, personal, ecclesial, social dimensions of sacraments.

ANDRZEJ DERDZIUK OFM^{Cap}

ESCHATOLOGICZNY WYMIAR TEOLOGII MORALNEJ

Teologia moralna, zajmując się naukową refleksją nad rozwojem osoby w aspekcie jej dążenia do szczęścia przez realizowanie dobra, winna mieć na uwadze ostateczny cel człowieka, który określa kres i miarę szczęścia. Spełnienie osoby dokonuje się przez osiągnięcie pełni rozwoju, który został zapisany w naturze ludzkiej w akcie stworzenia i jest wspierany przez łaskę Boga powołującego człowieka do komunii w wieczności. Życie ludzkie, biorące swą godność z faktu stworzenia przez Boga i przeznaczenia do uczestnictwa w tajemnicy trynitarniej, musi uwzględniać wymiar eschatologiczny, który sytuując ludzką egzystencję w pozaczasowej perspektywie Trójcy Przenajświętszej, daje właściwe kryterium do rozumienia i oceniania postępu na drodze rozwoju¹.

Wymiar eschatologiczny nie alienuje człowieka, ale nadaje sens ludzkiej pielgrzymce i dostarcza punktu odniesienia do nabierania doświadczenia i nabywania mądrości. Diachroniczna struktura ludzkiego myślenia nie może uciekać od uświadomienia sobie konsekwencji kolejnych wyborów dokonywanych w czasie i wzywa do uwzględnienia długofalowej perspektywy czasowej, jako nieodzownej współrzędnej do wyznaczenia kształtu rozwoju moralnego. Cnota długomyślności, będąca pochodną roztropności, nakazuje uwzględnianie dłuższej perspektywy czasowej i pomaga odkryć sens poszczególnych zdarzeń.

Moralność objawiona jest darem Boga dla człowieka umiejscawiającym ludzkie dążenie do szczęścia w wymiarze nadprzyrodzonym². Zarówno bo-

Dr hab. ANDRZEJ DERDZIUK OFM^{Cap}, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: Al. Kraśnicka 76, 20-718 Lublin; e-mail: aderdziu@kul.lublin.pl

¹ Por. EV 38.

² Por. Papińska Komisja Biblijna. *Biblia a moralność. Biblijne korzenie chrześcijańskiego*

wiem początek i kres tego dążenia, jak też inicjatywa i źródło siły są zakorzenione w odwiecznym zamyśle Boga, który nieustannie podtrzymuje i prowadzi swoje stworzenie. Zaproszenie do uczestniczenia w trynitarnej wspólnoty życia ukazuje inny wymiar ludzkiej egzystencji, w ramach której cierpienie i krzyż zostają wpisane w paschalną drogę Chrystusa i otwierają na przyjęcie innej skali wartości, która przekracza wymiar ziemskiego dobrostanu.

I. ESCHATOLOGICZNA PERSPEKTYWA POWOŁANIA CZŁOWIEKA

Współczesna narracja ludzkiej egzystencji zamyka człowieka w perspektywie doczesności i zawęża jego horyzont do rzeczy materialnych, które są traktowane jako środki do zaspokojenia aktualnych potrzeb dotyczących przetrwania gatunku i zyskania maksymalnej porcji przyjemnych doznań. Hedonistyczna i konsumistyczna wizja życia, narzucana przez kulturę masową, powoduje uwięzienie człowieka w doczesności. Dlatego też człowiek zużywając siły w pogoni za dobrami tego świata łatwo może zagubić perspektywę wieczności, która jest wpisana w ludzką egzystencję.

Potwierdzeniem dążenia do nieśmiertelności są wysiłki człowieka w kierunku upamiętnienia swej obecności na ziemi oraz pragnienia zapisania się w annałach historii. Budowanie pomników i monumentów oraz pozostawianie pamiętników i zapisków dokumentujących dokonania ludzi są świadectwem chęci przekroczenia granicy śmierci i pokonania nieubłaganego upływu czasu. Współczesny człowiek, kierujący się sposobem spojrzenia na swe człowieczeństwo określanym *homo continuus*, wkłada ogromny wysiłek w rozwijanie technik medycznych i terapeutycznych służących przedłużeniu sprawności fizycznej i psychicznej oraz utrzymaniu zewnętrznego piękna wyglądu ciała³. Posuwanie się aż do korzystania z kosmetyków wytwarzanych z ciał dzieci nienarodzonych przypomina dawne wysiłki szarlatanów próbujących znaleźć eliksir młodości produkowany z krwi niewinnych ofiar.

Nienasycone dążenie człowieka do znalezienia klucza pozwalającego na przekroczenie bramy nieznannej przyszłości znajduje swoje swoiste potwierdzenie we współczesnej popularności magii, okultyzmu i horoskopów, dzięki którym człowiek usiłuje poznać i opanować swoją przyszłość. Uciekanie się

postępowania. Tł. R. Rubinkiewicz. Kielce: Verbum 2009 nr 121.

³ Por. A. K a t o l o. *Jakość życia, obsesja zdrowia i homo continuus*. W: *Wyzwania moralne przelomu tysiącleci*. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 1999 s. 217-218.

do korzystania z magicznych sił, rzekomo wpływających na losy człowieka, jest wyrazem pragnienia człowieka stania się suwerennym kreatorem swego losu za życia i po śmierci. Owe wysiłki zmierzające do zapanowania nad śmiercią prowadzą też do rozpowszechnienia mentalności eutanatycznej, której przyjmowanie łączy w sobie próbę zawłaszczenia śmierci z poczuciem bezradności wobec jej nieuchronności. Eutanazja, stanowiąc ucieczkę od stanięcia w obliczu przemijania, jest dramatycznym wyrazem ludzkiej bezsilności. Człowiek, nie godząc się na życie obciążone słabością i niemocą, ucieka niekiedy od niego w samobójcze przerwaniu swej ziemskiej egzystencji.

Każda poprawna etyka, otwarta na dogłębne poszukiwanie uzasadnień podawanych przez siebie rozstrzygnięć, winna rozważać rzeczywistość *per ultimas causas*, czyli przez pryzmat rzeczy ostatecznych. Tylko w perspektywie postrzegania długofalowych konsekwencji można bowiem stwierdzić wartość decyzji moralnych, które zawsze mają rozliczne uwarunkowania w czasie i przestrzeni. Jeśli zatem etyka ograniczona swoją metodologią do racjonalnego ujmowania świata, w swoich ocenach winna sięgać do ostatecznych konsekwencji postępowania człowieka, to o ileż bardziej winna czynić to teologia moralna, która w swoich rozważaniach w sposób konieczny przyjmuje odniesienie do wiecznego horyzontu historii człowieka.

Dla chrześcijan podstawowym źródłem przekonania o nieśmiertelnym powołaniu osoby ludzkiej jest Objawienie, w którym Bóg zawierając nowe i wieczne przymierze z ludzkością, ukazuje pełną prawdę o człowieku i daje moc do jej urzeczywistnienia. „Wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oznacza początek świata nowego, w obrębie tego świata. Jest to prawdziwy *eschaton* otwierający definitywny eon, rzeczywistość ostateczną i bezwzględną, albowiem w tym wydarzeniu obwieszczono już «sąd» nad ludzkością i nad światem”⁴. W Jezusie Chrystusie mieści się pełnia zbawienia, gdyż w Nim człowiek otrzymuje sens i ukierunkowanie swej doczesnej pielgrzymki⁵. Obecność Chrystusa na sposób sakramentalny w historii Kościoła sprawia, że chrześcijanie mając do Niego dostęp są nie tylko zaproszeni do korzystania z bogactw Jego łaski, ale też są wezwani do jej rozpoznawania i odpowiadania życiem. Sąd nad światem dokonuje się ze względu na postawę wobec przyjścia Zbawiciela, który przyszedł do swoich, a swoi Go nie przyjęli (por. J 1, 11).

⁴ A. Scola, G. Marengo, J. Prades López. *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*. Tł. L. Balter. Poznań: Pallottinum 2005 s. 393.

⁵ Por. L. F. Ladaria. *Wprowadzenie do antropologii chrześcijańskiej*. Tł. A. Baron. Kraków: WAM 1997 s. 130-131.

Prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa ściśle łączy się z wyznawaniem wiary w zmartwychwstanie umarłych. „Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. [...] I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15, 20-22). Zasiw nieśmiertelności obecny w stworzeniu, które zostało wyniesione do godności dzieci Bożych, otwiera wyobraźnię na oczekiwanie czegoś co przekracza zdolności percepcyjne umysłu⁶. Zarazem ta rzeczywistość nie pozostaje czymś abstrakcyjnym, ale staje się realnie dostępną w sakramentach i komunii eklezjalnej. Królestwo Boże jest już obecne w świecie przez trwanie Chrystusowej miłości w chrześcijanach. Wyrażają to słowa Chrystusa: „Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 21). Choć jest ono czymś bliskim (por. Łk 21, 31) i dostępnym, to zarazem może zostać zabrane (por. Mt 21, 43) i człowiek nie wchodzi doń automatycznie.

Eschatologiczny dar zbawienia ofiarowany człowiekowi za darmo może być przyjęty pod warunkiem wiary, która owocuje czynami. Szczególnym klimatem do wzrastania w rzeczywistości Królestwa jest miłość sprawiająca zamieszkiwanie Trójjedynego Boga w sercu człowieka. „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14, 23). Królestwo Boże jest rzeczywistością darowaną człowiekowi i zarazem mu zadaną, gdyż domaga się odpowiedzi w postaci wierności przykazaniom spełnianym z miłości. Czyn człowieka nie uzależnia daru Bożego, ale określa postawę odbiorcy, która może przyjmować różny zakres łaski. Przez to „życie moralne chrześcijanina realizowane we wspólnocie Kościoła, umiejscowione i przeżywane w napięciu eschatologicznym, staje się *moralnością historii zbawienia*”⁷. Oznacza to, że można i trzeba traktować życie jako szansę na zrealizowanie projektu o pełni osobowej wielkości, która może być osiągnięta nawet pomimo pozornie niesprzyjających okoliczności. W perspektywie historii zbawienia wydarzenia ludzkie nabierają innego sensu.

Dokument *Biblia a moralność*, podejmując kwestię eschatologii, określa ją mianem inspirującego horyzontu działania moralnego. „Cel eschatologiczny przedstawiony jest w Nowym Testamencie jako ostatni stopień jedności z Bo-

⁶ Wyrażają to biblijne stwierdzenia: „zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3, 1) oraz „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9).

⁷ J. G o c k o. *Kościół obecny w świecie – postawy do świata. Teologiczno-społeczne aspekty postannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 147.

giem, do którego osiągnięcia powołany jest człowiek. Ze strony Boga stanowi dar, który implikuje jego transcendencję i realizuje się za pośrednictwem Chrystusa. Od człowieka, który jest przedmiotem daru, wymaga dyspozycyjności do przyjęcia go i do ustawienia całego swego działania moralnego w aktualnym ziemskim życiu wewnątrz horyzontu przyszłej pełni życia w doskonałym zjednoczeniu z Bogiem”⁸.

Perspektywa zbawienia może być rozumiana w jego wymiarze doczesnym jako osiągnięcie pełni dostępnej dla człowieka doskonałości w miłości świadczonych ludziom i w wymiarze pozadoczesnym, w którym chodzi o więź miłości z Bogiem. W takim ujęciu to, co naturalne, łączy się z nadprzyrodzonym nie tyle przez granicę śmierci, stającej się bramą przejścia z jednej rzeczywistości do drugiej. Bardziej konkretnym i zarazem ciągle aktualnym łączem między teraźniejszością a wiecznością jest wiara, dzięki której uczeń Chrystusa uczestniczy w Jego Królestwie. Przez wiarę i miłość chrześcijanin doświadcza wagi swoich codziennych wyborów, które mają swe konsekwencje w przyszłości. Wcielenie Chrystusa łączy wymiar doczesny i eschatologiczny świata. Przemijająca postać tego świata została naznaczona obecnością samego Boga, który uczynił człowieka swoim reprezentantem i kapłanem stworzenia. Chrystus prowadzący świat do spełnienia kosmicznego, polegającego na pełnym poddaniu się Ojcu, dokonuje tego przez kapłańską misję człowieka uświęcającego siebie i świat przez działanie zgodne z logiką Ewangelii⁹.

Istnieje jednak możliwość udzielenia negatywnej odpowiedzi dawanej Bogu. Człowiek może sam wykluczyć siebie z wejścia do Królestwa Bożego i udaremnić dar Boga. Dokonuje się to przez niewiarę prowadzącą do zajęcia postawy obojętności lub też wrogości wobec zbawczej inicjatywy Boga. Postawa obojętności lub negacji wobec Boga nie musi być deklarowanym sposobem odniesienia, ale dotyczy nade wszystko płaszczyzny faktycznych zachowań i intencji, które determinują relację człowieka do Boga. Ludzkie życie, oceniane w perspektywie relacji z Bogiem, zyskuje swą wartość przez określanie jej kształtu przez miłość. Pytanie o miłość, stanowiące podstawę wiecznego sądu nad człowiekiem (por. Mt 25, 31-46), rozstrzyga też o jakości jego życia na ziemi.

⁸ Papieska Komisja Biblijna. *Biblia a moralność* nr 85.

⁹ Por. G o c k o. *Kościół obecny w świecie* s. 157-158.

II. KONSEKWENCJE WYBORÓW DOKONYWANYCH W CZASIE

Teologia moralna, podejmując zadanie oceny czynów ludzkich, rozważa nie tylko aktualne uwarunkowania osoby działającej, ale też zwraca uwagę na perspektywę wieczności, ku której osoba winna być zwrócona. Świadomość ważności dokonywanych wyborów, których skutki sięgają w wieczność wzmaga odpowiedzialność i powoduje konieczność bardziej dogłębnego ich przemyślenia. Długość perspektywy sięgającej Królestwa niebieskiego nadaje też dynamikę ludzkiemu życiu, które odczytuje ważność ziemskiego etapu w relacji do wieczności. Zakłada to nadzieję na możliwość powolnego rozwoju, który nie musi przebiegać skokowo, ale jest dynamicznym procesem mającym swą rozciągłość w czasie.

Kierowany często zarzut pod adresem moralności chrześcijańskiej, że odsuwa ona rozliczenie ludzkich czynów na wieczność w postaci oczekiwania na szczęście w niebie lub obawę przed wieczną karą piekła, nie uwzględnia realnego spojrzenia na życie, które posiadając wymiar eschatologiczny nie ulega przecież presji chiliizmu czy milenaryzmu. Już od początku Kościół wzywał do trzeźwego spojrzenia na rzeczywistość ziemską, która będąc ważnym etapem dążenia do wiecznej ojczyzny, zachowuje swoją autonomię i winna rządzić się prawami biologii, fizyki, ekonomii i socjologii. Zaniedbanie troski o spełnianie swego ziemskiego posłannictwa sprzeciwia się wezwaniu Bożemu, które zobowiązuje człowieka do strzeżenia wartości życia i zdrowia oraz poświęcania im należytej opieki¹⁰.

Do mieszkańców Tesalonik, unikających zaangażowania ziemskiego w nadziei rychłej Paruzji, św. Paweł zwrócił się w sarkastycznym tonie twierdząc, że jeśli nie chcą pracować, to też niech nie jedzą (por. 2 Tes 3, 10). Wskazuje to na wagę ziemskich obowiązków, które właśnie ze względu na ich zapodmiotowanie w wieczności winny być realizowane z należnym szacunkiem dla porządku życia na ziemi. Dla rozwoju wypadków dziejowych na ziemi nie jest obojętne postrzeganie całościowej wizji świata. Właściwie rozumiane otwarcie na wieczność nie musi zatem nieuchronnie prowadzić do negowania wartości zaangażowania w doczesności.

Sobór Watykański II, mówiąc o konieczności zachowania autonomii rzeczywistości ziemskich, zakorzenia ją we właściwie rozumianej relacji do Boga. O tyle bowiem ma sens odwoływanie się do porządku ziemskiego,

¹⁰ Por. W. O l e c h. *Polska teologia nadziei w okresie posoborowym*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 276-277.

o ile jest on rzeczywiście porządkiem, a nie wynikiem ślepego losu. Odniesienie do racjonalnej podstawy istnienia wszechrzeczy sprawia, że nadzieja oparta jest na solidnym fundamencie realistycznego oczekiwania spełnienia się pożądanego dobra. Wiara w Boga i płynąca z tego nadzieja nie przeszkadzają angażowaniu się człowieka w przemianę świata. Co więcej, to właśnie wiara w Boga, uznająca zależność stworzonego świata od mądrego zamysłu Boga, pozwala człowiekowi na ufne oddawanie się zadaniu czynienia dobra. W tym kontekście ojcowie soborowi stwierdzają, że „jeśli słowom «autonomia rzeczy doczesnych» nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika”¹¹.

Eschatologiczne powołanie chrześcijanina domaga się pogłębionej refleksji o tym wymiarze jego życia. Teologia moralna, biorąca pod uwagę integralną wizję człowieka, nie może nie uwzględniać tego aspektu ludzkiej egzystencji, który przecież nie jest czymś marginalnym, ale stanowi o istocie osoby ludzkiej i określa jej specjalny status we wszechświecie. Człowiek, który jest jedynym stworzeniem chcianym ze względu na niego samego¹², odkrywa wezwanie do uczestniczenia w komunii trynitarniej z Bogiem i przez wiarę staje się już na ziemi uczestnikiem Królestwa niebieskiego. Dla wyznawców Chrystusa wiara w życie pozagrobowe nie jest jakąś projekcją oczekiwań ludzkich, ale fundamentalnym elementem składowym doktryny opartej na zmartwychwstaniu Chrystusa. Negowanie wymiaru eschatologicznego oznaczałoby nie tylko spłaszczenie losu człowieka do ziemskiej egzystencji, ale byłoby wręcz zamachem na integralność wiary odwołującej się do objawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa.

Teologia moralna jako nauka wiary i zarazem nauka eklezyjalna, mająca swe zakorzenienie w doświadczeniu Kościoła, musi koniecznie podjąć rozważania nad ludzkim powołaniem do wiecznej szczęśliwości. Eschatologia nie dotyczy bowiem jedynie rozważań o liczbie chórów anielskich, ale obejmuje w swym zakresie komponent antropologiczny, który bierze pod uwagę nadprzyrodzony charakter Kościoła, jako ziemskiej formy antycypacji Królestwa Bożego¹³. Człowiek żyjąc na ziemi dokonuje wyborów, które włączają go w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Bowiem przez wiarę i sakramenty wchodzi

¹¹ KDK 36.

¹² Por. KDK 24.

¹³ Por. *Nadzieja na „visio Dei” w życiu moralnym*. W: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*. Red. J. Nagórny, M. Pokrywka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 143-144.

on w krąg życia Bożego, którego doświadcza w liturgii, osobistej modlitwie i świadectwie miłości¹⁴. Będąc członkiem Kościoła, katolik staje się uczestnikiem nowego życia, które czyni go kimś nowym i zakorzenia w synostwie Syna Bożego. Jako synowie w Synu chrześcijanie są wezwani do wprowadzania w życie nowej tożsamości bytowej, którą uzyskali przez chrzest¹⁵.

Eschatologia, naznaczona pozorną sprzecznością ujętą w słowa „już i jeszcze nie” lub też określaną przez Janusza Nagórniego mianem „tensji eschatologicznej”, wzywa do życia w swoistym napięciu. Oznacza ono całkowite zaangażowanie w rzeczywistości ziemskiej i jednocześnie ufne oczekiwanie spełnienia oraz uwiecznienia swych wysiłków w niebie. Karl Rahner nazywa to transpozycją terażniejszości w jej pełną realizację¹⁶. Przez to eschatologiczna perspektywa życia moralnego wypełniona jest nadzieją stanowiącą naturalny horyzont ludzkich wysiłków. „Odpowiedzialność za świat jest właściwie konsekwencją nadziei, albowiem człowiek oczyszczony przez nadzieję jest zdolny do budowania świata wedle miary Bożej. Człowiek wówczas nie absolutyzuje świata, ale widzi w nim wiele do zrobienia zgodnie ze zbawczym planem Boga”¹⁷. Chrześcijanin winien zatem podejmować trud, by już na ziemi być nosicielem tego życia, które dojdzie do rozkwitu w niebie. W tym celu bowiem otrzymał zadatek Ducha, który woła w nim „Abba, Ojcze!” (Ga 4, 6).

Sperancyjny wymiar życia chrześcijanina jest możliwy pod warunkiem istnienia niezawodnej pewności nadziei, która jest oparta na potędze i dobroci Boga¹⁸. Dla chrześcijan niepodważalnym fundamentem nadziei potwierdzającym jej wiarygodność jest zmartwychwstanie Chrystusa. Powstanie z martwych nie tylko wprowadza człowieka w nową perspektywę wykraczającą poza granice śmierci. Przez wejście w nieznaną dla człowieka przyszłość, Zmartwychwstały ukazuje ciągłość ziemskiego doświadczenia z nowym życiem otrzymanym w wydarzeniu powstania z martwych. Chrystusowe zwy-

¹⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Aktualne problemy eschatologii*. W: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*. Red. J. Królikowski. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000 s. 334-335.

¹⁵ Por. C. C a n n i z z a r o. *Chrzest i bierzmowanie: brama do synostwa*. W: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*. Red. R. Tremblay, S. Zamboni. Tł. B. Widła. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2009 s. 347-370.

¹⁶ Por. L a d a r i a. *Wprowadzenie do antropologii* s. 132.

¹⁷ Por. J. N a g ó r n y. *Nadzieja chrześcijańska wobec wyzwań współczesności*. W: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie* s. 92.

¹⁸ Por. W. O l e c h. *Sperancyjny charakter teologii moralnej*. W: *Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej*. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2008 s. 297.

cięstwo nad śmiercią stanowi nade wszystko potwierdzenie szansy naprawienia dobra zniszczonego przez grzech i możliwości odrodzenia życia z niszczącego przez grzech ludzkiego pielgrzymowania przez ziemię¹⁹.

Zmartwychwstanie jest źródłem nowej nadziei nie tyle w perspektywie zaświatów, ile w teraźniejszości człowieka, która może zostać odnowiona przez zbawczą łaskę Chrystusa. Oczekiwanie na zwycięstwo dobra i sprawiedliwości, stanowiące istotę orędzia ewangelicznych błogosławieństw, jest podstawą angażowania się ludzi w przemianę doczesnego świata. Tylko bowiem wierząc, że zaistnieje zapłata za dobro i zło, człowiek może poświęcić się budowaniu nowego porządku opartego na ładzie moralnym. W istocie przekonanie, że siły zła, mimo swego destrukcyjnego wpływu na rzeczywistość, nie są w stanie uniemożliwić postępu dobra, uskrzydla wysiłki budowania tegoż dobra.

Postępowanie drogą nadziei ma zawsze wymiar osobisty i indywidualny naznaczony pasmem zwycięstw i porażek w zakresie panowania nad sobą i osiągania zamierzonych celów. Im większa perspektywa, tym większa odpowiedzialność i zarazem nadzieja, bo z jednej strony pomnaża się motywacja do dokonywania roztropnych wyborów, z drugiej zaś wydłuża się perspektywa czasowa dojrzewania do osiągnięcia kresu. Kategorią precyzyjnie określającą ludzkie wzrastanie ku wiecznemu przeznaczeniu jest świętość, do której wezwani są wszyscy ochrzczeni. Świadomość przynależności do Chrystusa, który nabył swój lud własną Krwią, winna skłaniać chrześcijan do świadomego podporządkowywania swego życia Bogu. Konsekracja chrzcielna wyraża się w gotowości podjęcia sposobu życia wskazanego przez Boga w Jego Synu. Jezus Chrystus, będąc osobową normą dla swoich wyznawców, wskazuje na prymat synowskiej miłości, której wyrazem jest posłuszeństwo z miłości. Słuchanie Boga na wzór Chrystusa określa sposób myślenia wierzących, a korzystanie z darów i owoców Ducha Świętego staje się fundamentem działania napelnionego miłością²⁰.

Obok tej perspektywy osobistej drogi nadziei człowiek jest wezwany do uskuteczniania swego uczestnictwa w życiu społecznym, w którym jest miejsce na podporządkowywanie materii duchowi. Wprowadzanie harmonii i porządku w procesy życiowe, tak łatwo ulegające dezorganizacji, opiera się na zasadzie konieczności dostarczania nowej energii zapewniającej przetrwanie

¹⁹ Por. A. D e r d z i u k. *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 288.

²⁰ Por. tamże s. 190-191.

i rozwój. Świat pojęty jako żywy organizm, w swym wymiarze materialnym i osobowym, nieustannie wymaga gospodarskiej obecności człowieka, który doprowadza go do doskonałości. Zakłada to konieczność angażowania się człowieka w przemianę świata i zarazem domaga się promulgacji i przestrzegania zasad regulujących rozwój rzeczywistości doczesnej. By jednak określić kierunek przemian i dokonać oceny ich zaawansowania trzeba znać początek i kres świata oraz umieć wskazać na czytelne kryterium ewaluacji.

Chrześcijańska wizja rzeczywistości, wskazująca na stwórcze pochodzenie świata od Boga, określa jego naturę jako przemijającą i mającą zarazem swój kres. Chrystocentryczne postrzeganie świata jako powołanego do istnienia na obraz i podobieństwo Boga, który stał się dostępny ludzkości w posłanym na świat Synu Bożym, pozwala na ukazanie celu ziemskiej rzeczywistości, która ma zostać przemieniona w Chrystusie i poddana Ojcu²¹. Oczekiwanie nowego nieba i nowej ziemi nie jest czymś iluzorycznym, ale znajduje swą ścisłą miarę w oblatywnej miłości, której wzór zostawił Zbawiciel w Misterium Paschalnym. Gotowość oddania życia za braci jest miarą miłości i zarazem jej kresem realizowanym nie tyle w przelaniu krwi, ile w wylewaniu potu w służbie drugiemu.

Budowanie nowej społeczności kierującej się miłością i sprawiedliwością jest owocem sakramentalnego zakorzenienia w Chrystusie, który wskazuje kierunek dążeń i udziela mocy do ich urzeczywistnienia. Podążanie w nadziei odślania realizm oczekiwań, który na tym ziemskim etapie nie osiągnie nigdy stanu idealnego. Próba zbudowania raju na ziemi jest ograniczona grzesznością człowieka oraz zamknięciem w doczesności, która regulowana jest miarą czasu i przestrzeni. Dopiero wyzwolenie z niewoli grzechu i przejście do nowego sposobu bytowania, który św. Paweł nazywa ciałem duchowym lub też niebieskim (1 Kor 15, 44), pozwoli na pełne zrealizowanie zamiaru Bożego względem człowieka. Stąd jak przestroga i zarazem zachęta brzmią słowa Soboru stwierdzające, że „choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej”²².

Istniejące różne modele relacji chrześcijan do świata zakładają jako punkt wyjścia właściwą wizję rzeczywistości²³. Podobnie jak redukcjonistyczna

²¹ Por. L a d a r i a. *Wprowadzenie do antropologii* s. 137.

²² KDK 39.

²³ Bardzo dobrze scharakteryzował te koncepcje w swojej rozprawie habilitacyjnej J. Gocko. *Kościół obecny w świecie* s. 123-136.

wizja człowieka, nieuwzględniająca jego wychylenia ku wieczności, okazuje się zgubna dla jego egzystencji, tak samo szkodliwa jest zawężona perspektywa pojmowania świata, z której wyklucza się otwartość na eschatologię. Tam, gdzie brakuje dalekosiężnej wizji opartej na historycznym wydarzeniu Objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie, tam też pojawiają się doraźne konstrukcje myślowe prowadzące człowieka w ślepy zaułek określania przyszłości na miarę własnych oczekiwań i możliwości. Teologia moralna otwarta na wymiar eschatologiczny jest w stanie wytyczać właściwe drogi rozwoju człowieka adekwatne do jego nadprzyrodzonego powołania.

BIBLIOGRAFIA

- C a n n i z z a r o C.: Chrzest i bierzmowanie: brama do synostwa. W: Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna. Red. R. Tremblay, S. Zamboni. Tł. B. Widła. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2009 s. 347-370.
- D e r d z i u k A.: Teologia moralna w służbie wiary Kościoła. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- G o c k o J.: Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- K a t o l o A.: Jakość życia, obsesja zdrowia i *homo continuus*. W: Wyzwania moralne przełomu tysiącleci. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 1999 s. 217-220.
- L a d a r i a L. F.: Wprowadzenie do antropologii chrześcijańskiej. Tł. A. Baron. Kraków: WAM 1997.
- N a g ó r n y J.: Nadzieja chrześcijańska wobec wyzwań współczesności. W: Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie. Red. J. Nagórny, M. Pokrywka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 63-100.
- N o w o s a d S.: Nadzieja na „visio Dei” w życiu moralnym. W: Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie s. 143-166.
- O l e c h W.: Polska teologia nadziei w okresie posoborowym. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- O l e c h W.: Spercynjny charakter teologii moralnej. W: Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2008 s. 291-298.
- Papieska Komisja Biblijna. Biblia a moralność. Biblijne korzenie chrześcijańskiego postępowania. Tł. R. Rubinkiewicz. Kielce: Verbum 2009.
- S c o l a S., M a r e n g o G., P r a d e s L ó p e z J.: Osoba ludzka. Antropologia teologiczna. Tł. L. Balter. Poznań: Pallottinum 2005.

THE ESCHATOLOGICAL DIMENSION OF MORAL THEOLOGY

S u m m a r y

A man living his worldly life is also submerged in eternity, the premonition of which makes him look for various forms of prolonging his earthly existence. People erect monuments and commemorate their names in works they produce in order to lean towards the future. A correct system of ethics evaluating a man's behavior has to take into consideration the ultimate horizon of human life. For Christians the way to eternity is opened by the truth about the resurrection of Christ, who showed the perspective of the future glory. The aspiration to reach a full salvation in Christ motivates His followers to make the effort to grow in love.

Moral theology, undertaking the task of indicating the shape of a man's life in the aspect of good and evil, has to take into consideration its eschatological dimension, for only then is it able to define the mystery of man in an integral way, considering both his worldly and eternal dimension. The correct anthropology should have a theological character, for it is only then that it accepts the spiritual dimension of human existence and it points to man's responsibility to God. Discovering man's aspirations to achieve the ultimate aim in the form of eternal happiness with God, a moral theologian should take into consideration the peculiar tension of a man whose life is based on the hope of eternal happiness, which – being the fruit of grace – should be accepted with a readiness to cooperate with it by performing good acts. This intensifies responsibility, as at the end a man will be judged by evaluating his love.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: teologia moralna, eschatologia, odpowiedzialność, zbawienie.

Key words: moral theology, schatology, responsibility, salvation.

KS. TADEUSZ ZADYKOWICZ

KAPŁAŃSTWO – DAR I TAJEMNICA

Zakończony 11 czerwca 2010 r. Rok Kapłański był dla Kościoła szczególną okolicznością, by ponownie spojrzeć na kapłaństwo jako dar i tajemnicę. Takie ujęcie kapłaństwa nie jest w gruncie rzeczy czymś nowym, gdyż w tym kluczu prowadził swoje rozważania już papież Jan Paweł II z okazji 50-rocznicy swoich święceń¹. Współczesna sytuacja nie sprzyja jednak takiemu właśnie postrzeganiu kapłaństwa i kapłana. Odkrywanie tajemnicy kapłaństwa bowiem utożsamia się dzisiaj raczej z pewnymi tendencjami, które można by określić jako pedantyczne wręcz ujawnianie słabości kapłanów; odzieranie kapłaństwa z najbardziej mrocznych „tajemnic”. Nawet jeśli człowiek znajdzie w sobie dość sił, by przeciwstawić się panującym tendencjom wiążącym tajemnicę kapłaństwa ze skrywanym złem, to i tak postać kapłana postrzega się jedynie przez pryzmat pełnionych funkcji lub posiadanych dóbr. Za tą zasłoną rzeczy nie widzi się istoty – nadprzyrodzonej charyzmy, „namaszczenia z wysoka”; nie dostrzega się tego, że pod zasłoną tajemnicy kapłaństwo kryje w sobie ogromny dar. Właśnie słowa „dar” i „tajemnica” są kluczem do zrozumienia kapłaństwa. Choć życie każdego chrześcijanina oparte jest na darze i zawiera w sobie element tajemnicy, to dar i tajemnica kapłaństwa są – jak mówi Jan Paweł II – nadzwyczajne²; ludzkie słowa nie są w stanie udźwignąć ich ciężaru; przerastają one nasze myśli i mogą być przyjęte tylko

Ks. dr TADEUSZ ZADYKOWICZ – adiunkt Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14; 20-950 Lublin; e-mail: tadeuszz@kul.pl

¹ Por. J a n P a w e ł II. *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*. Kraków 1996.

² Por. J a n P a w e ł II. *Homilia podczas Mszy św. Krzyżma* (8.04.2004). http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2004/documents/hf_jp-ii_hom_20040408_christmass_ge.html (19.04.2010).

w wierze³. Tym niemniej warto jeszcze raz spojrzeć na kapłaństwo jako na dar i tajemnicę przez pryzmat Pisma św. oraz nauczania Kościoła. Tradycja Kościoła bowiem pozostawiła wiele tekstów poświęconych tajemnicy kapłaństwa. W takie teksty obfituje zwłaszcza okres patrystyczny⁴, ale także średniowiecze, jak również współczesne nauczanie Kościoła⁵, także to związane z obchodami Roku Kapłańskiego.

Można powiedzieć, że rozważania o kapłaństwie (zarówno te starożytne, jak i współczesne) w jakiejś mierze kreślą model kapłana; tzn. zawierają szereg praktycznych aspektów posługi kapłańskiej oraz wskazówek dotyczących postępowania kapłanów i ich działalności⁶. Jeśli jednak spojrzenie na kapłaństwo ma być pełne, to nie można go ujmować jedynie przez pryzmat sprawowanej funkcji oraz owej działalności⁷. Niezależnie bowiem od poświę-

³ Por. J a n P a w e ł II. *Dar i tajemnica* s. 7.

⁴ Okres patrystyczny pozostawił kilka traktatów o kapłaństwie i kapłanach oraz bardzo wiele tekstów na ten temat rozrzuconych po różnych listach, kazaniach, traktatach oraz innych utworach. Jeśli chodzi o traktaty to najważniejszym – choć nie pierwszym – jest dialog *O kapłaństwie* autorstwa św. Jana Chryzostoma. Uważa się, że ten tekst jest wzorowany na wcześniejszej homilii św. Grzegorza z Nazjanzu. W tym samym niemalże czasie na Zachodzie św. Ambroży, biskup Mediolanu, pisze rozprawę *O obowiązkach kapłanów* wzorując się na sławnym dziele Cyncerona *O obowiązkach*. W końcu epoki patrystycznej św. Cezary z Arles w swoim długim przemówieniu do biskupów rozwija praktyczne aspekty kapłaństwa. Okres patrystyczny zamyka arcydzieło duszpasterskie *Księga reguły pasterskiej* św. Grzegorza Wielkiego – podręcznik teologii pasterskiej dla kapłanów. Obok tych utworów poświęconych wprost kapłaństwu temat ten występuje często w całej literaturze patrystycznej, począwszy od jej najstarszych tekstów. Wiele miejsca poświęca mu Orygenes, św. Augustyn – jak choćby w sławnej *Homilii o pasterzach*. Także św. Hieronim w liście do Nepocjana daje rady kapłanowi. Temat ten w swoich listach porusza też Izydor biskup Peluzjum. Por. M. S t a r o w i e y s k i. *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*. Kraków 2010.

⁵ Dokumenty te przypomina papież Jan XXIII w encyklice *Sacerdotii nostri primordia*: „Liczne są doktrynalne dokumenty Papieży, którymi przypomniano kapłanom wielkość kapłańskich posłańctw, i którymi wskazywano i obwarowywano drogę do należytego ich spełnienia. Jeśli przypomnieć tylko najnowsze, i te, które powagą przewyższają inne, pragniemy w szczególności polecić wam Exhortację Apostolską św. Piusa X *Haerent animo* (Acta Pii X, IV, 237-264), która pobudziła Nas w pierwszych latach kapłaństwa do żarliwej troski o pobożność, dalej magistralną wprost encyklikę Piusa XI *Ad catholici sacerdotii* (AAS 1936, 5-53), wreszcie Adhortację Apostolską *Menti nostrae* ostatniego Poprzednika Naszego (AAS 1950, 357-702), jak również owe trzy przemówienia z okazji kanonizacji św. Piusa X, w których on wspaniale określił kapłaństwo (AAS 1954, 313-317, 667-677)”. Nie sposób oczywiście wyliczyć w tym miejscu wszystkich dokumentów Jana Pawła II czy Benedykta XVI.

⁶ W epoce patrystycznej te wskazówki wiązały się z toczonymi wówczas dyskusjami o charakterze dogmatycznym, np. postępowania wobec niegodnych kapłanów, ważności sakramentów itp.

⁷ Por. P. J. C o r d e s. *Dlaczego kapłan? Poszukiwanie odpowiedzi z Benedyktem XVI*.

cenia i skuteczności wykonywanej posługi misja kapłana jest zakorzeniona w samym Jezusie Chrystusie – Najwyższym Kapłanie; a więc jest ona przede wszystkim darem; a ponieważ darem, to także tajemnicą. Dlatego wszelkie rozważania na temat posługi kapłana warto poprzedzić omówieniem samych podstaw tej posługi, które są związane z istotą kapłaństwa. Sam tytuł artykułu wyznacza właściwie jego strukturę. Dwa zasadnicze punkty zostaną dopełnione spojrzeniem na kapłaństwo w kontekście współczesnych wyzwań, które zachęcają by odnowić świadomość kapłaństwa poprzez wielkość Bożego daru udzielanego samemu kapłanowi, jak też całej wspólnocie Kościoła, a nawet całej ludzkości.

I. KAPŁAŃSTWO JAKO DAR BOGA DLA WSPÓLNOTY

Źródłem kapłaństwa i jego naturą jest dar Boga, który nieskończenie przetrasta człowieka. Ten dar jest udzielany w sakramencie święceń. Jest on udzielany samemu święconemu, ale także Kościołowi, a nawet – jak pisze papież Benedykt XVI w swoim Liście na Rok Kapłański – całej ludzkości⁸. Darmowość łaski kapłaństwa odsłaniają liczne teksty biblijne⁹, wśród których szcze-

Tł. R. Zajączkowski. Kielce 2009.

⁸ B e n e d y k t XVI. List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy *Dies natalis* św. Proboszcza z Ars (16.06.2009). http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale_pl.html (19.04.2010).

⁹ Por. H. L a n g a m m e r. *Biblia o kapłaństwie i kapłanach*. Tarnów 2009. Pismo św., a zwłaszcza Ewangelie, zawiera szereg opisów dotyczących powołania chrześcijańskiego w ogóle, które jednak mają szczególną wartość dla odczytania powołania kapłańskiego. Jan Paweł II wskazuje w tym kontekście chociażby na słowa Jezusa: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał” (J 15, 16). Por. *Dar i tajemnica* s. 7. Tajemnicę Bożego wybrania odsłania również napomnienie autora Listu do Hebrajczyków „I nikt sam sobie nie bierze tej godności, lecz tylko ten, kto jest powołany przez Boga jak Aaron” (Hbr 5, 4). Wszystkie te teksty zdają się być echem słów Jahwe skierowanych do Jeremiasza: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (Jr 1, 5). Por. tamże s. 7-8. Istotę kapłaństwa jako daru odsłaniają także teksty o tajemnicy Bożej adopcji, które stoją w centrum nauczania św. Pawła. Apostoł pisze: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa [...] W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1, 3-5). Jeszcze przed założeniem świata, zanim zaczęliśmy istnieć, Ojciec Niebieski wybrał nas osobiście i powołał do tego, byśmy weszli w synowską relację z Nim poprzez Jezusa, Słowo Wcielone, pod natchnieniem Ducha Świętego. Powołanie jest darem miłości, na który trzeba odpowiedzieć bezinteresowną miłością. Por. B e n e d y k t XVI. Orędzie na Światowy Dzień Modlitw

gólną wartość mają te mówiące o powołaniu uczniów¹⁰. Jan Paweł II, przywołując scenę powołania apostołów w relacji św. Jana, mówi, że Kościół winien wpatrywać się w tę scenę, która w jakimś sensie powtarza się nieustannie w historii i która odsłania sens powołania do naśladowania Chrystusa w kapłańskiej posłudze¹¹. Ten biblijny opis pokazuje, że bycie kapłanem Nowego Przymierza zakłada inicjatywę samego Jezusa i jest uwarunkowane Jego uprzedzającym spojrzeniem i słowem zaproszenia¹². To Jezus wyrusza ze swego miejsca pobytu, szuka człowieka, który w Jego opinii jest osobą odpowiednią do Jego szkoły, a kiedy go znajduje wychodzi mu na spotkanie i zaprasza go do kroczenia za sobą. Taki sposób postępowania Jezusa podkreślają słowa wyrażające Jego czynności: „przechodził”, „ujrzał”, „rzekł”¹³. W opisach powołania uczniów to właśnie te słowa dominują nad wszelkim zaangażowaniem ucznia. Dopiero gdy Jezus odwróciwszy się ujrzał, że oni idą za Nim, rzekł do nich: „Czego szukacie?” Oni – jak relacjonuje św. Jan – powiedzieli do Niego: „Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?” Odpowiedział im: „Chodźcie, a zobaczycie”. Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka, i tego dnia pozostali u Niego (por. J 1, 35-42). Powołanie wiąże się więc z kilkoma konkretnymi etapami: szukaniem Jezusa, pójściem za Nim oraz pozostaniem z Nim¹⁴. Najważniejsza jest jednak inicjatywa Chrystusa.

Potwierdzeniem prymatu tej inicjatywy nad osobistym pragnieniem przystąpienia do Jego szkoły jest scena z publicznej działalności, która opisuje pragnienie pewnego ucznionego wyrażone w słowach: „Nauczycielu, pójdę za Tobą, dokądkolwiek się udasz” (Mt 8, 19). Jezus nie przyjmuje tej deklaracji z entuzjazmem, a Ewangelie nie zawierają żadnej wzmianki o jego później-

o Powołania 2006 *Powołanie w tajemnicy Kościoła*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale_pl.html (19. 04. 2010).

¹⁰ Por. J. M. L o z a n o. *Discipleship: Towards an Understanding of Religious Life*. Chicago 1983 s. 5; J. J. V i n c e n t. *Disciple and Lord. The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*. Sheffield 1976 s. 32; R. S t r u n k. *Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation*. München 1981 s. 28.

¹¹ Por. Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*. Watykan 1992 nr 34.

¹² Por. F. M i c k i e w i c z. *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie – formacja – postannictwo*. Ząbki 2008 s. 18; H. S ł a w i ń s k i. *Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego według synoptyków*. „Studia Włocławskie” 2:1999 s. 253; W. B r a c h t. *Jüngerschaft und Nachfolge*. W: *Kirche im Werden*. Red. J. Hainz. München–Paderborn 1976 s. 143-165; U. F e e s e r - L i c h t e r f e l d. *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension*. Münster 2005 s. 241.

¹³ Por. M i c k i e w i c z. *Wspólnota uczniów Jezusa* s. 18.

¹⁴ Por. J a n P a w e ł I I. Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* nr 34.

szych losach. Ten fakt zdaje się świadczyć, że stałą zasadą postępowania Jezusa jest Jego autonomiczna decyzja o osobistym wezwaniu człowieka do bycia Jego uczniem¹⁵.

Absolutny prymat inicjatywy Jezusa znajduje potwierdzenie także w tym, że wychodzi On naprzeciw człowiekowi w jego zwyczajnym środowisku. Człowiek zatem nie musi spełniać żadnych warunków wstępnych, by być przez Niego wezwany. Opisy powołania pierwszych uczniów pokazują, że każde miejsce, związane z pracą i codziennymi zajęciami, jest odpowiednie, by skierować zaproszenie. Jezus nie szuka zatem wyjątkowej scenerii w postaci, na przykład środowiska kultu, by wzywać do swojej szkoły¹⁶. Co więcej, dar Boży nie zakłada również wypełnienia przez człowieka jakichkolwiek warunków moralnych: Bóg – jak pisze św. Paweł – „wezwał [nas] świętym powołaniem nie na podstawie naszych czynów, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski” (2 Tm 1, 9). Powołanie do kapłaństwa – pisze Jan Paweł II – jest tajemnicą Bożego wybrania: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał” (J 15, 16). „I nikt sam sobie nie bierze tej godności, lecz tylko ten, kto jest powołany przez Boga jak Aaron” (Hbr 5, 4). „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (Jr 1, 5)¹⁷.

Darmowość łaski kapłaństwa odsłaniają także słowa Jezusa: „Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało; proście więc Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo” (Łk 10, 2). Benedykt XVI podczas swojego spotkania z kapłanami i diakonami stałymi we Fryzynie, analizując te słowa, podkreślał, że oznaczają one, że powołanie nie leży w gestii człowieka, ale wychodzi z Serca Boga. Dlatego powołania kapłańskie nie są dziełem jakiejś dobrze przygotowanej reklamy czy właściwych strategii rekrutacji osób. Powołania nie można też po prostu produkować. Gdyby można było „fabrykować” powołania, można by było tę „produkcję” zwiększyć, zmniejszyć czy przyspieszyć. One jednak muszą pochodzić od Boga¹⁸. Jezus

¹⁵ Por. M i c k i e w i c z. *Wspólnota uczniów Jezusa* s. 19. Ta inicjatywa Jezusa wyraża się niekiedy także „wprasaniem się” w gościnę (por. Mk 2, 14; Łk 19, 5), co wprawdzie było naruszeniem ówczesnych obyczajów towarzyskich, ale dla Niego było momentem zainicjowania wspólnoty i zaproszenia do swojej szkoły.

¹⁶ Por. M i c k i e w i c z. *Wspólnota uczniów Jezusa* s. 21.

¹⁷ Por. *Dar i tajemnica* s. 7-8.

¹⁸ Por. B e n e d y k t XVI. Przemówienie podczas spotkania z kapłanami i diakonami

– jak mówi Benedykt XVI – nie nakazał swoim uczniom, by poszli wzywać następnych ochotników, czy też żeby prowadzili kampanię reklamową mającą na celu pozyskanie nowych zwolenników, lecz wezwał ich, by „prosili” Boga¹⁹. Kierujemy się więc – konstatawał Papież – nie logiką liczb i osiągnięć, ale kategorią daru wymagającego odwzajemnienia”²⁰.

Teksty biblijne – a zwłaszcza Ewangelie – podkreślają więc, że nikt nie czyni sam siebie kapłanem, lecz staje się nim dopiero na mocy Bożego namaszczenia²¹. Kapłaństwo to Boży dar, a zatem nie można się go domagać, niczym należnego prawa²². Nikt nie ma prawa do otrzymania sakramentu święceń. To dar Boga jest podstawą służby kapłańskiej. „Możemy służyć innym – mówi Benedykt XVI – możemy dawać tylko wówczas, jeśli sami również otrzymujemy”²³. Jak każda łaska, sakrament święceń może być przyjęty tylko jako niezаслужony dar²⁴.

To z ewangelicznych tekstów czerpał natchnienie św. Jan Vianney mówiąc o kapłaństwie, że jest „jednym z najcenniejszych darów Bożego miłosierdzia”²⁵. Mówiąc o kapłaństwie także dzisiaj trzeba podkreślać prymat Boga,

stałymi (Fryzynga, 14.09.2006). http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060914_clergy-freising_ge.html (19. 04.2010).

¹⁹ „Co to oznacza? – pyta Papież – Czy to, że duszpasterstwo powołaniowe ma się ograniczać tylko do modlitwy? Oczywiście nie. «Prosić Pana żniwa» oznacza coś głębszego: tylko jeśli się pozostaje w wewnętrznej wspólnoty z Panem żniwa, tylko gdy się prowadzi życie zanurzone w Jego pełnym miłości i współczucia dla ludzi «sercu», można przyciągać dalszych robotników do pracy dla Królestwa Bożego. Tamże.

²⁰ Tamże. Ten temat wzajemnych relacji między modlitwą o powołania oraz rolą świadectwa w budzeniu powołań Papież podejmuje również w swoim Orędziu na 47. Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2010 r.

²¹ Por. B e n e d y k t XVI. Przemówienie do proboszczów Rzymu (18.02.2010). http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20100218_parroci-rom_a_ge.html (19.04.2010).

²² Por. M. P i a c e n z a. Przesłanie do kapłanów świata. Cyt. za: www.radiovaticana.org (5.03.2010).

²³ Por. Przemówienie podczas spotkania z kapłanami i diakonami stałymi (Fryzynga, 14.09.2006).

²⁴ Por. KKK 1578.

²⁵ „[...] jakże kapłan jest wielki! – mówi Święty – Gdyby pojął siebie, umarłby [...] Bóg jest mu posłuszny: wypowiada dwa słowa, a na jego głos Nasz Pan zstępuje z nieba i zawiera się w małej hostii”. Wyjaśniając swym wiernym znaczenie sakramentów mówi: „Gdyby zniesiono sakrament święceń, nie mielibyśmy Pana. Któż Go złożył tam, w tabernakulum? Kapłan. Kto przyjął waszą duszę, gdy po raz pierwszy wkroczyła w życie? Kapłan. Kto ją karmi, by dać siłę na wypełnienie jej pielgrzymki? Kapłan. Któż ją przygotowuje, by pojawiła się przed Bogiem, obmywając ją po raz ostatni we Krwi Jezusa Chrystusa? Kapłan, zawsze kapłan. A jeśli ta dusza umiera ze względu na grzech, kto ją wskrzesi, kto da jej ciszę i pokój? Znów

Jego inicjatywę i Jego działanie. Oczywiście ten dar rodzi jednocześnie zobowiązania. Nie łamie on bowiem wolności człowieka. Ten dar wymaga zgody i współpracy²⁶. Powinien on zostać z troskliwością i wdzięcznością przyjęty najpierw przez samego obdarowanego²⁷, ale także przez wszystkich wierzących²⁸. To zaś jest możliwe wtedy, gdy zarówno obdarowany jak i wszyscy wierzący uznają jego wartość i godność, co z kolei nie jest możliwe bez wniknięcia w tajemnicę kapłaństwa.

II. KAPŁAŃSTWO JAKO TAJEMNICA

Już stwierdzenie, że kapłaństwo jest darem, prowadzi do uznania w nim także tajemnicy. Jest bowiem tajemnicą miłości Boga, dlatego wzywa On tych, a nie innych; dlatego obdarowuje tą łaską tylko niektórych. Dar

kapłan [...] Po Bogu, kapłan jest wszystkim! [...] On sam pojmie się w pełni dopiero w niebie”. Stwierdzenia te, zrodzone z kapłańskiego serca Świętego Proboszcza, mogą się wydawać przesadne. Mimo to ujawnia się w nich niezwykły szacunek, jakim darzył on sakrament kapłaństwa. Zdawał się przytłoczony nieograniczonym poczuciem odpowiedzialności: „Gdybyśmy dobrze zrozumieli czym jest ksiądz na ziemi, umarlibyśmy: nie z przerażenia, lecz z miłości [...] Bez księdza śmierć i męka Naszego Pana nie służyłaby do niczego. To ksiądz kontynuuje na ziemi dzieło zbawienia [...] Na co zdałby się dom pełen złota, gdyby w nim nie było nikogo, kto otworzyłby nam doń drzwi? Ksiądz ma klucze do skarbów niebieskich: to on otwiera bramę: on jest ekonomem dobrego Boga; zarządcą Jego dóbr [...] Zostawicie parafię na dwadzieścia lat bez księdza, zagnieżdżą się w niej bestie [...] Ksiądz nie jest kapłanem dla siebie, jest nim dla was”. Cyt. za: B e n e d y k t XVI. List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego.

²⁶ Por. B e n e d y k t XVI. Przemówienie podczas spotkania z alumnami (Częstochowa, 26.05.2006). http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_benxvi_spe_20060526_jasna-gora_pl.html (19.04.2010).

²⁷ Tamże: „Człowiek obdarzony przez Boga skarbem powołania winien nauczyć się całkowitej identyfikacji ze swą posługą; winien wpatrywać się w Chrystusa, iść za Nim i pozwolić się Mu kształtować. W Jezusie bowiem osoba i misja dążą do zbieżności: całe Jego działanie zbawcze było i jest wyrazem Jego «synowskiego Ja». Uświadomienie sobie godności kapłaństwa powinno rodzić troskę, aby ta godność nie doznała uszczerbku: skarb bowiem został nam dany «w naczyniach glinianych»” (2 Kor 4, 7).

²⁸ Jak wielki to dar, o tym wiedzą ci, którzy przez dziesiątki lat byli pozbawieni kapłana i sakramentów przez niego sprawowanych. Wszyscy, którzy korzystają z kapłaństwa Chrystusowego, powinni wypraszać łaskę powołania, łaskę wytrwania i wzrastania w tym powołaniu. Jest to właściwa troska, poczucie odpowiedzialności za dar, najlepszy wyraz dziękczynienia. Jest to też znak wdzięczności i solidarności z tym szeregiem kapłanów, z których posługi wyrosło nasze życie religijne. Por. T. T y s z k i e w i c z. *Dar i tajemnica*. „Miłujcie się” 2009 nr 3. http://www.milujciesie.org.pl/nr/temat_numeru/dar_i_tajemnica.html (19.04.2010).

kapłaństwa jest tajemnicą i w tym sensie, że uzdalnia on do sprawowania Bożych tajemnic. Sakrament święceń bowiem – jak uczy *Katechizm Kościoła Katolickiego* – jest sakramentem, dzięki któremu posłanie, powierzone przez Chrystusa Apostołom, nadal jest spełniane w Kościele aż do końca czasów²⁹. Można więc najogólniej powiedzieć, że tajemnicą kapłaństwa jest szczególny związek wyświęconego z Chrystusem³⁰. Ten związek jest osadzony w samym fakcie bycia kapłanem na mocy konsekracji – namaszczenia sakramentalnego, i w kapłańskim działaniu, czyli w misji i posłudze. W sposób szczególny wyświęcony kapłan jest sługą Chrystusa obecnego w Kościele jako tajemnicy, komunii i misji. Poprzez uczestnictwo w namaszczeniu oraz w misji Chrystusa może on kontynuować w Kościele Jego zbawczą działalność: Jego ofiarę, Jego słowo, Jego modlitwę. Kapłan jest sługą Kościoła-tajemnicy, ponieważ dokonuje kościelnych i sakramentalnych znaków obecności Chrystusa zmartwychwstałego³¹.

Już samo włączanie do kapłaństwa, dokonujące się na mocy obrzędu nazywanego *ordinatio*, który stanowi akt religijny i liturgiczny, podkreśla, że jest ono czymś więcej niż zwykłym *wybraniem*, *wyznaczeniem*, *delegacją* lub *ustanowieniem* przez wspólnotę³². Ten akt sakramentalny udziela daru Ducha Świętego pozwalającego wykonywać „świętą władzę” (*sacra potestas*), która może pochodzić jedynie od samego Chrystusa, przez Jego Kościół. Świecenia określa się także jako *consecratio*. Są one bowiem pewnym wyłączeniem i przyjęciem przez samego Chrystusa w służbę Kościołowi³³.

Jan Paweł II twierdzi, że tajemnica kapłaństwa zawiera się w dwóch zdaniach wypowiedzianych przez Jezusa: pierwsze to pozdrowienie: „Pokój wam!” i zarazem posłanie: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i ja was posyłam” (J 20, 21); drugie zaś to stwierdzenie: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał” (Mt 10, 40)³⁴. To one – zdaniem Papieża

²⁹ Nr 1536.

³⁰ Por. J a n P a w e ł II. Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* nr 16.

³¹ Por. tamże.

³² Por. KKK 1538.

³³ Por. KKK 1538. Por. także: B e n e d y k t XVI. Przemówienie podczas spotkania z kapłanami i diakonami stałymi (Fryzyna, 14.09.2006): „Dzięki sakramentalnemu namaszczeniu otrzymanemu podczas święceń, kapłan cały należy do Chrystusa i został przyjęty w Jego całkowite oddanie się „ciału” – Kościołowi. To ontologiczne ujęcie urzędu kapłańskiego, sięgające najgłębszej istoty osoby zainteresowanej, stwarza w niej warunki do radykalizmu tej posługi, która nie byłaby do pomyślenia w otoczeniu świeckim”.

³⁴ Por. Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej (6.03.2003). http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/kaplani_06032003.html

– wyrażają prawdę i tożsamość kapłaństwa, które wynika z tego, że zostało ustanowione przez samego Chrystusa i polega na uobecnianiu Jego Osoby i kontynuowaniu misji powierzonej Mu przez Ojca. Aby wniknąć w głębię tego misterium, Papież przytacza też dwa inne stwierdzenia Jezusa. Pierwsze dotyczy Jego samego: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego” (J 5, 19). Drugie odnosi się do nas: „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). To wypowiedziane dwukrotnie „nic” – mówi Papież – odsyła nas do Chrystusa, a Chrystusa do Ojca. Jest znakiem całkowitego uzależnienia, konieczności zaparcia się samego siebie. Jednocześnie jednak jest ono znakiem wielkości daru, który otrzymaliśmy. Albowiem zjednoczeni z Chrystusem i z Ojcem na mocy sakramentu święceń, możemy działać naprawdę „in persona Christi”³⁵.

To właśnie wyrażenie, że kapłan działa *in persona Christi*, jest kluczem do zrozumienia tajemnicy kapłaństwa. Stwierdzenie to podkreśla szczególnie związek kapłana z Chrystusem. Wyraża ono prawdę, że „w służbie [...] kapłana jest obecny w swoim Kościele sam Chrystus jako Głowa swojego Ciała, jako Pasterz swojej trzody, Arcykapłan odkupieńczej ofiary, Nauczyciel Prawdy”³⁶. Wyrażenie *in persona Christi* znaczy więcej niż „w imieniu” czy „w zastępstwie” Chrystusa. *In persona*, to znaczy w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem³⁷. „Przez pełniących posługę święceń we wspólnocie wierzących staje się więc widzialna obecność Chrystusa jako Głowy Kościoła. Według nauczania św. Ignacego Antiocheńskiego, kapłan jest „figurą Ojca” (*typos tou Patros*), jakby żywym obrazem Boga Ojca”³⁸. Ma ucieleśniać obecność Chrystusa³⁹.

(19.04.2010).

³⁵ Por. J a n P a w e ł II. *Dar i tajemnica* s. 74. Por. t e n ż e. Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej (6.03.2003). http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/kaplani_06032003.html (19.04.2010).

³⁶ „[...] kapłan na mocy sakramentu święceń działa „w osobie Chrystusa-Głowy” (*in persona Christi Capitis*). To, czego Chrystus dokonał na ołtarzu Krzyża i co wcześniej ustanowił w Wieczerniku jako sakrament, kapłan ponawia mocą Ducha Świętego. Jest więc – jak uczy Katechizm – jeden i ten sam Kapłan, Chrystus Jezus, którego najświętszą Osobę zastępuje kapłan. Ten ostatni bowiem dzięki konsekracji kapłańskiej upodabnia się do Najwyższego Kapłana i posiada władzę działania mocą i w osobie samego Chrystusa (*virtute ac persona ipsius Christi*). Chrystus jest źródłem wszelkiego kapłaństwa: kapłan Starego Prawa był figurą Chrystusa, a kapłan Nowego Prawa działa mocą i w imieniu samego Chrystusa” (KKK 1548).

³⁷ Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*. Watykan 2003 nr 29.

³⁸ KKK 1549.

³⁹ Por. B e n e d y k t XVI. *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego*.

O tej tajemniczej więzi kapłana z Chrystusem mówił Benedykt XVI do kapłanów w archikatedrze warszawskiej: „Wierzcie w moc waszego kapłaństwa! Na mocy przyjętego sakramentu otrzymaliście wszystko to, czym jesteście. Gdy wypowiedacie słowo «ja» czy «moje» («*Ja ci odpuszczam... To jest bowiem ciało moje...*»), czynicie to nie w swoim imieniu, ale w imieniu Chrystusa (*in persona Christi*), który zaprzagnął posłużyć się waszymi ustami i rękami, waszą ofiarnością i talentem”⁴⁰. Sakrament święceń, dzięki specjalnej łasce Ducha Świętego, upodabnia więc przyjmującego do Chrystusa, czyniąc go narzędziem Chrystusa dla Jego Kościoła. Święcenia uzdalniają, by kapłan mógł działać jako przedstawiciel Chrystusa, Głowy Kościoła, w Jego potrójnej funkcji kapłana, proroka i króla⁴¹. Papież Benedykt XVI, mówiąc o tym szczególnym związku kapłana z Chrystusem posługuje się chrzcielnym obrazem wymiany szat: „Tak jak w chrzcie dokonuje się «wymiana szat», wymiana losów, nowa komunია egzystencjalna z Chrystusem, tak też i w kapłaństwie dochodzi do wymiany: w sprawowaniu sakramentów kapłan działa i przemawia *in persona Christi*. W świętych tajemnicach nie reprezentuje on samego siebie i nie mówi wyrażając siebie, ale mówi za Innego – za Chrystusa⁴². Tajemnica kapłaństwa zasadza się więc ostatecznie na działaniu *in persona Christi*, do którego sakrament ten uzdalnia. To działanie ujawnia się w sprawowaniu sakramentów, zwłaszcza Eucharystii⁴³, w głoszeniu Słowa Bożego⁴⁴, w modlitwie⁴⁵.

⁴⁰ Cyt. za: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060525_poland-clergy_pl.html (19.04.2010). W dalszym ciągu tego przemówienia Papież przypominał kapłanom: „Poprzez liturgiczny znak nałożenia rąk w obrzędzie święceń Chrystus wziął was w swoją szczególną opiekę. Jesteście ukryci w Jego dłoniach i w Jego Sercu. Zanurcie się w Jego miłość i oddajcie Mu waszą!”.

⁴¹ Por. KKK 1581.

⁴² Por. Homilia podczas Mszy św. Krzyżma (5.04.2007). http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070405_messa-crismale_ge.html (19.04.2010).

⁴³ W tradycji Kościoła temat kapłaństwa jako tajemnicy pojawiał się zawsze w związku z wyjaśnieniami – często symbolicznymi – tajemnicy Eucharystii. Przykładem mogą być chociażby słynne Homilie mistagogiczne Teodora z Mopsuestii. „Chrystus chcąc pozostawać z nami, pod postaciami Chleba i Wina, ustanowił Sakrament Kapłaństwa, aby nie brakowało szafarzy tego daru, ale także i tych, którzy głosząc Ewangelię będą przygotowywali kolejne pokolenia ludzi do zrozumienia i przyjęcia tego daru. Ponieważ – pisze Teodor z Mopsuestii – Pan nasz sam siebie ofiarowuje w ofierze i ponieważ stał się dla nas Arcykapłanem ten, który stoi obecnie koło ołtarza (czyli biskup) jest obrazem Arcykapłana. To nie jest bowiem jego własna ofiara, którą składa, podobnie jak on nie jest w sposób właściwy Arcykapłanem. Liturgia tej niewysłowionej ofiary, wypełniona przez symbole, przedstawia przez znaki rzeczywistość niebiańską. [...] Ta liturgia pomaga nam utwierdzić naszą wiarę w tę rzeczywistość,

Oczywiście, można przywoływać wiele obrazów ewangelicznych, które wyrażają tę tajemnicę⁴⁶. Wszystkie one jednak podkreślają, że chrześcijanin przez święcenia kapłańskie staje się w szczególny sposób przyjacielem Chrystusa. Tajemnica kapłaństwa wiąże się więc ściśle z funkcją znaku, jaką pełni kapłan. Efreem Syryjczyk mówi: „Kapłan wybrany do sprawowania tej ofiary, przedstawia w tej chwili naszego Pana. On bowiem służył jako pośrednik między nami a swoim Ojcem, a kapłan w ten sposób realizuje swoje pośrednictwo”⁴⁷. Tę funkcję znaku kapłan pełni we wszystkich sakramentach dzięki mocy Ducha Świętego, którą otrzymał przez włożenie rąk.

Ponieważ kapłaństwo znajduje swoje źródło i swój korzeń w Chrystusie, jest ono ze swej natury w Kościele i dla Kościoła, co stanowi istotną część jego tajemnicy. Relacja z Chrystusem – podkreśla Benedykt XVI – jest bardzo konkretna i eklezjalna, a nie tylko wewnętrzna, subiektywna i prywatna.

która jest nam przedstawiona w postaci znaków, a która prowadzi do dóbr przyszłych. Ten sakrament Eucharystii jest obrazem niewysłowionego planu Bożego, zrealizowanego przez Chrystusa naszego Pana i przez niego dostrzegamy wydarzenia przeszłe. Tak więc na widok kapłana przedstawiamy sobie w sercu naszym Chrystusa, który nas zbawia i który daje nam życie wieczne przez tę ofiarę”. Cyt. za: M. S t a r o w i e y s k i. *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach. Mistyczne znaki*. www.radiovaticana.org (16.02.2010).

⁴⁴ Działanie kapłana *in persona Christi* dotyczy także funkcji nauczania. Dlatego św. Augustyn charakteryzując kapłana często używa w odniesieniu do niego określenia „vox Verbi” (por. Serm. 46, 30-32), „praedicator Verbi” (por. Serm. 71, 13/22), także „Verbi prozator” (por. En. in ps. 134, 1; Serm. 23, 1 i inne). Rozwija te rozważania w swoich medytacjach nad osobą św. Jana Chrzciciela (por. Serm. 288; 293, 3; Serm. Dolbeau 3 i inne.). Jako zwiastun Jezusa Jan określa siebie jako prosty „głos”, który został posłany, aby głosić Chrystusa, Słowo. Por. B e n e d y k t XVI. Przemówienie podczas spotkania z kapłanami i diakonami stałymi (Fryzynga, 14.09.2006).

⁴⁵ Tajemnica kapłaństwa jest związana nie tylko ze sprawowaniem liturgii i głoszeniem Słowa, ale także – jak to określa Benedykt XVI – z zanoszeniem w modlitwie do Boga braków tego świata i „cierpień duszpasterskich. Tak – mówi Papież – stają się oni podobni do Chrystusa, który także „z głośnym wołaniem i płaczem zanosił gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości”. Por. Przemówienie do proboszczów Rzymu (18.02.2010).

⁴⁶ Ewangelicznym obrazem tego związku jest np. „towarzystwo Jezusowi” i podjęcie Jego misji. „Ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki” (Mk 3, 14). Być z Nim i być posłanym – jak mówi Benedykt XVI – to sprawy nierozdzielne. Jednocześnie Papież podkreśla, że jedynie ten, kto jest z Chrystusem, poznaje Go, może Go głosić, może mówić o Nim prawdziwie i autentycznie. Ten, na kogo Chrystus spojrział z miłością, czuje wewnętrzny nakaz, aby Go komunikować innym. Święcenia kapłańskie włączają we wspólnotę przyjaciół Jezusa, powołanych, aby być z Nim i głosić Jego orędzie. Por. Przemówienie podczas spotkania z kapłanami i diakonami stałymi (Fryzynga, 14.09.2006).

⁴⁷ Cyt. za: M. S t a r o w i e y s k i. *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach. Duch Święty sprawuje ofiarę przez ręce kapłana*. www.radiovaticana.org (9.02.2010).

Kapłaństwo służebne „jest ze swej strony związane nieodłącznie z ciałem Chrystusa w jego dwojakim i nierozdzielnym wymiarze: Eucharystii i Kościoła, ciała eucharystycznego i ciała kościelnego. Dlatego nasza posługa jest *amoris officium* [...]. W tajemnicy Eucharystii Chrystus daje się zawsze na nowo, i właśnie w Eucharystii uczymy się miłości Chrystusa, a zatem miłości do Kościoła. Kapłańskie bycie z Chrystusem i bycie dla innych ma – według Benedykta XVI – głęboki wymiar eucharystyczny i eklezjalny⁴⁸.

Tajemnicą kapłaństwa jest więc to, że włącza ono w cierpienia i radości człowieczeństwa, które stały się udziałem Chrystusa – Najwyższego Kapłana⁴⁹. Kapłani są zanurzeni w cierpienie tego świata i mają z pomocą i bliskością Chrystusa starać się przekształcać je i nieść ku Bogu⁵⁰. Słowem, misją kapłanów jest spotkanie boskości i świata⁵¹.

III. DAR I TAJEMNICA KAPŁAŃSTWA ŹRÓDŁEM GODNOŚCI KAPŁANA ORAZ ŹRÓDŁEM OBOWIĄZKÓW MORALNYCH. ROZDARCIE POMIĘDZY GODNOŚCIĄ SAKRAMENTU A NIEGODNOŚCIĄ KAPŁANÓW I ICH LUDZKĄ SŁABOŚCIĄ

Kapłaństwo jako dar i tajemnica są podstawą wyjątkowej godności tego, kto przyjmuje ten dar. Już najstarsze teksty chrześcijańskie mówią o wielkiej godności kapłaństwa. Ta godność wynika przede wszystkim z nadania Boga. Św. Jan Chryzostom w swoim *Dialogu o kapłaństwie* pisze: „Tej bowiem godności nie ustanowił człowiek, ani anioł, ani archanioł, ani żadna inna stworzona siła, lecz sam Pocieszyciel, i tych, co pozostają w ciele skłonił do podjęcia anielskiej posługi. Dlatego – jak mówi – kapłaństwo choć jest sprawowane na ziemi, należy jednak do rzeczy niebieskich”⁵².

Źródłem kapłańskiej godności są także czynności, do których jest on zobowiązany. Jan Chryzostom pisze: „Gdy bowiem widzisz Pana ofiarowanego i złożonego na ołtarzu, i kapłana stojącego, pochylonego nad ofiarą i modlą-

⁴⁸ Por. Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej (13.05.2005). http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/duchowieństwo_rzm0_13052005.html (19.04.2010).

⁴⁹ Por. B e n e d y k t XVI. Przemówienie do proboszczów Rzymu (18.02.2010).

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Cyt. za: M. S t a r o w i e y s k i. *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach. Wielkość kapłaństwa*. www.radiovaticana.org (19.01.2010).

cego się, i wszystkich naznaczonych czerwienią droгоценnej krwi, czy sądzisz że jesteś jeszcze z ludźmi i na ziemi pozostajesz? Czy wierzysz, że dostałeś się do nieba i, odrzuciwszy z duszy wszelką myśl cielesną, samą duszą i czystym umysłem patrzysz na rzeczy niebiańskie? O cudzie, o Boża względem człowieka miłości! Ten, co z Ojcem siedzi w górze, w tej chwili trzymany jest w rękach wszystkich, i daje się obejmować i przyjmować tym, którzy chcą. A czynią to wszyscy oczyma wiary”. W związku z tym mówi św. Jan: „Kto rozważy tak wielką rzecz, że człowiek, obleczony w ciało i krew, może zbliżyć się do świętej i czystej Istoty, ten zobaczy dobrze, jak wielkim zaszczytem obdarzyła kapłanów łaska Ducha. Przez nich bowiem to wszystko się spełnia, również inne rzeczy, których wcale nie można uważać za mniejsze, gdy się weźmie pod uwagę godność kapłanów i nasze zbawienie. Ci, co zamieszkują ziemię i na niej pędzą życie, zostali posłani, by szafować niebieskimi skarbami, i otrzymali moc, jakiej nie dał Bóg aniołom ani archaniołom. Nie do nich bowiem powiedziano: *Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie*. Władcy ziemscy mają moc wiązania, ale ciała tylko, natomiast te więzy dotyczą samej duszy i przebijają niebiosą. Co czynią kapłani na ziemi, to Bóg zatwierdza w niebie – za wyrokiem sług idzie Pan. Jak do nieba przeniesieni, z ludzkiej natury wyzuci i wolni od naszych słabości otrzymali oni tak wielką godność. Gdyby król użyczył komu z poddanych takiej mocy, że mógłby według upodobnia każdego wtrącić do więzienia i znów wypuszczać, uważano by go za wielkiego i podziwiano by go; a ten, który o tyle większą godność otrzymał od Boga, o ile niebo jest cenniejsze od ziemi, a dusza od ciała, tak małą – zdaniem niektórych otrzymał władzę, że niejednen z zaszczyconych zdaje się gardzić darem. Co za szaleństwo! Szaleństwem bowiem wyraźnym jest lekceważenie tak wielkiej władzy, bez której nie osiągniemy zbawienia i dóbr doczesnych”⁵³.

Szczególne godność kapłaństwa jest jednocześnie związana z pewnymi obowiązkami, jakie zaciąga obdarowany tą godnością. Godność prezbiteratu najpierw powinna – jak to określa abp Piacenza w swoim przesłaniu do kapłanów świata na Rok Kapłański – przeświecać przez życie kapłanów⁵⁴. Ma być widoczna w ich świętości, w człowieczeństwie otwartym na innych, pełnym pokory i miłości pasterskiej, w jasnej wierności Ewangelii i nauczaniu Kościoła, w umiarkowaniu i godnym sprawowaniu liturgii, w stroju du-

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Cyt. za: www.radiovaticana.org (5.03.2010).

chownym. Wszystko u kapłana powinno przypominać jemu samemu i światu, że stał się on adresatem niezasłużonego i bezcennego daru, który czyni zeń skuteczną obecność Absolutu w świecie dla zbawienia ludzi⁵⁵.

Bardzo ważne jest – przypomina Benedykt XVI – aby otrzymany przez święcenia ontologiczny stosunek do Chrystusa pozostał w świadomości, a tym samym i w działaniu, że wszystko, co czynię, czynię we wspólnocie z Nim. Ta wieloraka i pozornie pełna sprzeczności moja działalność łączy się na płaszczyźnie podstawowej motywacji, że to wszystko jest byciem razem z Chrystusem, działaniem jako narzędzie we wspólnocie z Nim⁵⁶. W archikatedrze warszawskiej Papież przypomniał ewangeliczną scenę, w której Piotr odkrywa swoją radykalną ograniczoność, odkrywa dystans, jaki jest między

⁵⁵ Katechizm przytacza świadectwa świętych, którzy wobec wielkości łaski i misji kapłańskiej odczuwali nagłą wezwanie do nawrócenia, by całym swoim życiem odpowiedzieć Temu, którego sługami ustanowił ich sakrament. I tak św. Grzegorz z Nazjanzu jako młody kapłan woła: „Trzeba zacząć od oczyszczenia siebie, zanim będzie się oczyszczało innych; trzeba osiąść naukę, by móc uczyć; trzeba stać się światłem, by oświecać, samemu zbliżyć się do Boga, by innych do Niego przybliżać, być uświęconym, by uświęcać, prowadzić za rękę i radzić rozumnie. Wiem, czyimi jesteśmy sługami, w jakim stanie się znajdujemy i kim jest Ten, do kogo zmierzamy. Znam wielkość Boga i słabość człowieka, ale także jego moc. [Kim więc jest kapłan? Jest] obrońcą prawdy, wznosi się z aniołami, wielbi z archaniołami, składa na ołtarzu dary ofiarne, uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa, odnawia stworzenie, przywraca w nim obraz Boży, przysposabia je do świata wyższego i, co najważniejsze: *jest przebóstwiany i przebóstwia*. Święty Probuszcz z Ars mówi zaś: „Kapłan prowadzi dalej dzieło odkupienia na ziemi [...] Gdyby dobrze zrozumiało się, kim jest kapłan na ziemi, można by umrzeć, nie z przerażenia, lecz z miłości [...] Kapłaństwo – to miłość Serca Jezusowego”. KKK 1589. Św. Jan Chryzostom napomina: „[...] kapłan powinien być tak czysty, jak gdyby znajdował się w niebie wśród tych Potęg”. *Dialog o kapłaństwie*. Cyt za: M. S t a r o w i e y s k i. *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach. Wielkość kapłaństwa*. www.radiovaticana.org (19.01.2010). Św. Efreem Syryjczyk wzywa: „O kapłanie, zrozum, dokąd doszedłeś dzięki twojemu kapłaństwu. Lękaj się Pana i czcij kapłaństwo jak należy! Rozważ to, że zostałeś wyniesiony ponad cherubiny i serafiny! Bądź cały przeniknięty nadprzyrodzonością, jak tobie przystoi. Zostałeś wezwany do tego, aby rządzić skarbami twojego Pana. Bądź bez skazy i zmazy, jak tobie nakazano”. „Obecności Chrystusa w pełniącym posługę święceń nie należy rozumieć w taki sposób, jakby był on zabezpieczony przed wszelkimi ludzkimi słabościami, takimi jak chęć panowania, błąd, a nawet grzech. Moc Ducha Świętego nie gwarantuje w taki sam sposób wszystkich czynów pełniących posługę święceń. Podczas gdy gwarancja ta jest dana w aktach sakramentalnych, tak że nawet grzeszność pełniącego posługę święceń nie może stanowić przeszkody dla owocu łaski, to jednak istnieje wiele innych czynów, na których pozostają ślady jego ludzkich cech, nie zawsze będących znakiem wierności Ewangelii, a przez to mogących szkodzić apostołskiej płodności Kościoła”. Cyt za: M. S t a r o w i e y s k i. *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach. Duch Święty sprawuje ofiarę przez ręce kapłana*. www.radiovaticana.org (9.02.2010).

⁵⁶ Por. B e n e d y k t XVI. Przemówienie podczas spotkania z kapłanami i diakonami stałymi (Fryzynga, 14.09.2006).

wszechmocą i świętością Chrystusa a jego niemocą i grzesznością. W związku z tym Benedykt XVI mówi: „Wielkość Chrystusowego kapłaństwa może przerażać. Jak św. Piotr możemy wołać: «Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny» (Łk 5, 8), bo z trudem przychodzi nam uwierzyć, że to właśnie nas Chrystus powołał. Czy nie mógł On wybrać kogoś innego, bardziej zdolnego, bardziej świętego? A właśnie na każdego z nas padło pełne miłości spojrzenie Jezusa, i temu Jego spojrzeniu trzeba zaufać”⁵⁷. Wielka godność kapłaństwa i waga zadań, jakie stają przed kapłanem, wymagają ciągłej troski o więź z Chrystusem i o właściwy styl życia. Ponieważ jednak głównym działającym w posłudze kapłana jest sam Chrystus, skuteczność tej działalności nie zależy od osobistej świętości kapłana⁵⁸. Ponieważ przez pełniącego posługę święceń działa i zbawia sam Chrystus, niegodność kapłana nie jest przeszkodą dla działania Chrystusa⁵⁹.

Obdarowanie godnością kapłańską zobowiązuje nie tylko tego, kto tę godność otrzymuje, ale też wszystkich, ku którym jego posługa jest skierowana. Dar kapłaństwa bowiem zostaje udzielony najpierw konkretnej osobie, ale należy pamiętać, że to obdarowanie dokonuje się zawsze ze względu na całą wspólnotę. Stąd i we wspólnocie rodzi on pewne zobowiązania, które właściwie sprowadzają się do pełnego wdzięczności przyjęcia tego daru. Jan Chryzostom pisze: „Nikt nie może wejść do królestwa niebieskiego, jeśli się nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, i życia wiecznego będzie pozbawiony ten, kto nie spożywa Ciała Pana naszego i nie pije Krwi Jego. A przecież to wszystko dzieje się nie inaczej, jak przez ręce kapłana. Jak więc kto bez nich uniknie ognia piekielnego, jak zdobędzie przygotowane wieńce? Kapłanom powierzono duchowe rodzenie i odnowienie przez chrzest. Przez nich oblekamy się w Chrystusa, zostajemy pogrzebani z Synem Bożym i stajemy się

⁵⁷ Cyt. za: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060525_poland-clergy_pl.html (19.04.2010).

⁵⁸ *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, red. ks. M. Starowieyski, Kraków 1997 s. 223 n. Efrem Syryjczyk mówi: „To wszystko spełnia Duch Święty przez ręce kapłana, nawet jeśli ten byłby całkowicie pogrążony w grzechach. I jakkolwiek funkcję ma wypełnić kapłan, wypełni ją, choćby był w grzechach. Ci, którzy nie mają święceń, nie mogą tych funkcji sprawować, choćby byli ludźmi najsprawiedliwszymi [...] Ten, który jest cierpliwy znosi tu, na ziemi, grzechy kapłana grzesznika i sprawia przez jego ręce chwalebne tajemnice niewypowiedziane”. Jednakże w dalszej części tenże autor mówi surowo: „Słuchaj, kapłanie, który nie wypełniłeś tego, co jest zgodne z twoją godnością: drżij i lękaj się męki piekła. Twoja kara będzie o wiele surowsza od wszystkich kar, bo nie stałeś się we właściwy sposób sługą święceń, które tobie zostały dane”. Cyt. za: M. S t a r o w i e y s k i. *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach. Duch Święty sprawuje ofiarę przez ręce kapłana*. www.radiovaticana.org (9.02. 2010).

⁵⁹ Por. KKK 1584.

członkami owej świętej Głowy. Dlatego kapłanów należy nie tylko poważać więcej niż władców i królów, ale także czcić bardziej niż rodziców. Oni bowiem zrodzili nas z krwi i woli ciała, kapłani zaś są sprawcami naszego Bożego życia, owego szczęśliwego odrodzenia, wolności prawdziwej i synostwa przez łaskę. Kapłani żydowscy mogli oczyszczać ciało z trądu, a właściwie nie oczyszczają, lecz tylko stwierdzać oczyszczenie – a wiesz, jak wtedy ubiegano się o godność kapłańską; nasi zaś kapłani otrzymali moc nie stwierdzenia oczyszczenia, lecz zupełnego usuwania – nie trądu ciała, ale nieczystości duszy. Kto więc nimi gardzi, zasługuje na karę bardziej niż Datan i jego towarzysze, bo choć ci przywłaszczyli sobie nienależną władzę, to jednak cenili ją wysoko, jak to widać z wielkiego o nią starania”⁶⁰.

Mówiąc o kapłaństwie jako darze i tajemnicy, nie sposób nie uwzględnić współczesnej mentalności. Współczesna kultura bowiem obciążona jest pewnymi cechami, które utrudniają odczytanie istoty kapłaństwa. Jak mówił kard. Franc Rodé, Prefekt Kongregacji do Spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, w czasie Kongresu o zakonach, jaki odbył się w Neapolu 6 lutego 2010 r.: „Wyschły źródła, które przez wieki ożywiały życie konsekrowane i misyjne w Kościele. Zsekularyzowana kultura przeniknęła również do umysłów i serc niektórych osób konsekrowanych. Pomyślono ją z otwarciem na nowoczesność i ze zbliżeniem do współczesnego świata, ze wszystkimi tego konsekwencjami, takimi jak: naśladowanie bez wyrzeczenia, modlitwa bez spotkania, braterstwo bez wspólnoty, posłuszeństwo bez zaufania, miłość bez transcendencji”⁶¹. Nasza epoka obfituje w eksperymenty, ale brakuje jej solidnych i przekonujących wizji, czego konsekwencją jest katastrofalny kryzys powołań.

Rozumienie kapłaństwa jako daru i tajemnicy musi się więc zderzyć dzisiaj ze świecką mentalnością i porzucaniem tradycyjnych praktyk oraz z kwestionowaniem autorytetu kapłańskiego. Te obciążenia sprawiają, że problemy z odczytaniem wartości kapłaństwa mają także same osoby przyjmujące święcenia. Zatrącenie wizji kapłaństwa jako daru i tajemnicy sprawiło, że sami kapłani stali się ludźmi bez entuzjazmu, osobami zmęczonymi, zrozpaczonymi i sfrustrowanymi, którzy w skrajnych przypadkach opuszczają wspólnoty, sami nie bardzo wiedząc dlaczego⁶².

⁶⁰ *Dialog o kapłaństwie*. Cyt za: M. S t a r o w i e y s k i. *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach. Wielkość kapłaństwa*. www.radiovaticana.org (19.01.2010).

⁶¹ Cyt. za: www.radiovaticana.org (6.02.2010).

⁶² Por. tamże.

Cechą dzisiejszych czasów jest przedkładanie kapłańskiego *ago* nad *esse* (działania nad byciem). W tym kontekście potrzebne jest ponowne przemyślenie istoty kapłaństwa pod kątem owego *esse*. Kapłani bowiem nie są ważni z powodu tego, co czynią, ale ze względu na to kim są⁶³. Mówienie o kapłaństwie jako darze i tajemnicy jest ostatecznie obroną prymatu łaski w powołaniu kapłańskim. Temu ma służyć między innymi trwający Rok Kapłański. Wydaje się ponadto, że dzisiaj zbyt często próbuje się opisać kapłaństwo bez Chrystusa. Tymczasem nie da się zrozumieć kapłaństwa bez Chrystusa; kapłaństwo bez Chrystusa nie istnieje. Jeśli kapłaństwo jest Jego darem i zarazem tajemnicą, to najbardziej właściwą postawą wobec niego jest nie tyle postawa zrozumienia, ile zdumienia i dziękczynienia.

WYBRANA LITERATURA

- J a n XXIII: Encyklika *Sacerdotii nostri primordia* (1.08.1959).
J a n P a w e ł II: Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003).
J a n P a w e ł II: Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25.03.1992).
J a n P a w e ł II: Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej (6.03.2003).
J a n P a w e ł II: Homilia podczas Mszy św. Krzyżma (8.04.2004).
J a n P a w e ł II: Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich. Kraków: Wydawnictwo WAM 1996.
B e n e d y k t XVI: Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2006 Powołanie w tajemnicy Kościoła.
B e n e d y k t XVI: Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2010 Świadectwo wzbudza powołania.
B e n e d y k t XVI: Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej (13.05.2005).
B e n e d y k t XVI: Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze warszawskiej (25.05.2006).
B e n e d y k t XVI: Przemówienie podczas spotkania z alumnami (Częstochowa, 26.05.2006).
B e n e d y k t XVI: Przemówienie podczas spotkania z kapłanami i diakonami stałymi (Fryzynga, 14.09.2006).
B e n e d y k t XVI: Homilia podczas Mszy św. Krzyżma (5.04.2007).
B e n e d y k t XVI: List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy *Dies natalis* św. Proboszcza z Ars (16.06.2009).

⁶³ Por. C. H u m m e s. *List Prefekta Kongregacji ds. Duchowieństwa na Rok Kapłański*. Cyt. za: http://www.kuria.lublin.pl/www/List_Prefekta_Kongregacji_ds._Duchowienstwa_na_Rok_Kaplanski (19.04.2010).

- B e n e d y k t XVI: Przemówienie do proboszczów Rzymu (18.02.2010).
 Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 1994.
- C o r d e s P. J.: Dlaczego kapłan? Poszukiwanie odpowiedzi z Benedyktem XVI. Tł. R. Zajączkowski. Kielce: Jedność 2009.
- P i a c e n z a M.: Przesłanie do kapłanów świata na Rok Kapłański. Cyt. za: www.radiovaticana.org (5.03.2010).
- B r a c h t W.: Jüngerschaft und Nachfolge. W: Kirche im Werden. Red. J. Hainz. München-Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1976 s. 143-165.
- F e e s e r - L i c h t e r f e l d U.: Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension. Münster: LIT Verlag 2005.
- L a n g k a m m e r H.: Biblia o kapłaństwie i kapłanach. Tarnów: Biblos 2009.
- L o z a n o J. M.: Discipleship: Towards an Understanding of Religious Life. Chicago: Claret Center for Resources in Spirituality 1983.
- M i c k i e w i c z F.: Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie – formacja – posłannictwo. Ząbki: Apostolicum 2008.
- S ł a w i ń s k i H.: Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego według synoptyków. „Studia Włocławskie” 2:1999 s. 253-265.
- S t a r o w i e y s k i M.: Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach. Kraków: Petrus 2010.
- S t r u n k R.: Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation. München: Chr. Kaiser Verlag 1981.
- V i n c e n t J. J.: Disciple and Lord. The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels. Sheffield: Academy Press 1976.

PRIESTHOOD – A GIFT AND A MYSTERY

S u m m a r y

The Year for Priests concluded on 11 June 2010 was a special opportunity for the Church to reflect on priesthood in the changing situation. Contemporary attempts made by priests to give priority to *ago* over *esse* (acting over being) urgently require thinking over the essence of priesthood again with respect to that *esse*; and in this task defining it as a gift and mystery may be helpful. Such a definition of priesthood is not a new thing, but also today it may be considered a topical key for understanding its essence. The Holy Scriptures and the Tradition of the Church emphasize that the gift of God is the source of priesthood and its nature. The gift is presented to the very person who is ordained, but also to the Church, or even to the whole mankind. The statement saying that priesthood is a gift also leads to recognizing a mystery in it. It is the mystery of God's love why He summons only some people, and not others; why He grants his grace only to some people. The gift of priesthood is a mystery also in the sense that it makes one able to celebrate God's mysteries. The particular connection between the ordained person and Christ is a mystery, which is expressed in the statement that a priest acts *in persona Christi*. If priesthood is God's gift and at the same time a mystery of God's choice, one may not demand it as if it were his due right. Nobody possesses the right to receive the sacrament of Holy Orders. It is God's gift that is the foundation of priest's service and of this exceptional dignity of the one who accepts the gift. At the same time the gift gives rise to obligations on the part of the one who is presented with this dignity, but also

on the part of all those to whom the service is directed. It requires agreement and cooperation from the one who receives the gift. The duties of the community are reduced to accepting the gift with gratitude. Talking about priesthood as of a gift and a mystery is ultimately a defense of the primacy of grace in the priestly vocation. It also agrees with the whole vision of moral life based on a gift and demanding a free answer from a man.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: kapłaństwo, sakramentologia moralna.

Key words: priesthood, moral sacramentology.

JOSEF SPINDELBÖCK

THE CATHOLIC CHURCH
AND THE SANCTITY OF HUMAN LIFE*

For us Christians the protection of life as such, i.e. in the first place of human persons, but also of the life of animals and plants, is an important concern. The following considerations will be directed towards the *right of life for human persons*.

A first question to be answered and clarified is: What does „sanctity” mean in the context of human life? We might think here of the non-availability, intangibility and inviolability of human life – of an adequate respect. In which sense this is true, we will have to explain in more detail, on the fundament of Biblical doctrine. There is a basic human experience for everyone of us: Whoever violates my physical existence, i.e. my body, puts in question me as a person and denies the fundamental respect to me. But if we respect

Dr. theol. habil. JOSEF SPINDELBÖCK – is ordinary professor for moral theology and ethics at the Philosophisch-Theologische Hochschule of the diocese St. Pölten (Austria); he is also a visiting professor at the International Theological Institute (ITI) in Trumau. Homepage: www.spindelboeck.net

* This article is the English version of a lecture which was given by me in Karkku (Finland) on a symposium in August 2010, organized by the „Lutheran Evangelical Association”. Therefore it includes an ecumenical perspective. As a Roman Catholic priest and moral theologian I friendly and gratefully accepted this invitation, and I did this with high respect for the spiritual and theological attitude of the Evangelical-Lutheran Christians. At the same time I had the intention to be frank and open in regard of my own confessional membership and my Catholic view: „Be ready always to give an answer to every man that asketh you a reason of the hope that is in you with meekness and fear” (1 Pet 3:15). Biblical quotations will follow the text of the King James Version of the English Bible. The Finnish title of this lecture was: „Mitä katolinen kirkko opettaa elämän kunnioittamisesta?” („What does the Catholic Church teach concerning the respect for life?”).

the „sanctity” or inviolability and integrity of the body, then this respect is given to the concrete human person.

In ourselves we can make a clear distinction between our body and our inner life. But if we look at fellow people, they are known to us and are experienced even in their interiority only by the medium of their bodies. From this any objectivation and instrumentalization of the body of the other person is forbidden. The *respect* and the *reverence for the body* of our fellow man cannot be separated from the respect for this or that concrete *person*¹.

In the body the immortal soul finds its expression. Man as a person is a being in the unity of body and soul.

The following considerations will be in this way: Firstly I wish to show the foundations of the argument of the Catholic Church, regarding method and content. Secondly I will refer to the fundamental appreciation of human life in Holy Scripture and Church doctrine. Thirdly it will be the goal to show the inalienable dignity of the human person. In this context I will present and demonstrate the unexceptionally valid moral norm of the prohibition to kill an innocent person. Fifthly we will deal with the principle of self-defense in its validity and foundation. Special questions of the protection of life will not be dealt with, due to the limits of this presentation.

I. THE FOUNDATIONS OF THE ARGUMENT OF THE CATHOLIC CHURCH, REGARDING METHOD AND CONTENT

When the Catholic Church formulates its position in matters of faith and reason („de rebus fidei et morum”²), this is done on the basis of God’s reve-

¹ „Der Gedanke, dass freie Menschen sich in ihrem sittlichen Subjektsein nur achten, wenn sie einander solche Achtung zuallererst in der Weise des Respektes vor der *Unverletzlichkeit ihres körperlichen Daseins* entgegenbringen, ist in der Geschichte der Philosophie seit der europäischen Aufklärung immer stärker hervorgetreten”. Eberhard S c h o c k e n h o f f. *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*. Mainz 1998² p. 97; cf. i d. *Die Achtung der Menschenwürde in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation*. In: Anton Rauscher (ed.). *Handbuch der katholischen Soziallehre*. Berlin 2008 p. 61-76, here 66.

² Cf. the title of the famous collection of Magisterial documents: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*: Griechisch/Lateinisch-Deutsch = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen / Heinrich Denzinger. Verb., erw., ins Deutsche übertragen und unter Mitarb. von Helmut Hoping hg. von Peter Hünermann. Freiburg 1999³⁸. The expression „in rebus fidei et morum” was already used by the Council of Trent in order to demonstrate the frame of content for the Magisterial speaking of the Church: cf. DzH 1507. See for analysis: Alfons R i e d l. *Die kirchliche Lehrautorität*

lation. Divine Revelation means God's self communication or self manifestation. God makes himself known to us; he shows us who he is and what he works in salvation in order to make us participants in his divine life by his sanctifying grace.

It can be helpful to distinguish between God's „work revelation” and his „word revelation”. Work revelation is present in the order of creation, whereas word revelation has to do with the history of salvation which is testified in the Old and the New Testament.

According to *work revelation* man can know by reason the existence of God and the principles of the moral order; but in both cases there is the danger of error due to the consequences of original sin. St Paul the apostle has conceded the possibility of a *natural knowledge of God* and of a *knowledge of the moral law* in conscience for the „pagans”. So we read in Rom 1:19-20 about the knowledge of God for pagans from the order of creation: „Because that which may be known of God is manifest in them; for God hath shewed it unto them. For the *invisible things of him from the creation of the world are clearly seen, being understood by the things that are made*, even his eternal power and Godhead; so that they are without excuse”³.

And in regard of the moral law which is inscribed into the heart of man by God St Paul confirms: „For when the Gentiles, which have not the law, do by nature the things contained in the law, these, having not the law, are a law unto themselves: Which shew *the work of the law written in their hearts*, their conscience also bearing witness, and their thoughts the mean while accusing or else excusing one another; in the day when God shall judge the secrets of men by Jesus Christ according to my gospel” (Rom 2:14-16)⁴.

In *word revelation* God since the creation of man addressed himself to some elected persons in order to make them subjects or bearers of the divine promises and benefits of salvation. Beginning with the forefathers who are

in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils. Freiburg 1979 p. 112-122.

³ In a similar way we can read in Wis 13:3-6: „Now if out of joy in their beauty they thought them gods, let them know how far more excellent is the Lord than these; for the original source of beauty fashioned them. Or if they were struck by their might and energy, let them from these things realize how much more powerful is he who made them. *For from the greatness and the beauty of created things their original author, by analogy, is seen*. But yet, for these the blame is less; For they indeed have gone astray perhaps, though they seek God and wish to find him”.

⁴ Cf. Josef S p i n d e l b ö c k. *Die Freiheit in Christus und die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes. Eine Reminiszenz zum Paulusjahr*. „Theologisches” 25 (2009) 355-366.

mentioned in the book of Genesis, the line of divine election finds its continuation through the patriarchs Abraham, Isaac and Jacob. By the intermediation of Moses the people of God was given the law of covenant; and here the ten commandments („Decalogue”) form its essential moral content. The prophets interiorized and radicalized by their message and example of life the ethos of the people of God, until the one came to whom the promises of the Old Covenant had pointed and who would fulfil them in the New and Eternal Covenant: Jesus Christ, the Son of God, has become flesh, and he is the Lord and Saviour of all human beings who believe in his name. Him the prophets had promised, and the apostles should preach. „The Christian dispensation, therefore, as the new and definitive covenant, will never pass away and we now await no further new public revelation before the glorious manifestation of our Lord Jesus Christ (see 1 Tim 6:14 and Tit 2:13)”⁵.

Christian *Tradition* which is in its substance traceable to the apostles forms together with *Holy Scripture* „one sacred deposit of the word of God, committed to the Church”⁶.

The Dogmatic Constitution *Dei Verbum* of Vatican Council II tells us about their mutual coherence, participation and interpenetration: „Hence there exists a close connection and communication between sacred tradition and Sacred Scripture. For both of them, flowing from the same divine wellspring, in a certain way merge into a unity and tend toward the same end. For Sacred Scripture is the word of God inasmuch as it is consigned to writing under the inspiration of the divine Spirit, while sacred tradition takes the word of God entrusted by Christ the Lord and the Holy Spirit to the Apostles, and hands it on to their successors in its full purity, so that led by the light of the Spirit of truth they may in proclaiming it preserve this word of God faithfully, explain it, and make it more widely known. Consequently it is not from Sacred Scripture alone that the Church draws her certainty about everything which has been revealed. Therefore both sacred tradition and Sacred Scripture are to be accepted and venerated with the same sense of loyalty and reverence”⁷.

We can say: God has communicated himself, i.e. he has revealed himself. In the Church as the community of the faithful God’s Holy Spirit guarantees the presence of the divine revelation which was given once and for all. So

⁵ Vatican Council II. Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum* (= DV) no. 4.

⁶ DV 10.

⁷ DV 9.

the word of God is faithfully preserved, purely proclaimed and believed. For this purpose *Jesus Christ instituted the Magisterium of the Church, doing its work by the assistance of the Holy Spirit* and exercised by the pope and the bishops in union with him. Vatican Council II declares: „But the task of authentically interpreting the word of God, whether written or handed on, has been entrusted exclusively to the living teaching office of the Church, whose authority is exercised in the name of Jesus Christ. *This teaching office is not above the word of God, but serves it*, teaching only what has been handed on, listening to it devoutly, guarding it scrupulously and explaining it faithfully in accord with a divine commission and with the help of the Holy Spirit, it draws from this one deposit of faith everything which it presents for belief as divinely revealed⁸.

The Catholic Church is even convinced to be „by the will of Christ, the teacher of the truth. It is her duty to give utterance to, and authoritatively to teach, that *truth* which is *Christ* Himself, and also to declare and confirm by her authority those *principles of the moral order* which have their origins in human nature itself⁹. Explicitly the *competence of the Church and its Magisterium* is affirmed also for the authoritative explanation of those *principles of the moral order* which are already knowable in their substantial content by reason. According to Catholic belief it is important for our faith to bring fruit in love. So faith has a necessary consequence in the moral life of human persons¹⁰.

All the members of the Church by the anointment of the Spirit of truth participate in their own way in the trifold office of Christ the pastor, priest and prophet. Through the *sense of faith (sensus fidei)* which is aroused by the Holy Spirit „the people of God adheres unwaveringly to the faith given once and for all to the saints (cf. Jude 3), penetrates it more deeply with right thinking, and applies it more fully in its life”. This sense of faith „is exercised under the guidance of the sacred teaching authority, in faithful and respectful obedience to which the people of God accepts that which is not just the word of men but truly the word of God (cf. 1 Thess 2:13)”¹¹.

⁸ DV 10.

⁹ Vatican Council II. Declaration on Religious Freedom *Dignitatis humanae* no. 14.

¹⁰ Cf. Josef S p i n d e l b ö c k. *Der Praxisbezug des christlichen Glaubens und der Anspruch sittlicher Rationalität*. „Forum Katholische Theologie” 25 (2009) 241-251, http://stjosef.at/artikel/praxisbezug_moraltheologie.htm

¹¹ Vatican Council II. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* (= LG) no. 12.

If the pope and the bishops give their view „in rebus fidei et morum”, they do this not from their own authorization but on the basis of their *mission by Jesus Christ* and with the *assistance of the Holy Spirit*. Of course, there are different grades and modes of magisterial statement and of the moral obligation to adhere to these declarations¹². Even a pope could not add something new in content to the divinely revealed Word of God. Any doctrine of faith which is possibly explicated by a formal dogma must be present at least implicitly in the „depositum fidei”, i.e. in the treasury of the revealed word of God. In the field of moral guidance and normativity there must be some intrinsic relationship with divine revelation. Natural moral law is therefore not clinically separated from God’s revealed law in the Old and New Testament but in the concrete order of salvation it forms a living unity with the law of freedom and love preached by Christ¹³.

Under these premises the Catholic Church enters into ecumenical *dialogue* with non-Catholic Christians and into interreligious dialogue with non-Christians. Such a dialogue must be performed in mutual respect, but without a renunciation of divinely revealed truth, which is given to us to be preserved in gratitude and to be shared with other persons. The exchange of arguments among Christians will be on the basis of *Holy Scripture* and relating to Divine Revelation; in the dialogue with non-Christians and non-believing persons the so called *natural law arguments* are of importance. In this case God’s creation is seen as filled with a meaning given to it in its various aspects by God himself. This meaning within created reality has normative relevance also for human actions, and the content of these norms can be known at least partly and imperfectly already with natural reason which is itself a gift from God¹⁴.

¹² For a detailed explanation cf. LG 25.

¹³ Some proponents of a so called autonomous morality in the Christian context (cf. Alfons A u e r. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971; Franz B ö c k l e. *Fundamental moral*. München 1977) „have introduced a sharp distinction, contrary to Catholic doctrine, between an ethical order, which would be human in origin and of value for this world alone, and an order of salvation, for which only certain intentions and interior attitudes regarding God and neighbour would be significant”. This separation of *Heilsethos* and *Weltethos* was disapproved by John Paul II in his encyclical *Veritatis splendor* (no. 37) as „incompatible with Catholic teaching”.

¹⁴ Cf. B e n e d i c t XVI. Encyclical *Caritas in veritate* (June 29th, 2009) no. 59; i d. Address to the members of the International Theological Commission (Oktober 5th, 2007). In: *Insegnamenti III*, 2 (2007) 418-421; Address to the participants in the international congress organized by the Papal Lateran University about „natural moral law” (February 12th, 2007). In: *Insegnamenti III*, 1 (2007) 209-212.

II. THE FUNDAMENTAL APPRECIATION OF HUMAN LIFE IN HOLY SCRIPTURE AND CHURCH DOCTRINE

In Holy Scripture and the doctrinal tradition of the Church which is intrinsically based on God's revelation life as such is seen as a gift from God, as something holy and not disposable¹⁵.

Already in the **Old Testament** God is announced as the „source of life”¹⁶. The fundamental insight of the living God (Jahwe)¹⁷ is first experienced in creation, history of salvation and personal guidance, and then reflected theoretically. All living creatures indebt their existence to the Spirit („ruach”) of God¹⁸. In a unique way man has received his life directly from God, in the way that God – figuratively expressed – blew the man whom he had formed from earth the Odem of life into his nostrils¹⁹. In paradise man could eat from the „tree of life” as long as he did not touch the „tree of knowledge”²⁰.

Above all the *human* life deserves unconditional protection from its very beginning. Who acts against this commandment, will be punished by God and is exposed to the revenge and retribution of other people²¹. The *prohibition to kill* a human person is expressed in many places of Holy Scripture²²; first of all in the fifth commandment of the Decalogue where we read in a clear and pregnant way: „Thou shalt not kill!”²³

In the immediate context it means the prohibition to strike dead a human person who is in a defenceless situation. This is expressed with the Hebrew

¹⁵ Cf. André-Alphonse V i a r d, Jacques G u i l l e t. *Leben*. In: Xavier L e ó n - D u f o u r. *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*. Freiburg 1981² p. 407-411; Michael E r n s t. *Leben*. In: Franz Kogler (ed.). *Herders Neues Bibellexikon*. Freiburg 2008 p. 339 f.

¹⁶ Ps 36:10.

¹⁷ Ps 18:47.

¹⁸ Cf. Ps 104:30; Jes 42:5.

¹⁹ Cf. Gen 2:7.

²⁰ Cf. Gen 2:9.

²¹ God after the assassination of Abel by his brother Cain explicitly imposes a sanction not only against Cain who will be restless on earth (cf. Gen 4:12), but also against everyone who dares to kill Cain and his family: „herefore whosoever slayeth Cain, vengeance shall be taken on him sevenfold. And the LORD set a mark upon Cain, lest any finding him should kill him” (Gen 4:15). In the song of Lamech this sounds even more radically: „If Cain shall be avenged sevenfold, truly Lamech seventy and sevenfold” (Gen 4:24).

²² E.g. Gen 4:8-15; Deut 27:25.

²³ ׀ִצַּרְתָּ אֶת־לֵוֹי – Ex 20:13; Deut 5:17.

word פָּזַר . The prohibition of the Decalogue *protects innocent people*. It does not forbid the slaughtering of *animals* which is done in the way of taking care for the nutrition of man. Man is allowed to use plants and animals for his food intake. But even to non-human life some respect and reverence is owed²⁴.

Of course, there were in Old Testament some *limitations or exceptions* of this prohibition to kill another person: Killing in a justified war was allowed, and also the killing for the reason of self defence and (in an early period of revelation history) even vendetta. Furthermore there was the death penalty, which had to be applied in cases of apostasy and grave crimes.

In any case provisions should be made „that innocent blood be not shed in thy land, which the LORD thy God giveth thee for an inheritance, and so blood be upon thee”²⁵.

The core of the biblical prohibition to kill is therefore *never to attack the life of an innocent human person*. In this attack there is an extraordinary gravity in the moral aspect; it is a sin and also a crime before God and other human persons. God demands an account for every innocent human person who has been killed, since he has created man according to his image²⁶.

But life in the biblical sense has more dimensions than just the physical side: God doesn't give up man who has fallen into death after original sin but he guides him on a path of salvation. Salvation is understood in the first times rather in earthly and collective categories: For the people of God peace, delight, fortune, fecundity of the whole land and the birth of many healthy children are an expression of the blessings of life coming directly from God. „Life” in the fullness of its biblical meaning includes the possession of the promised land. This is bound to the keeping of the divine commandments²⁷. In the later times of the Old Testament the individual hope for eternal life in the transcendence of God becomes clearer than before and is shared by many of the pious Israelites. God will destroy death for ever; the resurrection

²⁴ Cf. Gen 1:28f. „Every moving thing that liveth shall be meat for you; even as the green herb have I given you all things” (Gen 9:3). In the view of Old Testament man is not allowed to take the blood of an animal as a form of nutrition, for the blood is seen as the dwelling place of the soul (cf. Lev 17:11).

²⁵ Deut 19:10.

²⁶ Cf. Gen 9:6.

²⁷ Cf. Deut 4:1.40; 5:30; 6:18; 8:1; 11:8f; 30:15-20; 32:46f; Ps 37:9.

from death is promised also to the human „flesh”²⁸. „Life” is in this perspective identical with the *salvation* which is a gift from God alone.

In the **New Testament** the main theme is the coming of the Kingdom of God in Christ Jesus, the Messiah and Son of God. John, the evangelist, gives explicit emphasis to divine life: Jesus Christ is life and brings life in his divine person²⁹. Our Saviour says from himself: „I am come that they might have life, and that they might have it more abundantly”³⁰. Jesus himself is the „bread of life” that came down out of heaven³¹. Whoever believes in him has life; he will never die³². The gift of divine life must prove its value in the exercise of love to God and to our neighbour. To him who believes in Christ is promised the resurrection of life and the eternal vision of God³³. *St Paul* speaks about the life of the faithful with Christ³⁴. This is given to them by the participation in the death and resurrection of Jesus Christ in baptism in which the justification of faith takes place effectively³⁵.

Regarding the *protection of innocent human life* Jesus Christ as the „new Moses” in his Sermon on the Mount radicalizes and interiorizes the moral commandments of the Old Covenant³⁶. In the New Testament the prohibition to kill from Old Testament is repeatedly quoted and understood more radically³⁷. A murderer will not participate in the Kingdom of God unless he converts. A disciple of Christ should not repay evil with evil. Jesus broadens the understanding and practice of *love to the neighbour* to a love towards foreigners and even towards our *enemies*³⁸.

²⁸ Cf. Is 25:8; 26:19ff; Dan 12:2; 2 Mac 7:9-36; 12:43ff; 14:46.

²⁹ „I am the way, the truth, and the life” (Jn 14:6; cf. 11:25).

³⁰ Jn 10:10.

³¹ Jn 6:35-48.51.

³² Cf. Jn 5:24; 1 Jn 3:14.

³³ Cf. Jn 5:29.

³⁴ Cf. Col 3:4; Gal 2:20.

³⁵ Cf. Rom 6:3f; 2 Cor 6:9; Col 2:12.

³⁶ „Ye have heard that it was said by them of old time, Thou shalt not kill; and whosoever shall kill shall be in danger of the judgment: But I say unto you, That whosoever is angry with his brother without a cause shall be in danger of the judgment: and whosoever shall say to his brother, Raca, shall be in danger of the council: but whosoever shall say, Thou fool, shall be in danger of hell fire” (Mt 5:21).

³⁷ Cf. 1 Cor 9; Jas 2:11; 1 Jn 3:15; Rev 21:8; 22:15.

³⁸ „Ye have heard that it hath been said, Thou shalt love thy neighbour, and hate thine enemy. But I say unto you, Love your enemies, bless them that curse you, do good to them that hate you, and pray for them which despitefully use you, and persecute you; That ye may be the children of your Father which is in heaven: for he maketh his sun to rise on the evil

We might sum up: *Biological human life on earth* is the vital fundament for every manifestation of intellectual and spiritual life. But physical life should be subordinated to the life of friendship with God, i.e. an extreme case the *sacrifice* of the own life could become necessary *for the Kingdom of God*, as the example of Christ Jesus and of the martyrs as witnesses of faith shows. In special circumstances there may exist a duty to actively dedicate one's own life in the service of rescuing other people³⁹. Physical life and the health of the body are therefore not to be seen as the highest values, but they should be put in the service of God and our fellow people⁴⁰.

III. THE INALIENABLE DIGNITY OF THE HUMAN PERSON

On the fundament of Holy Scripture, which tells us of the divine image in man (cf. Gen 1:27), and in unity and conformity with Apostolic tradition the Catholic Church formulates its belief of the „the inviolable dignity of the human person”⁴¹.

What is exactly meant with the concept of the „dignity of man”? What are the fundaments of this dignity, where is it derived from and which consequences arise from the affirmation of this dignity?

„Dignity” means something non-quantifiable, which is not subject to any form of calculation, but has directly to do with man due to his being human⁴².

One could possibly violate the inherent demand for respect – either a person doesn't show this respect to his own humanity or it is denied by other persons. But all this, sad it may be, will not annul this *dignity* which is *inherent to being a human person*.

and on the good, and sendeth rain on the just and on the unjust” (Mt 5:43-45).

³⁹ „Greater love hath no man than this, that a man lay down his life for his friends” (Jn 15:13).

⁴⁰ „For whether we live, we live unto the Lord; and whether we die, we die unto the Lord: whether we live therefore, or die, we are the Lord's” (Rom 14:8).

⁴¹ Cf. Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Vatican 2004 no. 107.

⁴² Immanuel Kant has pointed out the difference exactly: „Im Reiche der Zwecke, hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Aequivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde”. Immanuel K a n t. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Sämtliche Werke*. Leipzig 1867 p. 282 f.

It follows from this that the recognition of human dignity is not bound to special qualities or characteristics of man or would depend on them. The basic condition for the concrete acknowledgement of human dignity is nothing else but the belonging of a living being to the human species⁴³.

Therefore we can say: Man on earth is in possession of this dignity from the very beginning of his life (i.e. from conception or fertilization⁴⁴) to his natural death. It does not depend on a positivistic ascription or attribution; nor does it depend on its external approval.

We could make a distinction but not a separation between the *natural* and the *supernatural* perspective of man's dignity and vocation. Concretely man exists not only in his natural disposition, but from his very beginning as a person he is called by God himself through the incarnation and redemption in Christ into a personal community of love with the triune God.

In this way Vatican Council II affirms: „The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a figure of Him Who was to come, namely Christ the Lord. *Christ, the final Adam*, by the revelation of the mystery of the Father and His love, *fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear*. It is not surprising, then, that in Him all the aforementioned truths find their root and attain their crown. He Who is ‘the image of the invisible God’ (Col 1:15), is Himself the *perfect man*. To the sons of Adam *He restores the divine likeness* which had been disfigured from the first sin onward. Since human nature as He assumed it was not annulled, by that very fact it has *been*

⁴³ Cf. Robert Spaemann. *Menschenwürde und menschliche Natur*. „Communio” 39 (2010) 134-139. The Australian ethicist Peter Singer who is a representative of a so called preference Utilitarianism (*Animal Liberation*. London 1995) would criticize this view as „speciesism”.

⁴⁴ See the comprehensive presentation of those biological facts which are relevant for the determination of the beginning of human life in: Maureen L. Condit. *When Does Human Life Begin? A Scientific Perspective*. „The National Catholic Bioethics Quarterly” 9 (2009) 127-208, <http://ncbcenter.metapress.com/link.asp?id=t5mx043170124534>. In the abstract of the article we can read: „Based on universally accepted scientific criteria, a new cell, the human zygote, comes into existence at the moment of sperm-egg fusion, an event that occurs in less than a second. Upon formation, the zygote immediately initiates a complex sequence of events that establish the molecular conditions required for continued embryonic development. The behaviour of the zygote is radically unlike that of either sperm or egg separately and is characteristic of a human organism. Thus, the scientific evidence supports the conclusion that a zygote is a human organism and that the life of a new human being commences at a scientifically well defined ‘moment of conception’. This conclusion is objective, consistent with the factual evidence, and independent of any specific ethical, moral, political, or religious view of human life or of human embryos”.

raised up to a divine dignity in our respect too. For by His incarnation the Son of God has united Himself in some fashion with every man⁴⁵.

According to the view of *theology* man's dignity grounds in his being created as an *image and likeness of God*, and also in the vocation made known through the redemption in Jesus Christ to become a *child of God* and to participate in the divine vision in heaven.

From the side of *philosophy* reference can be made to the spiritual and immortal soul of man, seen in a substantial personal union with her body⁴⁶. The dignity of man is truly given even then when a human person cannot actually exercise his mental faculties (e.g. the child already conceived but not born, a sleeping person, a mentally disabled person, a comatose person or a person in the persistent vegetative state or in a locked-in syndrome).

What are the *moral obligations and duties* that directly follow from the recognition of human dignity?

At first every man should be aware of his own dignity and correspond to it in his acts and omissions. This is realized when man obeys his rightly formed conscience and acts in conformity with the moral law, which is the same as to act in conformity with the will of God.

In the same way human dignity in other persons should be recognized without any limitations. Every man is to be respected for his own sake; i.e. he must not be instrumentalized⁴⁷. The human person is not a thing, but a „who“. He cannot and must not be subject to the disposal of other persons in the way of a thing. From this insight other conclusions are to be drawn:

In a special way the moral freedom of our neighbours should be respected, including the natural, i.e. bodily fundament. And this implies the prohibition to kill and violate an innocent person, but also the demand for respect of the psychic integrity of the other person.

Such a respect has some limit where the fellow person directs himself in his freedom against the life of other persons or violates another person's human rights. Then self defence and the defence of the helpless may become morally legitimate.

⁴⁵ Vatican Council II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes* no. 22.

⁴⁶ Cf. Tadeusz G u z. *Zum Lebensrecht aus philosophischer Sicht*. In: Manfred Balkenohl, Roland Rösler (ed.). *Handbuch für Lebensschutz und Lebensrecht*. Paderborn 2010 p. 65-75.

⁴⁷ „Handle so, dass du die Menschheit – sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen – jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst!“ – Immanuel K a n t. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 66 f.

It is a moral duty to engage in an improvement of the social conditions so that they become more humane. This has to do with the structural dimension of social reform which must go hand in hand with the conversion of hearts.

Christian faith highlights the personal and social *vocation to participate in God's eternal life*. This doesn't mean a devaluation of earthly life, as John Paul II in his encyclical *Evangelium vitae* on the value and inviolability of human life fifteen years ago affirmed: „Man is called to a fullness of life which far exceeds the dimensions of his earthly existence, because it consists in sharing the very life of God. The loftiness of this supernatural vocation reveals the greatness and the inestimable value of human life even in its temporal phase. Life in time, in fact, is the fundamental condition, the initial stage and an integral part of the entire unified process of human existence. It is a process which, unexpectedly and undeservedly, is enlightened by the promise and renewed by the gift of divine life, which will reach its full realization in eternity (cf. 1 Jn 3:1-2)“⁴⁸.

Human life is therefore to be regarded from its biological facticity and condition a *basic value*, but not as the *highest value* for man. The development and maturation of human personality is realized through a life of love to God and to our neighbours, under the assistance of God's grace. The ultimate perfection of his vocation is promised to man in the eschatological participation in God's beatitude in the Kingdom of heavens.

Blessed Pope John XXIII expressed this very clearly in his encyclical *Mater et Magistra*: „*Human life is sacred—all men must recognize that fact*. From its very inception it reveals the creating hand of God. Those who violate His laws not only offend the divine majesty and degrade themselves and humanity, they also sap the vitality of the political community of which they are members“⁴⁹.

IV. THE UNEXCEPTIONAL VALIDITY OF THE MORAL PROHIBITION TO KILL AN INNOCENT HUMAN PERSON

The Magisterium of the Church, on the basis of Holy Scripture and Apostolic tradition, has given clear statements and prohibits without any exception the direct and intentional killing of an innocent human person:

⁴⁸ J o h n P a u l II. Encyclical *Evangelium vitae* (May 25th, 1995) (= EV) no. 2.

⁴⁹ J o h n XXIII. Encyclical *Mater et Magistra* (May 15th, 1961) no. 194.

„Human life is sacred because from its beginning it involves ‘the creative action of God’ and it remains forever in a special relationship with the Creator, who is its sole end. God alone is the Lord of life from its beginning until its end: *no one can, in any circumstance, claim for himself the right to destroy directly an innocent human being*”⁵⁰.

For John Paul II, the great pope in service of the protection of life, this truth was a central moment in his doctrinal statements. He proved himself a speaker not only of the Catholic Church but of whole Christianity when he affirmed in a very solemn way in his encyclical *Evangelium vitae*:

„Therefore, by the authority which Christ conferred upon Peter and his Successors, and in communion with the Bishops of the Catholic Church, I confirm that *the direct and voluntary killing of an innocent human being is always gravely immoral*. This doctrine, based upon that unwritten law which man, in the light of reason, finds in his own heart (cf. Rom 2:14-15), is reaffirmed by Sacred Scripture, transmitted by the Tradition of the Church and taught by the ordinary and universal Magisterium”⁵¹.

In a similar way the Compendium of the Catechism of the Catholic Church declares: „It is not lawful for anyone directly to destroy an innocent human being. This is gravely contrary to the dignity of the person and the holiness of the Creator”⁵².

A special protection by God’s law is given to weak, defenceless and helpless people who are exposed to the arbitrariness and violence of other persons⁵³. The social consciousness „of the absolute and grave moral illicitness

⁵⁰ Congregation for the Doctrine of the Faith. Instruction „*Donum vitae*” on *Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation. Replies to Certain Questions of the Day* (February 22nd, 1987). Introduction no. 5; *Catechism of the Catholic Church* (= CCC) no. 2258; EV 53; Congregation for the Doctrine of the Faith. Instruction „*Dignitas personae*” (December 8th, 2008) no. 4.

⁵¹ EV 57.

⁵² *Compendium of the CCC* no. 466.

⁵³ „If such great care must be taken to respect every life, even that of criminals and unjust aggressors, the commandment ‘You shall not kill’ has absolute value when it refers to the innocent person. And all the more so in the case of weak and defenceless human beings, who find their ultimate defence against the arrogance and caprice of others only in the absolute binding force of God’s commandment. In effect, the absolute inviolability of innocent human life is a moral truth clearly taught by Sacred Scripture, constantly upheld in the Church’s Tradition and consistently proposed by her Magisterium. This consistent teaching is the evident result of that ‘supernatural sense of the faith’ which, inspired and sustained by the Holy Spirit, safeguards the People of God from error when ‘it shows universal agreement in matters of faith and morals’”. – EV 57.

of the direct taking of all innocent human life, especially at its beginning and at its end” has become progressively weaker, and thus „the Church’s Magisterium has spoken out with increasing frequency in defence of the sacredness and inviolability of human life”⁵⁴.

Therefore, again with the words of John Paul II: „The deliberate decision to deprive an innocent human being of his life is always morally evil and can never be licit either as an end in itself or as a means to a good end. It is in fact a grave act of disobedience to the moral law, and indeed to God himself, the author and guarantor of that law; it contradicts the fundamental virtues of justice and charity”⁵⁵.

Regarding the moral criteria all persons are equal; there are no privileges for single ones who could claim that they are „more equal than others”⁵⁶. By defending the right of life from conception to natural death the Church is an advocate for every human person and his dignity.

Every man and woman has the duty to preserve his or her own life and to contribute to its physical, mental and spiritual development. At the same time we are obliged to respect the lives and the physical and spiritual integrity of other persons and, in the frame of our social networks, to work actively for the wellbeing of the persons next to us and for the whole of humanity. In this way a civilization of love and life should be built against a so called „culture of death”!

V. THE PRINCIPLE OF SELF-DEFENSE IN ITS VALIDITY AND FOUNDATION

In reality the individual and social human right of life and its physical and spiritual development is repeatedly challenged and denied, even in a violent way. It is a requirement of justice and is not in contradiction to the love of our neighbours and enemies that we speak of an individual and social moral right (and in some cases even of a duty) to defend oneself against unjust attacks on body and life. The defence should be done at first with non-violent means; if really necessary, the use of violence *could* be morally justified. In the context of a morally legitimate protection of persons and communities

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Cf. George Orwell. *Animal farm*. London 1945, chapter 10.

the right and even the duty of *individual and social self defence* is addressed. Under these premises even a grave injury or a killing of the attacking person is not excluded, but only under the condition of being the „ultima ratio”, i.e. it is seen as an extreme possibility which is in some sense „prater intentionem”. If there is realistically a less violent way of self defence, then this should be realized.

In the tradition of catholic ethics and moral theology according to the *principle of self defence* a morally legitimate use of violence and, as its most radical result, even the morally legitimate killing of an attacking person, is *justified* in a double way: most representatives see self defence with Thomas of Aquinas as an application of the *principle of the double effect* of an action which could justify in an extreme case the indirect killing of the attacking person. Other authors refer to the *objective injustice* exercised by the attacking person. This would imply some material moment of being guilty even if the attacker subjectively or formally could remain without guilt. In the act of self defence therefore even a direct killing of a person who is materially or objectively guilty would be justified.

Let us look to the first form of argument: in legitimate defence the principle of the double effect of an action⁵⁷ is applied to the situation of defence against an unjust aggressor. Only the protection and the defence of an *immediately* attacked or threatened person (or group of persons) is to be intended. If this protection or defence cannot be achieved in a non-violent way (depending on the quality of the attacked good), an act of defence with some „minimal” use of violence might tolerate the „negative” side effect that some „positive” values of the aggressor are violated (i.e. even his physical integrity or his life). If vital values are under attack and there is no other possibility of a less violent form of defence this could imply the indirect killing of the aggressor. Only the necessary minimum of violence is allowed⁵⁸.

The second argument which can also be found in traditional ethics and moral theology affirms the moral legitimacy of a direct killing in a case of extreme necessity⁵⁹, but only in the situation of an objectively unjust ag-

⁵⁷ According to this principle the act from which this double effect follows must be in itself good or at least morally indifferent; good and evil effects must equally follow in an immediate way from the act; only the good effect is to be intended; the good effect must weigh out the evil effects in the concrete circumstances. When all these conditions are fulfilled, the evil effect might be tolerated, but only for a proportionally grave cause.

⁵⁸ Cf. T h o m a s A q u i n a s. STh II-II q.64 a.7. CCC 2263-2264 explicitly refers to the arguments of Thomas.

⁵⁹ „Das Recht der Abwehr kann gegenüber jedem ungerechten Angriff geltend gemacht

gression. In connection with this argument some have tried to substantiate the right for self defence with a preference rule for goods in the course of a so called „weighing of goods”⁶⁰. There is, according to this explanation, a competition of two goods: The unjustly attacked good (i.e. life itself or a value with an essential relationship to the life of the attacked person) is opposed to the good of the aggressor. As such the values of life on both sides are to be protected. Obviously there is a situation of rivalry. This demands a decision of which side has to be given an absolute or a relative preference. Whom should this be due with more right and legitimacy than to the unjustly threatened or attacked side? Independently from the question of subjective (or formal) guilt the attacking person is objectively (or materially) „nocens”, which means effecting unjust damage, and the attacked person is objectively „innocens”, i.e. being exposed to unjust damage.

A third form of argument – it rather doesn't seem a real argument, but an excuse – refers to the principle „necessitas legem non habet” („necessity knows no law”). A direct killing would be seen under these circumstances not as a moral act („actus humanus”) but as some form of „actus hominis”, i.e. it happens in a sphere which has nothing to do with morality in the strict sense⁶¹. Insofar as this theory would restrict and deny the moral responsibility we cannot accept it. Sometimes this idea is also combined with so called consequentialist or proportionalist theories. These theories deny the existence of intrinsically evil acts and are not compatible with Catholic moral doctrine⁶².

Even in legitimate self defence the use of violence is somehow an evil, and to avoid a physical evil becoming a moral evil it is important that both the intention of a person in self defence and his acts are in a constant tendency towards *minimizing the use of violence*. Therefore self defence is bound to an immediate situation of being attacked; it is not allowed to violate or kill a possible enemy in advance or after an attack, such as in a private form of retribution⁶³. A preventive act in the form of an immediate anti-

werden. Für den formal ungerechten Angreifer kommt noch dazu, dass er schuldhaft handelt und daher sich nicht mehr im selben Sinn auf sein Lebensrecht berufen kann wie der schuldlos Angegriffene ...” Karl H ö r m a n n. *Notwehr*. In: *Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck 1976 p. 1201-1208, here 1205, <http://stjosef.at/morallexikon/notwehr.htm>

⁶⁰ Cf. Valentin Z s i f k o v i t s. *Politik ohne Moral?* Linz 1989 p. 104.

⁶¹ Cf. Alberto B o n d o l f i. Tod. In: *Neues Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck 1990 p. 774-777, here 776.

⁶² Cf. VS 75.

⁶³ Cf. Karl H ö r m a n n. *Handbuch der christlichen Moral*. Innsbruck 1958 p. 322.

cipation would nevertheless *not* be excluded, if this were the only possible form of defence; but one should be very cautious here. The character a minimal use of violence should also be followed in the choice and use of the means of defence. Only then we do not act in contradiction to the fifth commandment of God: „Thou shalt not kill”.

As far as a person is only responsible for himself, he or she is allowed *not* to make use of the right to defence. He could do this from the supernatural motive of spiritual care for the salvation of the aggressor (in the consequence of the love for our enemies). But this *individually possible renunciation of one’s right of self defence can never become a moral duty*. The aggressor himself is the cause for his being in a situation which is dangerous for physical life and maybe even for salvation; the person who defends himself has first a right and even some duty to take care for his own life and than for the life of the attacking person.

In special circumstances there could even be *a real duty* for exercising the right of self defence, e.g. if you have to take care for the life of other persons who are entrusted to you. In this way the Catechism of the Catholic Church affirms: „Legitimate defence can be not only a right but a grave duty for one who is responsible for the lives of others. The defence of the common good requires that an unjust aggressor be rendered unable to cause harm. For this reason, those who legitimately hold authority also have the right to use arms to repel aggressors against the civil community entrusted to their responsibility”⁶⁴.

Not only the individual and collective right of defence but also the state’s monopoly on violence and the *penal power of the state* should be interpreted within the context of self defence. The common good must be protected effectively: „The efforts of the state to curb the spread of behaviour harmful to people’s rights and to the basic rules of civil society correspond to the requirement of safeguarding the common good. Legitimate public authority has the right and duty to inflict punishment proportionate to the gravity of the offense. Punishment has the primary aim of redressing the disorder introduced by the offense. When it is willingly accepted by the guilty party, it assumes the value of expiation. Punishment then, in addition to defending public order and protecting people’s safety, has a medicinal purpose: as far as possible, it must contribute to the correction of the guilty party”⁶⁵.

⁶⁴ CCC 2265.

⁶⁵ CCC 2266.

VI. CONCLUSION

It was the intention of these considerations to show the fundamental approach of the Catholic Church in favour of the dignity and protection of human life. We could and should of course also highlight some special fields of it: e.g. the protection of human life at the beginning or at its natural end, the problems of war and peace, the threat of terrorism. Or look at the questions of medical ethics and bioethics in the context of new insights and techniques such as in the fields of organ transplants, artificial insemination (FIVET/IVF), cloning, genetic therapy and manipulation etc.

The Magisterium of the Catholic Church has repeatedly answered to various questions and problems and will certainly go on to do so in the future. We can see that in these statements the principle of the sanctity of human life is defended in a very consequent way. An innocent human person's right of life cannot be weighed or calculated against other goods as this is done in an ethics of utilitarianism and consequentialism.

It's both a requirement for the future of humanity on this earth and a requirement of the Kingdom of God to come that Christians of different denominations encourage and give strength to each other in all good things, and that they work together – as far as common values are concerned – even with non-Christians and non-believers. May the good will and the various human efforts bring fruit through God's grace!

KOŚCIÓŁ KATOLICKI A ŚWIĘTOŚĆ ŻYCIA LUDZKIEGO

Przedmiotem rozważań autora jest wkład Kościoła katolickiego w głoszenie świętości życia i jego ochronę. Decydujące znaczenie w określeniu wartości i świętości ludzkiego życia ma chrześcijańskie spojrzenie na człowieka, tak w wymiarach właściwych dla antropologii filozoficznej, jak i teologicznej. W punkcie wyjścia autor zaprezentował metodyczną i treściową argumentację Kościoła katolickiego za nienaruszalnością i świętością ludzkiego życia. Następnie przedmiotem analiz była wartość ludzkiego życia odczytana w Piśmie Świętym oraz nauczaniu Magisterium Kościoła, a także nienaruszalność godności osoby ludzkiej. Powiązana z nią jest bezwzględnie obowiązująca norma „nie zabijaj” (zakaz bezpośredniego zabójstwa niewinnego). W końcowej części studium omówione zostało przede wszystkim od strony obowiązywalności i uzasadnienia prawo do słusznej obrony.

Key words: Catholic Church, sanctity of human life.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, świętość życia ludzkiego.

BP JÓZEF WRÓBEL SCJ

PROBLEMATYKA BIOETYCZNA W OBRĘBIE PSYCHOLOGII I PSYCHIATRII

Psychologia jest nauką zajmującą się analizą ludzkich procesów psychicznych oraz wynikających z nich przejawów zachowań. Mając na uwadze zaburzenia w tych sferach, stosuje się psychoterapię obejmującą wielorakie możliwości oddziaływania na ludzką psychikę, a także na ciało poprzez określone bodźce. Psychiatria zajmuje się z kolei badaniem, zapobieganiem i leczeniem zaburzeń psychicznych, wykorzystując techniki (bio)medyczne. Występujące w tych dziedzinach problemy moralne i prawne są kompleksowe, a największą trudność stanowi sam przedmiot analizy etycznej, a zwłaszcza specyficzna złożoność zdrowia psychicznego, chorób psychicznych, ich etiologii oraz form terapii. Rozpatrywana w tej materii problematyka dotyczy chorób mentalnych, zaburzeń psychosomatycznych¹ i zaburzeń osobowościowych². W grę wchodzi patologie obejmujące sferę anatomicznego niedorozwoju, defektów genetycznych i aberracji chromosomowych, uszkodzeń mechanicznych i chemicznych centralnego układu nerwowego, zniszczenia pasożytniczego³, a także problemy ujawniające się w sferze doświadczeń psychicznych i emocjonalnych wywołanych psychotropowym oddziaływaniem opioidów, począwszy od endogennych peptydów opioidowych nazywanych też hormonami szczęścia,

Bp prof. dr hab. JÓZEF WRÓBEL SCJ – kierownik Katedry Teologii Życia KUL; adres do korespondencji: ul. S. Kard. Wyszyńskiego 2, 20-950 Lublin.

¹ Por. K. C z u b a l s k i. *Choroby psychosomatyczne*. W: *Leksykon psychiatrii*. Red. S. Pużyński. Warszawa 1993 s. 70-73.

² Por. A. J a k u b i k. *Zaburzenia osobowości*. W: *Leksykon psychiatrii* s. 523-525.

³ Zwłaszcza wągrzyca, bąblowiec, włośnica, schistosomatoza, toksoplazmoza, zimnica, czerwotka pełzakowa (por. np. I. W a l d. *Choroby pasożytnicze układu nerwowego*. W: *Leksykon psychiatrii* s. 69-70.

na czele z endorfiną wytwarzaną przez mózg⁴. Dodatkowo manifestują się one zróżnicowanymi formami upośledzenia umysłowego, psychoz maniakalno-depresyjnych, patologii emotywnych czy uznanymi za patologiczne reakcjami na określone bodźce.

Trudność stanowi też próba wyznaczenia ostrej granicy między normalnością i patologią z uwagi na fakt, że drobne nieprawidłowości występują również i u zdrowych ludzi⁵. W końcu, nie istnieje żadne wspólne wyjaśnienie stanów i objawów, które są przedmiotem praktyki, czy to psychologicznej, czy też psychiatrycznej⁶. Wiele z przypadków występujących w procesie terapii nie tylko zakłada odwołanie do refleksji deontologicznej i prawnej, ale także domaga się analizy bioetycznej. Niektóre z nich stanowią także obligatoryjny przedmiot refleksji teologicznej i teologicznomoralnej. Z racji ograniczonych ram objętościowych niniejszej publikacji te ostatnie aspekty będą przedmiotem niniejszego studium.

I. MIEJSCE BIOETYKI W PSYCHOLOGII I PSYCHIATRII

Zgodnie z definicją bioetyka to „część filozoficznej etyki szczegółowej, ustalająca oceny i normy moralne w stosunku do ingerencji w życie ludzkie w granicznych sytuacjach jego powstawania (biogeneza), trwania (bioterapia) i śmierci (tanatologia)”⁷. Powyższe określenie bioetyki obejmuje również krąg przedmiotowy psychologii i psychiatrii. Jest on bowiem związany z okresem „trwania” ludzkiego życia i obejmuje działania wchodzące w zakres różnorodnych form psychoterapii czy leczenia psychiatrycznego.

Nieco inną definicję podaje W. T. Reich, twórca *Encyklopedii bioetyki*. Według niego bioetyka to „studium systematyczne ludzkiego postępowania

⁴ Obok tego, że peptydy te pełnią rolę neuroprzekaźników i neuromodulatorów, mogą też uczestniczyć w genezie psychoz. W tej perspektywie są też przedmiotem badań. Por. W. K o s t o w s k i, A. W i t a n o w s k a. *Etiologia i patomechanizmy chorób ośrodkowego układu nerwowego*. W: *Patofizjologia*. Red. S. Maśliński, J. Ryzewski. Warszawa 2007³ s. 145-146; *Opioidy*. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Opioidy>.

⁵ Por. np. M. J a r o s z. *Psychopatologia i syndromologia ogólna*. W: *Psychiatria. Podręcznik dla studentów*. Red. A. Bilikiewicz, W. Strzyżewski. Warszawa 1992 s. 41-43.

⁶ Por. np. J a r o s z. *Psychopatologia i syndromologia ogólna* s. 41-98 (z częściami opracowanymi przez A. Bilikiewicza), a także szczegółowe omówienie poszczególnych zaburzeń autorstwa innych współtwórców tejże pracy zbiorowej; por. także *Leksykon psychiatrii*.

⁷ T. B i e s a g a. *Bioetyka*. W: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*. Radom 2005 s. 54-55.

w sferze nauk związanych z ludzkim życiem i ochroną zdrowia, dokonywane w świetle wartości i zasad moralnych”⁸. Autor ten, mając na uwadze życie człowieka, domyślnie wskazuje na szerokie spektrum nauk, które koncentrują swoją uwagę na jego zdrowiu, włącznie ze zdrowiem psychicznym i psychosomatyczną harmonią.

Wraz z przewyciężeniem dualizmu René Descartes’a (1596-1650), mechanicyzmu Juliana Offray de La Mettrie (1709-1751) i chemicyzmu Hermanna Boerhaave’a (1668-1738) rozumiano, że przejawem zdrowia nie jest wyłącznie sprawność fizyczna człowieka, ale synteza stanu jakościowego jego psychosomatycznej konstytucji. Prowadzone studia i obserwacje potwierdziły jednocześnie, że na kondycję ciała wpływa ludzka *psyche* (i to nie tylko w zakresie przesyłanych impulsów ruchowych), a na stan ducha wpływa ludzka *soma* w jej anatomiczno-fizjologicznej złożoności (i to nie tylko w zakresie hormonalnej komunikacji). Innymi słowy, sfera psychiczna i somatyczna wzajemnie się warunkują⁹. Mózg jest też otwarty na oddziaływanie z zewnątrz, nie tylko za pomocą sugestii, hipnozy, ale także farmakologicznych specyfików, bodźców elektrycznych, magnetycznych i czynników mechanicznych. Niektóre z nich stosują również ludzie zdrowi, czy to celem wywołania stanów euforycznych, czy też usprawniania funkcji umysłowych, na przykład polepszenia pamięci¹⁰.

Zrozumiano też, że u podstaw życia psychicznego stoi „organ” aktywności umysłowej, czyli ludzki mózg, ukonstituowany między innymi przez rozproszone ośrodki poznania, komunikacji i specyficznym osobowych doświadczeń. Prawie w całości układ ten bazuje na biologiczno-fizjologicznej strukturze neuronowych komórek i biochemicznych neuroprzekaźników¹¹. Stan tego zespołu decyduje o jakości wyrazów ludzkiego intelektu. Poczynione ostatnio odkrycia domagają się właśnie nowego spojrzenia na przyczyny wielu chorób umysłowych, w tym również tych, które dotychczas uważano za klasyczne

⁸ *Introduction*. W: *Encyclopedia of Bioethics*. T. 1. Red. W. T. Reich. New York 1978 s. XIX.

⁹ E. Kowalski pisze: „Stres odgrywa dużą rolę w rozwoju większości chorób zewnętrzno-objawowych. [...] Problemy emocjonalne mają wpływ na pojawienie się i przebieg astmy zespołu skroniowo-żuchwowego, zespołu jelita drażliwego, [...] określone typy osobowości [...] są podatne na choroby serca i zachorowanie na raka. [...] W prawie każdej patologii ciała została już wykazana obecność elementu psychologicznego” (*Osoba i bioetyka. Zagadnienia biomedyczne dla duszpasterzy i katechetów*. Kraków 2009 s. 272-273).

¹⁰ Por. G. S t i x. *Mózg w trybie turbo*. „Świat Nauki” 2009 nr 11(219) s. 36-43.

¹¹ Por. np. J. W. K a l a t. *Biologiczne podstawy psychologii*. Warszawa 2007; B. S a d o w s k i. *Biologiczne mechanizmy zachowania ludzi i zwierząt*. Warszawa 2009.

zaburzenia psychiczne. Stwierdzono bowiem, że etiologia tych zaburzeń wydaje się być związana z „psuciem się” połączeń nerwowych¹².

Patologie złożenia *physis* i *psyche* ujawniają się w postaci chorób psychicznych i psychosomatycznych. Te ostatnie zawierają składnik obejmujący elementy somatyczne i stanowią przedmiot medycyny wewnętrznej. Klasycznym przykładem jest jadłowstręt psychiczny (*anorexia mentalis*), gdzie dysfunkcja psychiczna prowadzi do załamania się biologicznych funkcji organizmu, ze śmiercią włącznie¹³. Innym przykładem wpływu składnika somatycznego na stan zdrowia psychicznego są schorzenia układu hormonalnego – zarówno niedoczynności, jak i nadczynności gruczołów wydzielania wewnętrznego (przy czym nasilenie zaburzeń psychicznych nie zawsze odzwierciedla proporcjonalne zmiany w gospodarce hormonalnej). Tutaj konkretnym typom endokrynopatii odpowiadają określone schorzenia psychiczne¹⁴. Leczenie tych chorób obejmuje także ingerencje o charakterze biomedycznym. We wspomnianej anoreksji terapia polega między innymi na „przywróceniu homeostazy w organizmie poprzez doprowadzenie do równowagi elektrolitowej, witaminowej i węglowodanowej oraz usunięciu wtórnych zaburzeń ze strony układu pokarmowego i układu krążenia”¹⁵. W przypadku endokrynopatii leczenie może obejmować podawanie leków hormonalnych, a również w niektórych przypadkach zabieg chirurgiczny¹⁶. W jeszcze innych stanach chorobowych, jak na przykład skrajnie kliniczne przypadki depresji, stosuje się niekiedy elektrowstrząsy¹⁷, a w przypadku leczenia neuralgii nerwu trójdzielnego zabiegi neurochirurgiczne, między innymi w postaci wewnątrzczaszkowego uszkodzenia zwoju nerwu trójdzielnego lub dekompresję mikronaczyniową¹⁸. Z kolei w przypadku leczenia bólu stosowano środki barbituranowe, a dziś leki opioidowe i nieopiodowe, jakkolwiek w ostatnich latach odkryto, że ich skuteczność może niwelować glej rdzenia kręgowego¹⁹.

¹² Por. T. R. I n s e l. *Awaria w obwodach*. „Świat Nauki” 2010 nr 5(225) s. 40-47.

¹³ Por. Z. R y d z y ń s k i. *Choroby psychosomatyczne*. W: *Psychiatria. Podręcznik dla studentów* s. 148.

¹⁴ Por. S. P u ż y ń s k i. *Endokrynopatie*. W: *Leksykon psychiatrii* s. 152-154.

¹⁵ R y d z y ń s k i. *Choroby psychosomatyczne* s. 149.

¹⁶ Por. P u ż y ń s k i. *Endokrynopatie* s. 152-153.

¹⁷ Od lat osiemdziesiątych stosuje się je ponownie, o czym będzie mowa w ostatniej części artykułu.

¹⁸ Por. *Nerwoból, neuralgia, newralgia*. W: *Mała encyklopedia medycyny*. Red. T. Roźniatowski [i in.]. T. 2. Warszawa 1988 s. 735-736.

¹⁹ Por. R. D o u g l a s F i e l d s. *U źródeł przewlekłego bólu*. „Świat Nauki” 2009 nr 12(220) s. 42-49.

Nie do pominięcia jest też podłoże genetyczne niektórych patologii układu mózgowego i chorób neurologicznych. Wystarczy wspomnieć o zespole Downa, czyli trisomii chromosomu 21, zespole Wolfa-Hirschhorna, czyli mikrodelecji na krótkim ramieniu chromosomu 4, zespole Angelmana powodowanym mikrodelecją odcinka 15 chromosomu pochodzącego od ojca lub nieprawidłowym imprintingiem, o zespole Pradera-Williego, będącym następstwem aberracji chromosomalnej w postaci częściowej utraty długiego ramienia chromosomu 15 pochodzącego od matki, czy chorobie Alzheimerera.

Już w tych, przykładowo zobrazowanych, przypadkach zależności między chorobami dotyczącymi sfery psychicznej i psychosomatycznej a ich terapią została ukazana przestrzeń zakładająca ingerencje o charakterze medycznym i biomedycznym, także z użyciem najnowszych biotechnologii i środków biotechnicznych. Jeszcze bardziej klarowne powiązanie stanowią próby leczenia chorób neurozwyrodnieniowych za pomocą metod transplantacyjnych; dawniej za pomocą implantowania płodowej tkanki neuronowej²⁰, a obecnie eksperymentalnego wszczepiania komórek macierzystych. W ramach podsumowania można podkreślić, że większość terapii, wchodzących w zakres prowadzonych tutaj analiz, nawiązuje do osiągnięć współczesnej neurobiologii²¹ i neurofizjologii²², a przestrzeń dla refleksji bioetycznej jest tym bardziej ewidentna, im bardziej w terapii wzrasta odniesienie do nowoczesnych technik, biotechnik i biotechnologii, a z drugiej strony im bardziej sama terapia nie kontentuje się sukcesami w zakresie objawów patologii, ale usiłuje osiągnąć sfery przyczynowej.

II. W KRĘGU DEKLARACJI, REKOMENDACJI I KONWENCJI

Zważywszy na szerzenie tez istotnie podważających wyjątkowość człowieka pośród istot żywych, na przykład przez Petera Singera²³, należy zwrócić

²⁰ Por. P. M o r c i n i e c. *Etyczne aspekty transplantacyjnej terapii chorób neurozwyrodnieniowych. Studium teologicznomoralne*. Opole 2000.

²¹ Jest ona tutaj rozumiana tradycyjnie, w sposób zawężony, jako zbiór dyscyplin biologicznych zajmujących się układem nerwowym.

²² Jest ona tutaj ujmowana jako dział biologii, który zajmuje się funkcjonowaniem układu nerwowego.

²³ Por. *Etyka praktyczna*. Warszawa 2007² oraz A. B o h d a n o w i c z. *Od etyki godności osoby do etyki interesu. Peter Singer i jego próby zmiany paradygmatu etycznego*. W: *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 2001 s. 91-110; por. także G. S t a n k e. *Mensch, Ja – Person, Nein? Kritische Auseinander-*

uwagę na różnicę między statusem pacjenta w wymiarze ontologicznym, klinicznym i społecznym. Sytuacja zdrowotna i pozycja społeczna człowieka psychicznie chorego w żadnym stopniu nie pozbawia go statusu ontologicznego, a więc człowieczeństwa, które stoi u podstaw jego osobowej godności i niezbywalnych praw. Nawet jeżeli w niektórych przypadkach niemożliwe jest przywrócenie mu zdolności do samodzielnego funkcjonowania w życiu społecznym, włącznie z egzekwowaniem wszystkich przysługujących mu praw, to jako obywatel danej wspólnoty ludzkiej z tytułu sprawiedliwości rozdzielczej posiada prawo do uczestnictwa w jej dobru wspólnym. Tym samym, spośród najbardziej podstawowych praw zachowuje on prawo do leczenia lub przynajmniej opieki zmierzającej do zagwarantowania mu możliwej dla niego jakości życia. Praktyczna realizacja tych praw stanowi miernik humanitarnej i moralnej wrażliwości społeczeństwa, w którym on żyje.

Szczególnym wyrazem postulatów realizacji powyższych praw i poszanowania godności osoby niepełnosprawnej psychicznie są deklaracje, rekomendacje i kodeksy deontologiczne stanowiące zbiory norm etycznych i prawnych określających profesjonalną posługę medyczną wobec tych osób²⁴.

1. *Deklaracje, rekomendacje i kodeksy międzynarodowe*

Podstawę prawną dla społecznych gwarancji dla osób psychicznie chorych stwarza już *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 10 grudnia 1948 roku. Jakkolwiek w dokumencie tym nie pojawia się temat zdrowia psychicznego, to jednak *Deklaracja* uznaje prawo człowieka do poziomu życia zapewniającego zdrowie, do opieki lekarskiej i do świadczeń socjalnych, a także prawo do ubezpieczenia na wypadek choroby (art. 25, p. 1)²⁵.

Problematyka *stricte* dotycząca osób psychicznie chorych pojawia się w *Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* przyjętej przez Radę Europy 4 listopada 1950 roku²⁶. W art. 5 p. 1e dopuszcza ona

setzung mit Peter Singer. Frankfurt am Main 1999.

²⁴ Por. T. B. K u l i k, J. P a c i a n, A. P a c i a n, H. S k ó r z y Ń s k a, K. K o w a l c z y k, B. S z p o n a r, R. K r z y s z y c h a. *Prawa osób chorych psychicznie w świetle obowiązujących regulacji prawnych*. „Problemy Higieny i Epidemiologii” 2010 t. 91 z. 3 s. 369-374.

²⁵ Polska Akademia Nauk. Instytut Państwa i Prawa. Centrum Dokumentacji i Informacji Naukowej o Prawach Człowieka. *Prawa człowieka. Dokumenty*. T. 1. *Dokumenty międzynarodowe. Bibliografia polska*. Red. Z. Kędzia, R. Wieruszewski. Wrocław 1989 s. 29.

²⁶ http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/7B5C268E-CEB3-49A5-865F06286BDB0941/0/POL_CONV.pdf

zatrzymanie osoby umysłowo chorej. Kontekst pozwala stwierdzić, że celem takiego zatrzymania jest zapewnienie bezpieczeństwa tejże osobie, a także osobom z jej otoczenia.

Do zagwarantowania ochrony zdrowia psychicznego zobowiązują się sygnatariusze *Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* przyjętego rezolucją Zgromadzenia Ogólnego ONZ w dniu 16 grudnia 1966 roku: „Państwa-strony [...] uznają prawo każdego do korzystania z najwyższego osiągalnego poziomu ochrony zdrowia fizycznego i psychicznego”²⁷.

Specyficzne gwarancje dla psychicznie chorych ustanawia *Deklaracja Praw Osób Upośledzonych Umysłowo* uchwalona przez Zgromadzenie Plenarne Organizacji Narodów Zjednoczonych w dniu 20 grudnia 1971 roku²⁸ oraz przyjęta przez tę samą organizację w dniu 9 grudnia 1975 roku *Deklaracja Praw Osób Niepełnosprawnych*²⁹. Pierwsza *Deklaracja* podkreśla, że „osoba z upośledzeniem umysłowym ma, w możliwie największym stopniu, te same prawa, co inni ludzie” (p. 1), a także „ma prawo do odpowiedniej opieki medycznej i fizjoterapii oraz do nauki, szkolenia, rehabilitacji i poradnictwa w takim zakresie, aby umożliwić jej rozwój posiadanych uzdolnień i zrealizowanie całego potencjału” (p. 2). Natomiast druga *Deklaracja*, z 1975 roku, wyjaśnia na wstępie, że „pojęcie «osoby niepełnosprawnej» oznacza każdą osobę, która w wyniku deficytu swoich fizycznych lub umysłowych zdolności, wrodzonych lub nabytych, nie jest w stanie zapewnić sobie, częściowo lub całkowicie, warunków koniecznych do swego indywidualnego lub społecznego życia” (p. 1). Dalej dokument ten deklaruje, że osoby niepełnosprawne posiadają te same fundamentalne prawa, co inne osoby, a nade wszystko mają wrodzone prawo do poszanowania ich ludzkiej godności (por. p. 3), a także mają te same prawa obywatelskie i polityczne (por. p. 4). W punkcie 6 stanowi się między innymi, że „osoby niepełnosprawne mają prawo do opieki medycznej i psychologicznej oraz leczenia funkcjonalnego, obejmującego zaopatrzenie w sprzęt protetyczny i ortopedyczny; mają prawo do medycznej i społecznej rehabilitacji”.

W przygotowanej przez Światowe Stowarzyszenie Psychiatryczne *Deklaracji Hawajskiej*³⁰ z dnia 7 października 1977 roku podkreśla się w p. 1,

²⁷ Polska Akademia Nauk. Instytut Państwa i Prawa. Centrum Dokumentacji i Informacji Naukowej o Prawach Człowieka. *Prawa człowieka. Dokumenty* t. 1 s. 49.

²⁸ http://www.ffm.pl/index.php?mod=4&p=1&srw=1&text=160_g12

²⁹ <http://www.niepelnosprawni.pl/ledge/x/7720>

³⁰ World Psychiatric Association. *The Declaration of Hawaii* (07.10.1977). <http://pb.rcpsych.org/cgi/reprint/2/1/12.pdf>. Stowarzyszenie, na Światowym Kongresie w Rio de

że celem psychiatrii jest promowanie zdrowia, osobistej autonomii i rozwoju, a psychiatra winien mieć na uwadze przede wszystkim korzyści osiągnięte przez pacjenta. Punkt 2 zobowiązuje psychiatrę do ofiarowania pacjentowi najlepszej terapii, w której będzie uszanowana jego godność i autonomia. W p. 4 psychiatra jest zobowiązany do informowania pacjenta na temat jego sytuacji, proponowanej diagnostyki i procedury terapeutycznej. Te informacje winny być przedstawione w taki sposób, aby pacjent miał możliwość wyboru między dostępnymi metodami. Jeżeli pacjent musi zostać poddany przymusowemu leczeniu, to wyłącznie dla jego najlepszego dobra (dosłownie: „the patient’s best interests”), nie przekraczając uzasadnionego okresu trwania („a reasonable period of time”), a także można zakładać domyślną jego zgodę, wyrażoną również przez kogoś z jego otoczenia (por. p. 5). Punkt 6 domaga się odstąpienia od przymusowego leczenia, jeżeli powyższe warunki nie są spełnione. Na dalsze leczenie pacjent musi wyrazić zgodę. W wypadku zastosowania przymusowego leczenia pacjentowi przysługuje prawo do bycia uprzednio poinformowanym o możliwości odwołania się od decyzji lekarza do niezależnej instancji odwoławczej, samodzielnie bądź przez swojego przedstawiciela, bez ingerencji zespołu lekarskiego lub innych osób i bez stawiania mu przeszkód. Kolejny punkt omawianej *Deklaracji* domaga się od psychiatry odstąpienia od przymusowej terapii, jeżeli stwierdza on brak wystąpienia choroby psychicznej. Lekarz jest też zobowiązany odmówić terapii, jeżeli pacjent lub inna osoba domaga się postępowania sprzecznego z naukowymi lub etycznymi zasadami (por. p. 7).

Na uwagę zasługuje również *Konwencja Praw Dziecka* przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 20 listopada 1989 roku³¹. W art. 2, p. 1 państwa-strony konwencji zobowiązują się do respektowania i gwarantowania praw każdego dziecka, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, w tym niezależnie od stopnia i rodzaju niepełnosprawności. W art. 6, p. 2 zobowiązują się do zapewnienia w możliwie maksymalnym zakresie godnych warunków życia i rozwoju dziecka. W art. 18, p. 1 zostaje uznana zasada, że „oboje rodzice ponoszą wspólną odpowiedzialność za wychowanie i rozwój dziecka”.

Kwestie centralne dla zdrowia psychicznego pojawiają się w art. 23. Omawiana *Konwencja* uznaje „prawo dziecka psychicznie niepełnosprawnego do normalnego życia w warunkach gwarantujących mu godność, umożliwiających

Janeiro 9 czerwca 1993 roku, uchwaliło *Międzynarodową Kartę Praw Psychiatrycznych Pacjentów Szpitalnych*. Por. B r o n i e w i c z. *Przymusowe leczenie w prawie polskim*. [Http://www.prawaczlowieka.edu.pl/index.php?dok=f333160e6b20ba37686da89bbe5fab728a7d3d24-d3](http://www.prawaczlowieka.edu.pl/index.php?dok=f333160e6b20ba37686da89bbe5fab728a7d3d24-d3)

³¹ [Http://www.unicef.org/voy/media/CRC_polish_language_version.pdf](http://www.unicef.org/voy/media/CRC_polish_language_version.pdf)

osiągnięcie niezależności oraz ułatwiających aktywne uczestnictwo w życiu społeczeństwa” (p. 1); do objęcia go szczególną troską (por. p. 2); do możliwie bezpłatnie udzielanej opieki (por. p. 3), jak i gwarantuje, w miarę możliwości, „dostęp do oświaty, nauki, opieki zdrowotnej, opieki rehabilitacyjnej, przygotowania zawodowego oraz możliwości rekreacyjnych, urzeczywistniane w sposób prowadzący do osiągnięcia przez dziecko jak najwyższego stopnia zintegrowania ze społeczeństwem oraz osobistego wzrostu, w tym rozwoju kulturowego i duchowego” (p. 3). W kolejnym punkcie sygnatariusze *Konwencji* zobowiązują się do współpracy i wymiany odpowiednich informacji w zakresie profilaktyki zdrowotnej, leczenia medycznego, psychologicznego, funkcjonalnego, rehabilitacji, kształcenia i przygotowania zawodowego dzieci niepełnosprawnych (por. także art. 39). W art. 24 uznają oni „prawo dziecka do jak najwyższego poziomu zdrowia i udogodnień w zakresie leczenia chorób oraz rehabilitacji zdrowotnej”.

Ważne wskazania na temat realizacji praw osób z upośledzeniem umysłowym zostały sformułowane na 48. sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ w dniu 20 grudnia 1993 roku (Rezolucja 48/96), w dokumencie zatytułowanym *Standardowe Zasady Wyrównywania Szans Osób Niepełnosprawnych*³². Rezolucja ta jest poświęcona miejscu osób niepełnosprawnych w ludzkiej społeczności. We Wstępie, p. 17, podkreśla się, że „termin «niepełnosprawność» obejmuje wiele ograniczeń funkcjonalnych [...]. Niepełnosprawność może być fizyczna, intelektualna lub polegać na dysfunkcji zmysłów; może wynikać z choroby somatycznej lub umysłowej. Wymienione zaburzenia mogą mieć charakter stały lub przejściowy”. W p. 18 dodaje się, że „termin «upośledzenie» (*handicap*) oznacza utratę lub ograniczenie możliwości uczestniczenia w życiu społeczeństwa w tym samym stopniu, co inni obywatele”. W p. 23 wyjaśnia się pojęcie rehabilitacji. Rozumie się przez nią „proces, którego celem jest umożliwienie osobom niepełnosprawnym osiągnięcie i utrzymanie optymalnego poziomu funkcjonowania fizycznego, narządu zmysłów, intelektualnego, psychicznego i/ lub społecznego [...]. Może ona obejmować działania zmierzające do odtworzenia i/lub przywrócenia funkcji, kompensacji utraty lub braku funkcji, jak też kompensacji ograniczenia funkcjonalnego”. Z kolei Zasada 2 („Opieka medyczna”) zobowiązuje państwa do zapewnienia skutecznej pomocy medycznej osobom niepełnosprawnym. W p. 3 podkreśla się, że „państwa powinny zagwarantować osobom niepełnosprawnym taką samą opiekę medyczną, jaką mają pozostali członkowie społeczeństwa” (por.

³² http://www.opc.uj.edu.pl/poradnik/links/pdf/Standardowe_Zasady.pdf

także p. 6). Zasada 3 („Rehabilitacja”) przypomina, że osobom niepełnosprawnym winna być zagwarantowana rehabilitacja mająca na celu „poprawę lub wyrównanie uszkodzonych funkcji”.

Prawa osobom psychicznie chorym gwarantują też rekomendacje Rady Europy:

– Zalecenie Nr R (83)2 z 22 lutego 1983 w sprawie prawnej ochrony osób z zaburzeniami psychicznymi przymusowo umieszczonych w zakładach³³.

– Rekomendacja (2004)10 z 22 września 2004 w sprawie ochrony praw człowieka i godności osób z zaburzeniami psychicznymi³⁴.

Powyższe wskazania prawne zwracają szczególną uwagę na obronę godności i praw pacjenta psychicznie chorego w kontekście diagnozy, wyboru terapii i przyzwolenia na terapię, a więc w tych sytuacjach, kiedy jego prawa mogą być z łatwością naruszane. Niektóre z nich dodatkowo dotyczą pacjentów podlegających ograniczeniu wolności, jak na przykład więźniowie.

W świetle powyższych dokumentów pacjent może być uznany za faktycznie chorego, jeżeli diagnoza posiada charakter ewidentnie naukowy. Taki werdykt mogą wydawać wyłącznie kompetentni lekarze i to w oparciu o najnowsze osiągnięcia psychologii i psychiatrii.

Rekomendacja 10/2004 w art. 2 postanawia jednocześnie, że nieprzestrzeganie wartości moralnych, społecznych i politycznych nie może być samo w sobie uznane za przejaw choroby psychicznej. To orzeczenie ma na celu ochronę przed politycznym wykorzystaniem psychiatrii, co miało miejsce w systemach totalitarnych³⁵.

Kwestie dotyczące osób psychicznie chorych zostały uwzględnione również w *Europejskiej Konwencji Bioetycznej z Oviedo* (pełna nazwa to: *Europejska Konwencja o Prawach Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny – Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie*

³³ Por. Rada Europy. *Standardy Europejskiego Komitetu Zapobiegania Torturom*. [Http://www.cpt.coe.int/lang/pol/pol-standards.pdf](http://www.cpt.coe.int/lang/pol/pol-standards.pdf) s. 60.

³⁴ Niniejsza rekomendacja odwołuje się do następujących dokumentów: *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* z 4 listopada 1950; *Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie* z 4 kwietnia 1997; Zalecenie Nr R (83)2 w sprawie prawnej ochrony osób z zaburzeniami psychicznymi przymusowo umieszczonych w zakładach; Zalecenie Nr (87)3 w sprawie Europejskich reguł więziennych; Zalecenie Nr (98)7 w sprawie aspektów etycznych i organizacyjnych opieki zdrowotnej w więzieniach; Zalecenie 1235(1994) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie psychiatrii i praw człowieka. Por. [Http://coe.org.pl/files/853250692/file/rec200410.doc](http://coe.org.pl/files/853250692/file/rec200410.doc)

³⁵ Por. E. S g r e c c i a. *Manuale di bioetica*. T. 2: *Aspetti medico-sociali*. Milano 2002³ s. 57-60.

z 4 kwietnia 1997 roku)³⁶. W Rozdz. II, art. 6 pojawiają się wytyczne na temat ochrony osób niezdolnych do wyrażenia zgody. W p. 1 podkreśla się (z zastrzeżeniem art. 17 i art. 20), że „interwencja medyczna może być dokonana wobec osoby, która nie ma zdolności do wyrażenia zgody tylko wtedy, gdy jest to dla niej bezpośrednio korzystne”. Z kolei w p. 3 zapisano: „jeżeli zgodnie z obowiązującym prawem, osoba dorosła nie posiada zdolności do wyrażenia zgody na interwencję z powodu ułomności psychicznej [...], interwencja medyczna może być przeprowadzona za zgodą jej przedstawiciela ustawowego, odpowiedniej władzy albo innej osoby lub instytucji ustanowionych w tym celu na mocy przepisów prawa. Osoba poddana interwencji medycznej powinna, o ile jest to możliwe, uczestniczyć w podejmowaniu decyzji”.

O ochronie osób z zaburzeniami psychicznymi traktuje art. 7 omawianego dokumentu, w którym stwierdzono, że „osoba cierpiąca na poważne zaburzenia psychiczne może, bez wyrażenia zgody, zostać poddana interwencji medycznej mającej na celu leczenie tych zaburzeń, jeżeli brak interwencji stwarza ryzyko znacznego uszczerbku dla jej zdrowia, pod warunkiem zachowania gwarancji określonych przez prawo, obejmujących nadzór, kontrolę i środki odwoławcze”.

2. Deklaracje i kodeksy polskie

Za punkt wyjścia do refleksji nad zasadami opieki nad człowiekiem psychicznie chorym w prawie polskim mogą być uznane zapisy *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z 2 kwietnia 1997 roku³⁷. W rozdz. II, art. 30 stwierdza się, że „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. *Ustawa zasadnicza* stanowi również, że wolności oraz prawa człowieka i obywatela mogą zostać ograniczone tylko wtedy, gdy jest to konieczne, między innymi dla ochrony zdrowia innych osób (por. art. 31, p. 3). Jednakże art. 39 gwarantuje, że „nikt nie może być poddany eksperymentom naukowym, w tym medycznym, bez dobrowolnie wyrażonej zgody”.

Podstawowe przesłanki prowadzenia praktyki psychiatrycznej mogą zostać wyprowadzone już z *Kodeksu Etyki Lekarskiej* uchwalonego przez Nadzwy-

³⁶ Rada Europy. *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny – Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie (Europejska Konwencja Bioetyczna)* z 4 kwietnia 1997. W: M. S a f j a n. *Prawo i medycyna*. Warszawa 1998 s. 262-274.

³⁷ [Http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm](http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm)

czajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy, który miał miejsce 20 września 2003 roku w Toruniu³⁸. Już w Przyrzeczeniu otwierającym *Kodeks*, lekarze zobowiązują się „służyć życiu i zdrowiu ludzkiemu, a także według najlepszej ich wiedzy przeciwdziałać cierpieniu i zapobiegać chorobom” (por. także art. 2). W art. 1 przypomina się, że „zasady etyki lekarskiej wynikają z ogólnych norm etycznych” i „zobowiązują one lekarza do przestrzegania praw człowieka i dbania o godność zawodu lekarskiego”. Artykuł 6 przyznaje lekarzowi prawo wyboru metod leczenia. Winien on kierować się skutecznością stosowanych środków oraz ich zasadnością. W art. 12 lekarz zostaje zobowiązany do poszanowania godności osobistej pacjenta, a także jego prawa do intymności i prywatności. Praktycznym wyrazem takiej relacji jest zakaz wykorzystywania wpływu na pacjenta w innym celu niż leczniczy (por. art. 14). Kolejny artykuł domaga się od lekarza, aby ten posiadał zgodę pacjenta na podejmowane działania. Natomiast, jeżeli nie jest on zdolny do świadomego wyrażenia zgody, powinien ją wyrazić jego przedstawiciel ustawowy lub osoba faktycznie nim się opiekująca. Dotyczy to również osoby niepełnoletniej (por. art. 15, p. 1-2).

Artykuł 16 porusza kwestię sytuacji pacjenta nieprzytomnego lub niepełnoletniego. Podane tutaj zasady mogą też być odniesione do osoby z ciężką niewydolnością mentalną. W tych przypadkach „lekarz może udzielić dla dobra chorego niezbędnych informacji osobie, co do której jest przekonany, że działa ona w interesie chorego”, a w przypadku dziecka ma on „obowiązek informowania jego przedstawiciela ustawowego lub opiekuna faktycznego”. Z kolei art. 19 przyznaje pacjentowi prawo do „korzystania z opieki rodziny lub przyjaciół, a także do kontaktów z duchownym”.

Z treści art. 36 wynika, że osoba obciążona poważną chorobą psychiczną nie może być dawcą organów w zabiegu transplantacji. Pobranie narządów od żyjącego dawcy zakłada bowiem dobrowolnie wyrażoną przez niego zgodę, którą poprzedza „poinformowanie o wszelkich możliwych następstwach związanych z tym zabiegiem”. Wolne uczestniczenie w takim zabiegu zakłada nie tylko brak przymusu, ale także pełną świadomość czynu i jego konsekwencji. *Kodeks* uznaje jednak za etyczne pobranie szpiku kostnego od dziecka za zgodą jego prawnego opiekuna, a od osoby niepełnoletniej również za jej osobistą zgodą, jeżeli jest ona zdolna do wyrażenia takiego przyzwolenia (por. art. 37). Można uznać za zgodne z duchem *Kodeksu* domniemanie, że

³⁸ Por. Naczelna Izba Lekarska. http://www.nil.org.pl/xml/nil/wladze/str_zl/zjazd7/ke1

przy analogicznych założeniach dawcą tej tkanki może być również osoba psychicznie chora.

Traktując o badaniach naukowych i eksperymentach biomedycznych z udziałem człowieka *Kodeks* domaga się, aby działania tego typu służyły poprawie zdrowia pacjenta, a spodziewane korzyści były istotnie większe od stwarzanych zagrożeń (por. art. 42). Specjalista przeprowadzający eksperyment z udziałem pacjenta „niezdolnego do świadomego podjęcia decyzji i wyrażania woli winien uzyskać na piśmie zgodę jego przedstawiciela ustawowego lub sądu opiekuńczego” (art. 44, p. 1). Artykuł 44 zdaje się mówić o eksperymencie badawczym. Z punktu widzenia etyki uznającej godność osoby ludzkiej taki eksperyment na osobie chorej psychicznie jest niegodziwy. Możliwy jest tylko eksperyment terapeutyczny.

W Polsce funkcjonują również kodeksy specyficzne normujące troskę o zdrowie psychiczne człowieka. W III Rzeczypospolitej, jako chronologicznie pierwszy, powstał *Kodeks Etyczno-Zawodowy Psychologa*. Został on zatwierdzony w 1991 roku przez Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Dokument ten stanowi podstawowy zbiór zasad etycznych, do których przestrzegania zobowiązują się członkowie tegoż towarzystwa³⁹. W przeciwieństwie do innych kodeksów, treść tego *Kodeksu* nie została ujęta w formie tematycznie wyszczególnionych rozdziałów, paragrafów, artykułów czy punktów. Tu całość przyjęła kształt opracowania prezentującego poszczególne zasady w sposób deskryptywny. Całość jest ujęta w następujące części tematyczne: wstęp (choć bez tytułu), „zasady ogólne”, „psycholog jako praktyk”, „psycholog jako badacz” oraz „psycholog jako nauczyciel i popularyzator”. W *Kodeksie* podkreśla się, że „naczelną wartością dla psychologa jest dobro drugiego człowieka”⁴⁰. Winien on respektować godność osoby ludzkiej, jej podmiotowość i autonomię. W swej rozciągłości *Kodeks* stanowi syntezę istotnych norm zawartych w omawianych wcześniej dokumentach. Na marginesie trzeba jednak odnotować, że *Kodeks* ten nie używa pojęcia „pacjent” czy też „osoba potrzebująca pomocy psycho-terapeuty”, ale mówi o „kliencie”.

Z dnia 19 sierpnia 1994 roku pochodzi *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego*⁴¹. Ustawa ta jest ujęta w siedem rozdziałów i 56 artykułów.

³⁹ Por. *Kodeksy Etyczne w Polsce*. Wyboru dokonał i wstępem opatrzył Grzegorz Sołtyś. Warszawa 2006 s. 173-181.

⁴⁰ Tamże s. 173.

⁴¹ Dz. U. Nr 111, poz. 535, z późn. zm. Ustawa ta była wielokrotnie nowelizowana. Ostatnia wersja pochodzi z 5 czerwca 2009 roku.

W Preambule podkreśla się, że „zdrowie psychiczne jest fundamentalnym dobrem osobistym człowieka, a ochrona praw osób z zaburzeniami psychicznymi należy do obowiązków państwa”. Kolejne artykuły bardzo szczegółowo określają zasady praktycznej ochrony zdrowia psychicznego w Polsce. Nie zawierają one konkretnych wskazań medycznych czy biomedycznych, ale ograniczają się do zasad etyczno-prawnych. W art. 2 zostaje wyjaśnione, na czym polega ochrona zdrowia psychicznego. Do tego typu działań należy, między innymi, „promocja zdrowia psychicznego i zapobieganie zaburzeniom psychicznym” (p. 1) oraz „zapewnienie osobom z zaburzeniami psychicznymi wielostronnej i powszechnie dostępnej opieki zdrowotnej” (p. 2). Zgodnie z art. 12 w procesie terapeutycznym nie uwzględnia się wyłącznie celów zdrowotnych pacjenta, ale także jego dobro osobiste. W procesie tym dąży się do poprawy zdrowia pacjenta za pomocą metod i środków najmniej uciążliwych. W przypadkach koniecznych (wyliczonych w art. 18), kiedy tego domaga się dobro pacjenta, może on zostać ubezwłasnowolniony. Lekarz musi o tym poinformować prokuratora (por. art. 16). Bez osobistej zgody może być poddana badaniu psychiatrycznemu również osoba, której zachowanie wskazuje na to, że może ona stwarzać zagrożenie dla życia swojego lub innych osób (por. art. 21, p. 1-4). Dokument omawia też powyższe procedury w przypadku osób niepełnoletnich (por. art. 21, p. 1; art. 22, p. 3-6).

Dnia 1 sierpnia 1997 roku Sejm Rzeczypospolitej Polskiej uchwalił *Kartę Praw Osób Niepełnosprawnych*⁴². Dokument ten, ujęty w cztery paragrafy, stanowi odbicie omawianej już wyżej *Deklaracji Praw Osób Niepełnosprawnych* ONZ z 1975 roku, a także odwołuje się do *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, *Konwencji Praw Dziecka* oraz *Standardowych Zasad Wyrównywania Szans Osób Niepełnosprawnych* (por. par. 2). *Karta* uznaje między innymi prawo osób niepełnosprawnych do „dostępu do leczenia i opieki medycznej, wczesnej diagnostyki, rehabilitacji i edukacji leczniczej, a także do świadczeń zdrowotnych uwzględniających rodzaj i stopień niepełnosprawności” (par. 1, p. 2).

Kształt klasycznego kodeksu deontologicznego posiada *Kodeks Zasad Etycznych Psychoterapeuty* z 26 kwietnia 2007 roku⁴³. Jak to sugeruje tytuł dokumentu, stanowi on zbiór zasad szczegółowych normujących praktykę prowadzoną przez psychoterapeutów przynależących do Sekcji Psychoterapii

⁴² [Http://www.idn.org.pl/sonnszz/karta_praw_ON.htm](http://www.idn.org.pl/sonnszz/karta_praw_ON.htm)

⁴³ Por. *Kodeksy Etyczne w Polsce* s. 182-185; także <http://www.centrum-integrum.pl/index-kodeks1.html>

Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Sformułowane w nim zasady deontologiczne bazują na doświadczeniach przedstawicieli tegoż środowiska, a także uwzględniają sugestie Europejskiego Stowarzyszenia Psychoterapeutycznego (European Association of Psychotherapy). Podobnie jak *Kodeks Etyczno-Zawodowy Psychologa* z 1991 roku i ten dokument nie mówi już o pacjencie czy osobie potrzebującej profesjonalnej pomocy, ale o kliencie.

Kodeks składa się z Preambuły oraz dziewięciu dosyć szczegółowo rozpisanych zasad. W Preambule zaznacza się, że „psychoterapeuta szanuje autonomię, godność i system wartości klienta oraz dąży do zachowania i ochrony fundamentalnych praw człowieka”, a „podstawowym celem jego działań jest realizowanie dobra klienta określonego w kontrakcie”. Psychoterapeuta nie może zgodzić się na niewłaściwe wykorzystanie posiadanych umiejętności przez osoby czy instytucje postronne.

Zasady stanowiące osnowę *Kodeksu* dotyczą między innymi takich kwestii, jak odpowiedzialność terapeuty za konsekwencje jego postępowania (zasada 1), obowiązek utrzymywania wysokich standardów w zakresie kompetencji zawodowych (zasada 2), obowiązek przestrzegania wysokich standardów moralnych, również w życiu prywatnym, gdyż ich brak może wpływać na wypełnianie zawodowych obowiązków oraz może podważać publiczne zaufanie do psychoterapeutów; winien on także uwzględniać obowiązujące normy społeczne (zasada 3), obowiązek dochowania tajemnicy zawodowej co do informacji otrzymanych od klientów w trakcie terapii (zasada 4), obowiązek informowania klientów o celu oraz charakterze procedur diagnostycznych, a także poszanowanie ich prawa do decydowania o udziale w tych procedurach (zasada 5), pryncypia współpracy z innymi profesjonalistami w interesie klienta (zasada 6), obowiązek opierania swoich wypowiedzi na temat psychoterapii na rzetelnej wiedzy, zarówno co do ich zalet, jak i ograniczeń (zasada 7), w odniesieniu do technik diagnostycznych obowiązek stosowania przyjętych procedur naukowych i przestrzegania standardów (zasada 8) oraz obowiązek troszczenia się o dobro ludzi biorących udział w badaniach, a także zasadność naukowa tych badań (zasada 9).

III. INGERENCJE NEUROLOGICZNE Z PERSPEKTYWY ETYCZNEJ

Przedstawione wyżej normy deontologiczne, etyczne i prawne zmierzają do obiektywizacji oczekiwań stawianych psychologii i psychiatrii. Jak w przypadku każdej ingerencji medycznej, tak i tu oddziaływanie na pacjenta w ramach terapii musi mieć charakter dobroczynny. Mając na uwadze fakt,

że przedmiotem terapii jest osoba ludzka realizująca cele wsobne i społeczne, psychoterapia czy praktyka psychiatryczna, znajdująca uznanie etyki, musi ze swej istoty zmierzać do przywrócenia lub przynajmniej polepszenia podmiotowości pacjenta. Dopiero z tej perspektywy można ocenić adekwatność zastosowanych środków czy metod leczniczych.

Troska o podmiotowość pacjenta wyraża się w dążeniu do uzdolnienia go do bycia wolnym i świadomym podmiotem swoich aktów. Wolność nie jest tutaj rozumiana w sposób zawężony, jako brak przymusu czy jakiegoś uzależnienia, ale jako zdolność dokonywania osobowych wyborów. Taka wolność zakłada świadomość wartości i celów właściwych osobie ludzkiej, a także funkcji społecznych pełnionych przez nią. Wolność ta zakłada również zdolność poznawczą i decyzyjną, którym towarzyszy poczucie odpowiedzialności za czyn i jego skutki.

Ocalenie zdrowia psychicznego, jako zdolności bycia osobowym podmiotem w powyższym rozumieniu, jest niezwykle ważne. Z perspektywy moralnej możliwość takiego postępowania jest pierwszoplanowa. Zdrowie człowieka to nie tylko wysoka jakość życia⁴⁴, dobre samopoczucie, brak ograniczeń, ale przede wszystkim zdolność urzeczywistniania się w konkretnych warunkach i sytuacjach życiowych, możliwość pełnienia w sposób odpowiedzialny wspomnianych zadań społecznych, zrozumienie ostatecznego celu życia i dążenia do moralnej doskonałości⁴⁵.

Z tej perspektywy sytuacja osoby z ograniczoną sprawnością umysłową czy osoby psychicznie chorej nie rysuje się dobrze. Jakość jej życia jest odwrotnie proporcjonalna do wskaźników parametrycznych choroby czy patologii. W przypadkach nieuleczalnych koniecznym rozwiązaniem pozostaje solidarna opieka ze strony najbliższych, otoczenia, szerszej społeczności ludzkiej czy też specjalistycznych instytucji, jak na przykład odpowiednio do tego przygotowane i dysponujące profesjonalnie przygotowanym personelem domy opieki społecznej. Opieka ta nie wyraża się w przenikniętym paternalizmem

⁴⁴ Na temat jakości życia por.: J. W r ó b e l. *U źródeł myśli bioetycznej Jana Pawła II w 25-lecie pontyfikatu*. „Roczniki Teologiczne” 51:2004 z. 3 s. 30-37; T. B i e s a g a. *Jakość życia*. W: *Encyklopedia bioetyki* s. 218-221; por. także wieloaspektowe opracowanie *Jakość życia w chorobie*. Red. S. Steuden, W. Okła. Lublin 2007.

⁴⁵ Por. P. J a n i k. *Zdrowie*. W: *Encyklopedia bioetyki* s. 514-516; J. S t r o j n o w s k i. *Zdrowie*. W: *Katolicyzm A-Z*. Red. Z. Pawlak. Poznań 1989 s. 400-401; J. W r ó b e l. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków 1999 s. 149-153; L. C i c c o n e. *Salute e medicina*. Milano 1986 s. 34-38; M. L o m b a r d i R i c c i. *Un'etica della salute e della malattia. Fondamenti antropologici*. „Rivista di Teologia Morale” 22:1990 nr 1(85) s. 65.

ubezwłasnowolnieniu osoby pacjenta. W kształtowaniu relacji między osobą potrzebującą opieki i opiekunem (czy też terapeutą) zachowują swoją aktualność zasada solidarności i pomocniczości, a zatem, osoba chora winna być otoczona opieką w zakresie wyznaczonym przez jej godność osobową. Jako przedmiot opieki osoba taka winna więc mieć zagwarantowany taki stopień autonomii i samodzielności życiowej, jaki jest w stanie zagospodarować bez szkody dla siebie, dla innych osób czy też wobec szeroko rozumianych bytów społecznych.

Zgodnie z zasadami etyki medycznej i biomedycznej, konkretny kształt troski o zdrowie pacjenta z problemami psychicznymi musi być realizowany według wymogów podyktowanych przez jego osobowy status. Oznacza to, iż nie tylko cel, do którego zmierza terapia, ale także stosowane środki, muszą mieć na uwadze ten status. W praktyce chodzi o dobór terapii na miarę faktycznych potrzeb pacjenta z zachowaniem ich jakościowej stopniowości i proporcjonalności. W grę wchodzi przede wszystkim metody i środki bazujące na relacjach międzyosobowych (na przykład terapie grupowe), a następnie specyfiki farmakologiczne, poczynając od łagodnych. W nadzwyczajnych sytuacjach, gdy chodzi o ocalenie najważniejszych wartości, jak życie i osobowa podmiotowość, nie można też wykluczać *a priori* wykorzystania elektrostymulacji, elektrowstrząsów czy nawet ingerencji neurochirurgicznych.

Z etycznego punktu widzenia każda metoda i każdy specyfik, użyte w celach terapeutycznych, zachowują wobec pacjenta charakter tylko i wyłącznie środka, i jako takie nigdy nie mogą być stawiane ponad osobą. Wartość priorytetową bowiem stanowi zawsze integralne dobro osoby⁴⁶. Z tegoż punktu widzenia stosowanie wspomnianych wyżej środków czy metod nie zawsze jest bezproblemowe z powodu ich wielowymiarowego działania, w tym także niekorzystnych skutków ubocznych. Aplikacja niektórych z nich niesie ze sobą upokorzenie pacjenta, przykre doświadczenia, ryzyko groźnych powikłań, społeczną stygmatyzację czy wręcz możliwość wywołania postaw moralnych z trudem kontrolowanych⁴⁷. Stąd, korzystanie z takich środków i metod musi być podyktowane prawdziwą koniecznością, brakiem innych metod wolnych od tych negatywów, a nie chęcią eksperymentowania.

Powyższe wskazania wybrzmiewają szczególną doniosłością wobec praktyk dotyczących sfery doznań i zachowań seksualnych, a zalecanych lub stoso-

⁴⁶ Por. S g r e c c i a. *Manuale di bioetica* t. 2 s. 49.

⁴⁷ Por. t e n ż e. *Istanze antropologiche ed etiche nella cura e assistenza del malato di mente*. „Medicina e Morale” 1983 nr 3 s. 255-271.

wanych przez niektórych psychoterapeutów. Nie można ich zaakceptować, jeżeli same w sobie są niemoralne, naruszają w sposób ewidentny godność człowieka, łamią poczucie wstydu i niszczą jego wrażliwość moralną. Nie tylko nadwężają w nim to, co ludzkie, rozbudzając najniższe instynkty, ale są również wysoce nieodpowiedzialne, gdyż wyzwolone takimi praktykami zachowania pacjenta psychicznie chorego są niemożliwe lub przynajmniej trudne do opanowania. W związku z powyższym, trzeba się odnieść z rezerwą do dyrektywy Organizacji Narodów Zjednoczonych sugerującej, aby osobom niepełnosprawnym nie była odmawiana możliwość doświadczania własnej seksualności⁴⁸. Również różne formy „erotycznego towarzyszenia” osobom niepełnosprawnym, z moralnego punktu widzenia, są nie do przyjęcia⁴⁹. Na pozytywne odnotowanie zasługuje natomiast fakt, że przedstawiony wyżej polski *Kodeks Zasad Etycznych Psychoterapeuty* z 26 kwietnia 2007 roku uznaje za „nieetyczne utrzymywanie relacji seksualnych z klientami, studentami, osobami szkolonymi, a także z uczestnikami badań” (zasada 5a).

Zasadniczo wolna od etycznych zastrzeżeń jest psychoterapia, jeżeli jest metodą adekwatną, nieinwazyjną i obciążoną najmniejszym ryzykiem wywołania nieodwracalnych zmian. Podobnie i metoda psychofarmakologiczna – jakkolwiek i jej aplikacja musi być podyktowana koniecznością i powinna być wolna od nieproporcjonalnego ryzyka. Natomiast pewne dylematy budzi metoda wykorzystująca elektrowstrząsy i elektrostymulację, a w jeszcze większym stopniu ingerencje psychochirurgiczne.

Zastrzeżenia do elektrowstrząsów (ECT – *Electroconvulsive Therapy*) i elektrostymulacji są w pewnym stopniu umotywowane historycznie, jako że metody te, wprowadzone w 1938 roku przez Ugo Cerletiego i Lubio Biniego, a stosowane zwłaszcza w leczeniu depresji i schizofrenii, były nieraz nadużywane w zakładach z niedoborem personelu. Trudności etyczne budziła też sama natura tych metod. Stosowanie elektrowstrząsów przy braku znieczulenia i bez wywołania zwiótczenia mięśni (w celu wyeliminowania ich tonicznego skurczu) prowadziło u pacjentów do utraty świadomości, wystąpienia przy-

⁴⁸ Por. *Standardowe Zasady Wyrównywania Szans Osób Niepełnosprawnych*. Zasada 9. *Życie rodzinne i integralność jednostki*, p. 2. W p. 3 dodaje się: „Państwa powinny promować działania zmierzające do zmiany wciąż dominującego w społeczeństwie negatywnego stosunku do małżeństwa, życia seksualnego i rodzicielstwa osób niepełnosprawnych, a zwłaszcza dziewcząt i kobiet. Należy zachęcać media do angażowania się w eliminowanie takich negatywnych postaw”.

⁴⁹ Por. szerokie opracowanie na ten temat: A. B a r t o s z e k. *Seksualność niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*. Katowice 2009, zwłaszcza s. 167-233.

krych doznań drgawkowo-padaczkowych, złamań kręgosłupa, zwicnięć w układzie kostnym, a także zespołów zaburzeń psychoorganicznych (jak senność, przymglenie czy dezorientacja) wraz z otępieniem i czasowym zanikiem pamięci. Objawy te z reguły ustępowały po pewnym czasie⁵⁰.

Z etycznego punktu widzenia nie można wykluczyć *a priori* metody wykorzystującej elektrowstrząsę. Począwszy od lat 80. ubiegłego wieku ponownie znalazła ona terapeutyczne zastosowanie. W leczeniu pacjentów w stanach głębokiej depresji z silnymi tendencjami samobójczymi, ostrych manii i katonii zyskała nawet znaczenie priorytetowe. Aplikowana w odpowiedniej mierze, przy precyzyjnym dawkowaniu prądu, jego jednostronnym przepływie, przy ogólnym znieczuleniu i po uprzednim podaniu środka zwiotczającego mięśnie, a więc przy wyeliminowaniu wspomnianych negatywnych skutków ubocznych, metoda ta staje się w miarę adekwatnym środkiem terapeutycznym, przede wszystkim, gdy środki psychofarmakologiczne są nieskuteczne lub ich zastosowanie jest niemożliwe bądź niewskazane⁵¹.

Poważniejsze zastrzeżenia budzą terapie z obszaru psychochirurgii, w praktyce przyjmujące postać lobotomii przedczołowej (zwanej też leukotomią przedczołową)⁵², lobotomii transorbitalnej⁵³, amygdalotomii⁵⁴ i topekto-mii⁵⁵. Metoda ta, zastosowana po raz pierwszy przez Egasa Moniza i Almeida Limę w 1945 roku, niesie ze sobą trwale i nieodwracalne skutki. Z góry zakłada ona uszkodzenie tkanki neuronowej i w poważnym stopniu pozbawia człowieka osobowości. Jest źródłem apatii, niewrażliwości, upośledzenia myślowego, nagłych ataków. Zabiegi psychochirurgiczne znajdują

⁵⁰ Por. *Elektrowstrząsowa terapia*. W: A. S. R e b e r, E. S. R e b e r. *Słownik psychologii*. Warszawa 2005 s. 200; A. S z y m u s i k. *Elektrowstrząsę*. W: *Medyczny słownik encyklopedyczny*. Red. M. Barczyński, J. Bogusz. Kraków 1993 s. 104; także *Elektrowstrząsę*. W: *Wielki słownik medyczny*. Warszawa 1996 s. 321.

⁵¹ Por. A. K a l i n o w s k i. *Elektrowstrząsę – wciąż użyteczna metoda leczenia*. „Terapia” 11:2003 nr 11(144) s. 16-18; T. Z y s s. *Kontrowersje i uwagi krytyczne dotyczące terapii elektrowstrząsowej*. „Psychiatria” 2010 t. 7 nr 1 s. 38-45; *Elektrowstrząsowa terapia* s. 200; S z y m u s i k. *Elektrowstrząsę* s. 104; także *Elektrowstrząsę*. W: *Wielki słownik medyczny* s. 321.

⁵² Interwencja neurochirurgiczna o charakterze terapeutycznym mająca na celu przeciwdziałanie niektórym zaburzeniom natury psychicznej. Polega ona na przecięciu istoty białej płatów czołowych mózgu, a tym samym na przerwaniu biegnących w tych płatach dróg kojarzeniowych.

⁵³ Praktycznie metoda wykonywania lobotomii przedczołowej.

⁵⁴ Zabieg polegający na przecięciu włókien ciała migdałowego.

⁵⁵ Odmiana lobotomii czołowej polegająca na przecięciu dróg wzgórzowo-czołowych lub usunięciu części kory mózgowej, z którymi są związane zmiany chorobowe.

miejsce w przypadkach leczenia wad rozwojowych, pourazowego uszkodzenia tkanki neuronowej, a także depresji, schizofrenii katatonicznej, niekontrolowanej agresji, neuralgii nerwu trójdzielnego⁵⁶. Trudności związane ze stosowaniem tej metody implikują nie tylko jej wymiar medyczny, ale również etyczny. Nie sposób bowiem przewidzieć wszystkich następstw takiej ingerencji, jak i trudno oszacować proporcje między samą ingerencją w tkankę mózgową i pozytywnymi jej efektami.

*

Poczynione powyżej uwagi sugerują, że stosowanie przedstawionych metod domaga się uważnej analizy, a dobro osoby ludzkiej musi być zawsze rozpatrywane całościowo. Procedura podejmowania decyzji o aplikacji danych środków i metod terapeutycznych winna za punkt wyjścia obrać roztropną ocenę, czy ich użycie w konkretnym przypadku jest samo w sobie etyczne. W dalszej kolejności należy dokonać porównania między ryzykiem i dobrem, którego w terapii można oczekiwać. Nieodzowna jest również ocena ich zasadności i proporcjonalności, pamiętając, że nie ma obowiązku sięgania po środki nieproporcjonalne i „heroiczne”⁵⁷. Ciężki stan pacjenta, przejawiającego nasiloną agresję, dążącego do okaleczenia siebie czy wprost usiłującego położyć kres swojemu życiu, uprawnia do podjęcia wobec niego proporcjonalnie poważnej interwencji medycznej. W przypadku pacjenta dążącego do autodestrukcji, ingerencja farmakologiczna bądź psychochirurgiczna wydaje się być słuszniejszą niż regularne więzienie go w kaftanie bezpieczeństwa. Rozstrzygnięcie takie jest jednak słuszne pod warunkiem, że stany te mają charakter regularny, trwałe i postępujący. Staje się zaś niedopuszczalne, jeżeli nasilenie choroby ma charakter tylko przejściowy lub jest możliwe jego przezwyciężenie w wyniku etycznie dopuszczalnych metod terapeutycznych, nawet zakładających działania znacznie rozciągnięte w czasie.

Mając na uwadze ogólne i szczegółowe zasady etyki medycznej, niemoralne jest wykorzystanie osób psychicznie chorych w nieterapeutycznych eksperymentach medycznych. Niemoralne jest również wykorzystanie ich jako dawców organów w zabiegach transplantacyjnych.

⁵⁶ Por. *Lobotomia przedczołowa*. W: R e b e r, R e b e r. *Słownik psychologii* s. 364; *Nerwoból, neuralgia, newralgia* s. 735-736; S g r e c c i a. *Manuale di bioetica* s. 53, przypis nr 52.

⁵⁷ Por. W r ó b e l. *Człowiek i medycyna* s. 399-436.

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty

- Komitet Ministrów Rady Europy. Rekomendacja (2004)10 w sprawie ochrony praw człowieka i godności osób z zaburzeniami psychicznymi z 22 września 2004. [Http://coe.org.pl/files/853250692/file/rec200410.doc](http://coe.org.pl/files/853250692/file/rec200410.doc)
- Komitet Ministrów Rady Europy. Zalecenie Nr R (83)2 w sprawie prawnej ochrony osób z zaburzeniami psychicznymi przymusowo umieszczonych w zakładach z 22 lutego 1983. W: Rada Europy. Standardy Europejskiego Komitetu Zapobiegania Torturom. [Http://www.cpt.coe.int/lang/pol/pol-standards](http://www.cpt.coe.int/lang/pol/pol-standards) s. 60.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997. Dz. U. Nr 78, poz. 483, z późn. zm.
- Naczelna Izba Lekarska. Kodeks Etyki Lekarskiej z 20 września 2003. [Http://www.nil.org.pl/xml/nil/wladze/str_zl/zjazd7/kel](http://www.nil.org.pl/xml/nil/wladze/str_zl/zjazd7/kel)
- Polskie Towarzystwo Psychologiczne. Kodeks Etyczno-Zawodowy Psychologa (1991). W: Kodeksy Etyczne w Polsce. Wyboru dokonał i wstępem opatrzył Grzegorz Sołtysiak. Warszawa: AlmaMer Wyższa Szkoła Ekonomiczna 2006 s. 173-181.
- Polskie Towarzystwo Psychologiczne. Kodeks Zasad Etycznych Psychoterapeuty z 26 kwietnia 2007. W: Kodeksy Etyczne w Polsce. Wyboru dokonał i wstępem opatrzył Grzegorz Sołtysiak. Warszawa: AlmaMer Wyższa Szkoła Ekonomiczna 2006 s. 182-185.
- Rada Europy. Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny – Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie (Europejska Konwencja Bioetyczna) z 4 kwietnia 1997. W: M. S a f j a n. Prawo i medycyna. Warszawa: Oficyna Naukowa 1998 s. 262-274.
- Rada Europy. Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności – Europejska Konwencja Praw Człowieka (Konwencja Europejska) z 4 listopada 1950. [Http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/7B5C268E-CEB3-49A5-865F-06286BDB0941/0/ POL_CONV.pdf](http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/7B5C268E-CEB3-49A5-865F-06286BDB0941/0/ POL_CONV.pdf)
- Sejm Rzeczypospolitej Polskiej. Karta Praw Osób Niepełnosprawnych z 1 sierpnia 1997. [Http://www.idn.org.pl/sonnszz/karta_praw_ON.htm](http://www.idn.org.pl/sonnszz/karta_praw_ON.htm).
- Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego z dnia 19 sierpnia 1994 r. Dz. U. Nr 111, poz. 535, z późn. zm.
- World Psychiatric Association. The Declaration of Hawaii (07.10.1977). [Http:// pb.rcpsych.org/cgi/reprint/2/1/12.pdf](http://pb.rcpsych.org/cgi/reprint/2/1/12.pdf)
- Zgromadzenie Ogólne ONZ. Konwencja Praw Dziecka z 20 listopada 1989. [Http://www.unicef.org/voy/media/CRC_polish_language_version.pdf](http://www.unicef.org/voy/media/CRC_polish_language_version.pdf)
- Zgromadzenie Ogólne ONZ. Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 16 grudnia 1966. W: Polska Akademia Nauk. Instytut Państwa i Prawa. Centrum Dokumentacji i Informacji Naukowej o Prawach Człowieka. Prawa człowieka. Dokumenty. T. 1. Dokumenty międzynarodowe. Bibliografia polska. Red. Z. Kędzia, R. Wieruszewski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1989 s. 44-55.
- Zgromadzenie Ogólne ONZ. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948. W: Polska Akademia Nauk. Instytut Państwa i Prawa. Centrum Dokumentacji i Informacji Naukowej o Prawach Człowieka. Prawa człowieka. Dokumenty. T. 1. Dokumenty międzynarodowe. Bibliografia polska. Red. Z. Kędzia, R. Wieruszewski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1989 – cały s. 24-31.
- Zgromadzenie Ogólne ONZ. Standardowe Zasady Wyrównywania Szans Osób Niepełnosprawnych z 20 grudnia 1993 (Rezolucja 48/96). [Http://www.opc.uj.edu.pl/poradnik/links/pdf/Standardowe_Zasady.pdf](http://www.opc.uj.edu.pl/poradnik/links/pdf/Standardowe_Zasady.pdf)

- Zgromadzenie Plenarne ONZ. Deklaracja Praw Osób Niepełnosprawnych z 9 grudnia 1975. [Http://www.niepelnosprawni.pl/ledge/x/7720](http://www.niepelnosprawni.pl/ledge/x/7720)
- Zgromadzenie Plenarne ONZ. Deklaracja Praw Osób Upośledzonych Umysłowo z 20 grudnia 1971. [Http://www.ffm.pl/index.php?mod=4&p=1&srw=1&text=160_g12](http://www.ffm.pl/index.php?mod=4&p=1&srw=1&text=160_g12).

II. Literatura przedmiotowa

- B a r t o s z e k A.: Seksualność niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009.
- B i e s a g a T.: Bioetyka. W: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła. Red. A. Muszala. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2005 s. 54-62.
- B i e s a g a T.: Jakość życia. W: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła. Red. A. Muszala. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2005 s. 218-221.
- B o h d a n o w i c z A.: Od etyki godności osoby do etyki interesu. Peter Singer i jego próby zmiany paradygmatu etycznego. W: Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 2001 s. 91-110.
- B r o n i e w i c z B.: Przymusowe leczenie w prawie polskim. [Http://www.prawaczlowieka.edu.pl/index.php?dok=f333160e6b20ba37686da89bbe5fab728a7d3d24-d3](http://www.prawaczlowieka.edu.pl/index.php?dok=f333160e6b20ba37686da89bbe5fab728a7d3d24-d3)
- C i c c o n e L.: Salute e medicina. Milano: Edizioni Ares 1986.
- C z u b a l s k i K.: Choroby psychosomatyczne. W: Leksykon psychiatrii. Red. S. Pużyński. Warszawa: PZWL 1993 s. 70-73.
- D o u g l a s F i e l d s R.: U źródeł przewlekłego bólu. „Świat Nauki” 2009 nr 12(220) s. 42-49.
- Elektrowstrząsowa terapia. W: A. S. R e b e r, E. S. R e b e r. Słownik psychologii. Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar 2005 s. 200.
- Elektrowstrząsy. W: Wielki słownik medyczny. Warszawa: PZWL 1996 s. 321.
- I n s e l T. R.: Awaria w obwodach. „Świat Nauki” 2010 nr 5(225) s. 40-47.
- Jakość życia w chorobie. Red. S. Steuden, W. Okła. Lublin: Wyd. KUL 2007.
- J a k u b i k A.: Zaburzenia osobowości. W: Leksykon psychiatrii. Red. S. Pużyński. Warszawa: PZWL 1993 s. 523-525.
- J a n i k P.: Zdrowie. W: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła. Red. A. Muszala. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2005 s. 514-518.
- J a r o s z M.: Psychopatologia i syndromologia ogólna. W: Psychiatria. Podręcznik dla studentów. Red. A. Bilikiewicz, W. Strzyżewski. Warszawa: PZWL 1992 s. 41-98.
- J a r o s z y ń s k i J.: Zaburzenia emocji. W: Leksykon psychiatrii. Red. S. Pużyński. Warszawa: PZWL 1993 s. 521.
- K a l a t J. W.: Biologiczne podstawy psychologii. Warszawa: WN PWN 2007.
- K a l i n o w s k i A.: Elektrowstrząsy – wciąż użyteczna metoda leczenia. „Terapia” 11:2003 nr 11(144) s. 16-18.
- K o s t o w s k i W., W i t a n o w s k a A.: Etiologia i patomechanizmy chorób ośrodkowego układu nerwowego. W: Patofizjologia. Red. S. Maśliński, J. Ryzewski. Warszawa: PZWL 2007³ s. 125-151.
- K o w a l s k i E.: Osoba i bioetyka. Zagadnienia biomedyczne dla duszpasterzy i katechetów. Kraków: Wyd. Homo Dei 2009.
- K u l i k T. B., P a c i a n J., P a c i a n A., S k ó r z y ń s k a H., K o w a l c z y k K., S z p o n a r B., K r z y s z y c h a R.: Prawa osób chorych psychicznie w świetle

- obowiązujących regulacji prawnych. „Problemy Higieny i Epidemiologii” 2010 t. 91 z. 3 s. 369-374.
- Leksykon psychiatrii. Red. S. Pużyński. Warszawa: PZWL 1993.
- Lobotomia przedczołowa. W: A. S. R e b e r, E. S. R e b e r. Słownik psychologii. Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar 2005 s. 364.
- L o m b a r d i R i c c i M. Un’etica della salute e della malattia. Fondamenti antropologici. „Rivista di Teologia Morale” 22:1990 nr 1(85) s. 63-73.
- M o r c i n i e c P.: Etyczne aspekty transplantacyjnej terapii chorób neurozwyrodnieniowych. Studium teologicznomoralne. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 2000.
- Nerwoból, neuralgia, newralgia. W: Mała encyklopedia medycyny. Red. T. Roźniatowski [i in.]. T. 2. Warszawa: WN PWN 1988 s. 735-736.
- Opioidy. [Http://pl.wikipedia.org/wiki/Opioidy](http://pl.wikipedia.org/wiki/Opioidy)
- Patofizjologia. Red. S. Maśliński, J. Ryżewski. Warszawa: PZWL 2007³.
- P u ż y ń s k i S.: Endokrynopatie. W: Leksykon psychiatrii. Red. S. Pużyński. Warszawa: PZWL 1993 s. 152-154.
- R e i c h W. T.: Introduction. W: Encyclopedia of Bioethics. Red. T. W. Reich. T. 1. New York: Macmillan Reference USA 1978 s. XV-XXII.
- R y d z y ń s k i Z.: Choroby psychosomatyczne. W: Psychiatria. Podręcznik dla studentów. Red. A. Bilikiewicz, W. Strzyżewski. Warszawa: PZWL 1992 s. 141-151.
- S a d o w s k i B.: Biologiczne mechanizmy zachowania ludzi i zwierząt. Warszawa: WN PWN 2009.
- S g r e c c i a E.: Istanze antropologiche ed etiche nella cura e assistenza del malato di mente. „Medicina e Morale” 1983 nr 3 s. 255-271.
- S g r e c c i a E.: Manuale di bioetica. T. 2: Aspetti medico-sociali. Milano: Vita e Pensiero 2002³.
- S i n g e r P.: Etyka praktyczna. Warszawa 2007².
- S t a n k e G.: Mensch, Ja – Person, Nein? Kritische Auseinandersetzung mit Peter Singer. Frankfurt am Main 1999.
- S t i x G.: Mózg w trybie turbo. „Świat Nauki” 2009 nr 11(219) s. 36-43.
- S t r o j n o w s k i J.: Zdrowie. W: Katolicyzm A-Z. Red. Z. Pawlak. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha 1989 s. 400-403.
- S z y m u s i k A.: Elektrowstrząsy. W: Medyczny słownik encyklopedyczny. Red. M. Barczyński, J. Bogusz. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Fogra” 1993 s. 104.
- W a l d I.: Choroby pasożytnicze układu nerwowego. W: Leksykon psychiatrii. Red. S. Pużyński. Warszawa: PZWL 1993 s. 69-70.
- W r ó b e l J.: Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych. Kraków: Wyd. Księży Sercanów 1999.
- W r ó b e l J.: U źródeł myśli bioetycznej Jana Pawła II w 25-lecie pontyfikatu. „Roczniki Teologiczne” 51:2004 z. 3 s. 22-42.
- Z y s s T.: Kontrowersje i uwagi krytyczne dotyczące terapii elektrowstrząsowej. „Psychiatria” 2010 t. 7 nr 1 s. 38-45.

BIOETHICAL ISSUES WITHIN PSYCHOLOGY AND PSYCHIATRY

S u m m a r y

The issue of psychophysical health, mental diseases, their etiology and forms of therapy gives rise to many legal, ethical and deontological problems. A lot of cases of mental disturbances analyzed from the therapeutic perspective not only assume referring to deontological and legal reflection, but demand bioethical analysis as well. This especially concerns the use of therapies based on contemporary biotechniques, biotechnologies and neurophysiology that attempt to reach not only the sphere of symptoms, but also the sphere of causes of mental disturbances and diseases. Attempts to make the expectations for psychology and psychiatry objective have been verbalized in numerous deontological, ethical and legal documents. The ethical perspective presents as the main aim rescuing the patient's mental health as the ability to be a free and conscious subject of his acts. The choice of methods and therapeutic techniques should have the integral good of the person as its aim, with simultaneously minimizing unfavorable side effects. Hence one has to be cautious about such treatments as electroconvulsive therapy or psycho-surgical interference. It is unethical to use mentally ill persons in non-therapeutic medical experiments and as organ donors in transplant operations.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: etyka, bioetyka, psychologia, psychiatria, psychoterapia, psychochirurgia.

Key words: ethics, bioethics, psychology, psychiatry, psychotherapy, psychosurgery.

RENÉ BALÁK

VYBRANÉ ASPEKTY POSLANIA KREST'ANOV V KULTÚRE V TRET'OM TISÍCROČÍ

Oblasť kultúry má veľký význam nielen pre prítomný okamih histórie spásy, v ktorom žijú kresťania a ostatní členovia spoločnosti ale i pre budúce generácie ľudí, ktorí sú povolaní k tomu, aby hľadali pravdu v tejto dimenzii svojho života a následne konali v duchu objektívnych morálnych noriem a tak smerovali k realizácii ideálu dobrého človeka. Teologickomorálna reflexia o poslaní kresťanov v oblasti kultúry akcentuje prezentáciu kresťanských hodnôt, ktoré sú predpokladom formácie človeka v kontexte objektívneho morálneho dobra smerujúceho ľudskú osobu k pravde. Poukazuje sa na potrebu rešpektovania teologickomorálneho i antropologicko-biblického fundamentu poslanca kresťanov v tejto dimenzii ich angažovanosti. Kresťania sú poslaní aby vo spoločnosti prezentovali kresťanskú kultúru v kontexte dobra svojho blížneho, ku ktorému sa smeruje formou kultúrneho dialógu, rešpektujúceho kultúrnu identitu každého národa a človeka. Osoba človeka je v poslaní kresťanov centrom ich morálnej zodpovednosti pred Bohom za kultúrnu a vedeckú formáciu človeka, ktorá je zacielená na jeho autentické dobro v kontexte transcendentna.

I. ZNAMENIA ČASU

Situácia v spoločnosti v období *tertio millennio* je vo svojej podstate *signa temporis* pre kresťanov, ktorí majú čerpať z *depositum morale fidei*

Cirkvi, aby vniesli do kultúry kresťanské morálne hodnoty¹, naznačujúce skutočné určenie tejto dimenzie života ľudskej osoby i spoločnosti. Kresťania sú povolaní k implementácii kresťanských hodnôt do sveta kultúry, aby sa mohol realizovať skutočný pokrok v živote človeka a spoločnosti. Je nutné, aby si kresťania boli vedomí spirituálneho kolapsu, ktorý panuje v dnešnej dobe².

Spoločnosť tretieho milénia je akoby rozsiahlym aeropágom kultúry, čo umožňuje kresťanom viesť dialóg vedúci k novým projektom zameraným v prospech života³, čiže aj k dobrému človekovi. Iba za aktívnej spoluúčasti kresťanov a všetkých zainteresovaných strán sa môže spoločnosť dostať zo stavu súčasnej beznádeje a rezignácie k novému počiatku. Nekrofilné znaky súčasnej kultúry smrti sú istým spôsobom skrytou túžbou človeka po civilizácii dobra a života, pričom sú pre kresťanov znamením času i morálnou výzvou pre ohlasovanie kresťanských hodnôt⁴.

¹ Adekvátne východisko zohľadnenia základného morálneho požiadavku, že primerané utváranie kultúry vyžaduje zapojenie celého človeka, ktorý v nej rozvíja svoju tvorivosť, svoju inteligenciu a svoje poznanie sveta a ľudí, je prirodzeným antropologickým fundamentom celej kultúry. Oblasť kultúrneho rozvoja i formácie ľudskej osoby v kontexte kategórie dobra poskytuje veľké možnosti pre pozitívne pôsobenie kresťanov v spoločnosti.

² Kultúra postkresťanskej doby a kresťanstvo sú od seba vzdialené a zdanlivá sila modernej beznáboženskej kultúry smeruje ku svojej najhlbšej kríze, ktorá sa dokonca parciálne prejavuje v kresťanskej kultúre. Človek a spoločnosť, ponechaní sami na seba, akoby nie sú schopní nájsť novú autentickú koncepciu kultúry, ktorá bude napomáhať rozvoju ľudskej osoby, ktorá formou komunikácie s inými osobami pozdvihne svoju morálnu a duchovnú dimenziu osobného života. Súčasná doba má v sebe čosi dramatického, pretože divergencia medzi evanjeliom a kultúrou je bezpochyby morálnou drámou súčasnej historickej epochy, v ktorej si niektoré podmiety v spoločnosti parciálne začínajú uvedomovať podstatu tejto duchovnej drámy.

³ Por. RM 37.

⁴ Nové kultúrne formy, z ktorých vyplývajú nové spôsoby myslenia a morálneho konania, otvárajú otázku nových ciest, ktorými sa bude uberať zvel'adovanie a rozširovanie kultúry. V kultúrnom živote človeka (a spoločnosti) je dôležitým problémom poslania kresťanov riešiť nebezpečenstvo úpadku kultúry do výlučne nepriateľského postoja kultúry k náboženstvu. Kresťania, rešpektujúc kairologický aspekt morálnosti, sú v dnešnej dobe poslaní k človeku, ktorý často „vyznáva“ bezbožné náboženstvo, ktoré usporiadalo interpersonálne vzťahy v spoločnosti. Človek dnešnej doby na základe tohto postoja vytvoril zriadenie, ktoré je svetským a bez Boha, kde sa odčlenilo od svojho vyššieho cieľa a kultúra smerujú skôr od Boha a paradoxne i od človeka. Je morálnou úlohou kresťanov, aby tohto strateného človeka, ktorého bezbožné náboženstvo vedie ako slepý slepého do jamy (por. Mt 15, 14) nihilizmu, priviedli k novej transcendentnej orientácii. Ide teda o prezentáciu tvorivého východiska kresťanov, ktorí môžu zodpovedne ukázať cestu svetla pre svet, ktorý sa z tejto slepej uličky nemôže dostať pomocou nie (i anti) – náboženskej vedy, nie (i anti) – náboženskej kultúry a bezduchého umenia postmodernizmu. Určité ťažkosti s pôsobením kresťanov v tejto oblasti

V poslaní krest'anov zohráva veľký význam uvedomenie, pochopenie a prijatie fenoménu sekularizácie⁵, ako častej sprievodnej realite, ktorá spôsobila laicizáciu kultúry (a vedy) ako i rozchod kultúry s vierou v Boha. Krest'ania sú povolaní k prekonaniu tejto situácie ohlasovaním Kristovej dobrej zvesti, ktorá neustále obnovuje kultúru padlého človeka, ktorý sa tragickým spôsobom pokúsil definitívne nahradiť rozmer transcendentna v kultúre niečím, čo sám vytvoril. Súčasná kultúra je odzrkadlením napätia, ktoré niekedy naberá formu konfliktu medzi prítomnosťou a tradíciou⁶, čo je globálnym znamením času a morálnou výzvou pre krest'anov.

Svetský humanizmus, ktorý prinajmenšom ignoruje existenciu Boha a morálnych noriem, ktorých pôvodcom je Boh⁷, sa javí ako nedostatočná náhrada za odstránený rozmer transcendentna. Pretože človek (i spoločnosť) zostáva ponechaný sám na seba vo svojej bezmocnosti, spôsobenej absenciou absolútnej morálnej normy. Skúsenosť človeka a spoločnosti na počiatku *tertio millennio* hovorí, že napriek tomu, že človek je tvorcom kultúry a že kultúra spätne vplýva na človeka, tak človek, ktorý vytvára kultúru bez Boha sa dostáva do nepriateľského postoja voči sebe samému pretože nerešpektuje Stvoriteľ'a. Totiž, vytvára kultúru, ktorá je nel'udská, pretože svetský humanizmus vedome nerešpektuje Toho, Kto stvoril človeka na Svoj obraz a podobu. Ak teda človek odmietne ideu stvorenia sveta Bohom, zacieleného k niečomu alebo, že sa v ňom manifestuje absolútna idea alebo duch, potom môže dať životu taký význam, ktorý mu chce dať, pričom iný význam nemá⁸. Tento nihilizmus sa derivačne prejavil v rovine antropologického nazerania človeka na seba samého a to konzekventne uplatňoval i vo sfére kultúry.

Práve z dôvodu krízy kultúry, prejavujúcej sa v kríze pravdy o človeku, je potrebné čerpať z *depositum morale fidei* Cirkvi. Lebo práve cirkev sa javí

vyplývajú z parciálne antagonistického postoja spoločnosti voči krest'anským hodnotám, ktoré sa dotýkajú predovšetkým krest'anských morálnych princípov, a ktorých rešpektovanie umožňuje človekovi stať sa dobrým človekom.

⁵ Por. J. F. Childress. *Secularization*. In: *A New Dictionary of Christian Ethics*. Ed. J. F. Macquarrie, J. Childress. London 1986 s. 568-569.

⁶ Por. Benedikt XVI. Príhovor k predstaviteľom kultúry zo dňa 12.05.2010. *Meeting with the World of Culture address of his Holiness Benedict XVI*. Cultural Center of Belém-Lisboa.

⁷ Por. G. Griesz. *The Way of the Lord Jesus*. Vol. 1: *Christian Moral Principles*. Chicago 1983 s. 811-816.

⁸ Por. F. Copleston. *A History of Philosophy*. Vol. 7: *Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealist to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*. New York 1994 s. 419.

ako majster zdravej a vznešenej tradície, ktorá obohacuje spoločnosť v službe spoločnému dobru⁹, ktorého súčasťou je predovšetkým kultúra ducha. Tu je dôležitý dialóg viery s kultúrou, ktorý sa realizuje počas celej histórie kresťanstva a má prispieť k formácii človeka v kontexte morálneho dobra a dobrého človeka. Práve morálne protiklady, jestvujúce v oblasti kultúry, sú určitou šancou pre kresťanov prezentovať kultúru ako výsledky slobodnej a zodpovednej ľudskej aktivity, čiže kultúru ako súhrn morálneho správania, myslenia a spôsobu existencie ľudskej osoby.

II. ČLOVEK AKO CENTRUM KULTÚRY

Toto poslanie nie je možné zodpovedne realizovať bez zohľadnenia pravdivých antropologických východísk. Totiž, cez kultúru je možné lepšie a plnšie poznanie človeka a cez človeka je možné lepšie spoznanie kultúry¹⁰, v ktorej človek žije, tvorí a morálne koná. Vlastne bez metafyzickej afirmácie transcendentna v oblasti antropologického chápania osoby človeka nie je možné kreovať skutočne humánnu kultúru. Kresťania, zohľadňujúc pravdivý pohľad na človeka, môžu a majú zaujať pravdivý pohľad k problematike kultúry¹¹, kde samotná ľudská osoba je klúčom pochopenia problematiky kultúry. Z toho potom vyplýva fundamentálny cieľ kultúry, ktorým je kreovanie ľudského sveta lásky a morálneho dobra, meraného mierou, ktorou je ľudská osoba¹² chápaná v jej celistvosti. Avšak súčasné stratenie

⁹ Por. B e n e d i k t XVI. Príhovor k predstaviteľom kultúry zo dňa 12.05.2010. *Meeting with the World of Culture address of his Holiness Benedict XVI.*

¹⁰ Por. L. H a n u s. *Človek a kultúra*. Bratislava 1997 s. 28.

¹¹ Zodpovedná formácia kresťanov prehĺbi poznanie kresťanov v tejto oblasti ich poslania a napomôže im pochopiť, že je to človek, ktorý stanovuje centrum kultúry, že práve k človeku smerujú a vzťahujú sa všetky kultúrne záležitosti, pričom nie je možné oddelenie koncepcie človeka a kultúrneho rozvoja. Pred kresťanmi je morálna šanca a morálna povinnosť prehĺbiť svoje poznanie v tejto oblasti, aby mohli účinne pôsobiť v kultúre v duchu kresťanskej antropologickej a personalistickej orientácie, ktorá umožňuje pravý kultúrny pokrok. Týmto spôsobom kresťania napomôžu rozvoju duchovnej a morálnej dimenzie života ľudskej osoby (smerom k dobru), ktorá sa realizuje spätne i v kultúrnej dimenzii.

¹² Angažovanosť kresťanov v tejto oblasti sa v personalistickom zmysle dotýka priamo osoby človeka. Kresťanské hodnoty sú svedectvom toho, že je nevyhnutné sa vyvarovať akéhokoli'vek redukcionizmu, ale je potrebné aplikovať integrálny pohľad na osobu človeka, lebo človeka možno najúplnejšie vystihnúť v spojitosti s jeho kultúrou cez jazyk, históriu a postoje k podstatným existenciálnym skutočnostiam. V poslaní kresťanov sa takto stáva dobrý človek centrálnym bodom ich angažovanosti, lebo ide o jeho identitu a zmysel života,

sveta, poznačené parciálnymi koncepciami osoby, smeruje k zredukovaní človeka do jedného rozmeru a uzatvára ho v priestore konkrétnej ideológie¹³, čo mu neumožňuje pochopiť antropologický rozmer problematiky.

Biblicko-antropologickým jadrom kresťanského posolstva je spojenie prirodzenosti človeka a kultúry v zmysle vedomého pretvárania a doplnenia ľudskej prirodzenosti, kde „kultúra má humanizovať a rozvíjať človeka, aby si mohol, spoznajúc pravdu, slobodne vybrať dobro“¹⁴. Bez transcendentného rozmeru nazerania na samotnú osobu človeka sa kultúra stáva len materialistickou a antropocentrickou konštrukciou, kde sa človek stáva mierou všetkej reality, pričom nenesie zodpovednosť voči prirodzenému poriadku vecí, stanovenému Bohom. Poslanie kresťanov spočíva v prezentácii pravdivého pohľadu na kultúru, ktorá sa má stať miestom, kde človek rozvíja svoju osobu integrálnym spôsobom, umožňujúcim človeku morálne konať v duchu zodpovednosti voči Bohu, sebe i blížnemu. Práve to prekonáva bežný horizont života človeka bez zmyslu, cieľa a naplnenia, ktoré môže človek obsiahnuť skrze transcendentno.

Ide o morálnu zodpovednosť predovšetkým za podmet kultúry, ktorým je osoba človeka, lebo človek tvorí kultúru a jeho morálny postoj a kvality rozhodujú o charaktere kultúry¹⁵, ktorá vplýva na človeka a na jeho konanie i na morálnosť, čo môže prispieť k formácii človeka v kontexte dobrého človeka. Človek sa takto stáva spojivom všetkých komunikačných ciest medzi kresťanstvom s jeho kresťanskými hodnotami a zložitou realitou sveta kultúry, ktorá je morálnou výzvou pre kresťanov. Ak absentuje integrálna vízia človeka, smeruje vývoj k odmietnutiu a k strateniu správnej hierarchie hodnôt, pričom sa človek usiluje nahradiť to, čo je podstatné¹⁶, pre jeho existenciu, ako kultúrneho subjektu.

Koncentrácia na človeka v morálnom poslaní kresťanov nie je len teologicko-morálnou požiadavkou, ale táto biblicko-antropologická orientácia vychádza z *depositum fidei morale* Cirkvi a z jej historickej skúsenosti. Ľuds-

ktoré možno realizovať len v duchu lásky pretvárajúcej ateistickú, sekularistickú a anti-humanistickú civilizáciu nezmieriteľného boja človeka proti človeku.

¹³ Por. A. D e r d z i u k. *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*. Lublin 2010 s. 77.

¹⁴ W. D ł u b a c z. *O kulturę filozofii*. Lublin 1994 s. 21-24.

¹⁵ Por. S. R o s i k. *Odpowiedzialność chrześcijanina za kulturę*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29:1982 z. 3 s. 43.

¹⁶ Por. M. P o k r y w k a. *Posłannictwo uniwersytetu w integralnej formacji człowieka*. W: *Formacja moralna formacja sumienia*. Red. J. Nagórny, T. Zadykowicz. Lublin 2006 s. 176.

kej osobe totiž prináleží možnosť rozvoja (i formácie smerujúcej k dobru) a dosiahnutie plnosti pravej ľudskosti je možné skrze kultúru, ktorou človek rozvíja a cibrí svoje duševné a telesné vlohy, pričom premieňa realitu sveta, ktorý sa stáva ľudskejším a čoraz viac mu umožňuje stávať sa človekom¹⁷ v plnej miere podľa vzoru Ježiša Krista, čiže dobrým človekom. Kresťanské hodnoty vo svojej integrálnej bohatosti majú napomáhať realizáciu tohto cieľa a zmyslu kultúry, umožňujúc tak človekovi žiť v ovzduší preniknutom láskou, ktorá je jediným zmyslom jeho existencie.

Preto kresťania majú kľásť dôraz na duchovný rozmer kultúry, ktorý je centrom skutočne pravdivej kultúry, umožňujúcej človekovi plný rozvoj morálnosti jeho osoby. Samotná európska kultúra je poznačená chápaním transcendentie ľudskej osoby a svojimi koreňmi siaha do kresťanskej viery¹⁸, podľa ktorej je človek bytím stvoreným na obraz boží¹⁹. Kresťanstvo zohralo dôležitú morálnu úlohu v histórii európskej kultúry, keď neustále prispievalo k rozvoju duchovného rozmeru života človeka a v dnešnej situácii nadobúda toto poslanie bytostne dôležitý význam, pretože technický a ekonomický rozvoj oslabuje etickú citlivosť človeka žijúceho v epoche ateistického postmodernizmu.

III. VZŤAH MORÁLNOSTI A KULTÚRY

Na tento vzťah má najväčší vplyv práve kresťanstvo so svojím axiologickým a morálnym poslaním obsiahnutým vo svojej náboženskej doktríne. Kresťanská idea, majúca svoje korene primárne v Zjavení a sekundárne v antickom patrimóniu, v priebehu celej svojej existencie dávala život najmä európskej kultúre. V poslaní kresťanov v oblasti kultúry, ktoré je reflektované pod zorným uhlom morálnej teológie, ide predovšetkým o stretnutie kultúry a morálnosti, ktorá vyplýva z bytostného postoja viery. Kultúra je estetickou kategóriou krásna a je to fenomén spojený s existenciou človeka, pričom z teologickomorálneho hľadiska je kultúra všetko to, čo pomáha človekovi byť čoraz viac dobrým človekom, konajúcim v duchu vznešenosti svojho transcendentného povolania. Teda kultúra je skutočnosť pochádzajúca

¹⁷ Por. GS 53.

¹⁸ Por. J a n P a w e ł II. *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II na zakończenie sympozjum presynodalnego* (3.10.1991). W: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć, świadomość, program*. Akta sympozjum presynodalnego. Watykan 1991. Kielce 1992 nr 4.

¹⁹ Por. Gn 1, 26.

z morálnej osobnej činnosti človeka na ceste jeho osobných zážitkov a morálneho konania, či už individuálneho alebo spoločenského charakteru²⁰, ktoré smeruje k dobru.

Podstatou kultúrnej otázky je v skutočnosti mravné cítenie, ktorého fundamentom a naplnením je náboženské cítenie²¹. Ide predovšetkým o fundamentálne morálne postoje ľudskej osoby v kultúre, ktoré majú byť potvrdzované formou neustáleho a dokonalejšieho osobného svedectva kresťanov. Týmto spôsobom, ktorým sa rešpektuje najvyššie osobné a nadprirodzené Dobro, sa kresťania Božou milosťou uschopňujú k morálnemu konaniu potvrdzujúcemu dôstojnosť ľudskej osoby, ktorá nesie v sebe pečať a znak transcendentna. Rešpektovanie biblického integrálneho pohľadu na ľudskú osobu a na jej dôstojnosť je predpokladom realizácie axiologickej formácie človeka²², ktorá je podmienená bezpodmienečnou úctou voči človeku v kontexte transcendentného osobného Dobra.

Ohlasovanie kresťanských hodnôt v tejto oblasti spočíva aj v prezentácii celkovej orientácie kultúry, ktorou je smerovanie k celkovej morálnej dokonalosti ľudskej osobnosti, k dobru celej spoločnosti, čo sa dá dosiahnuť vzdelávaním ľudského ducha takým spôsobom, aby „...sa rozvíjala schopnosť obdivovať, poznávať, kontemplovat', utvárať si osobný úsudok a pestovať náboženský, mravný a spoločenský zmysel”²³. V tomto je zakotvený morálny zmysel kultúry, jej finalita a zároveň aj jej kresťanská axiologická orientácia²⁴.

²⁰ Por. M. A. K r a p i e c. *Człowiek w kulturze*. Rzym–Warszawa 1990 s. 331-335.

²¹ Por. CA 24.

²² Poslaním kresťanov je predovšetkým zdôraznenie ľudského charakteru špecificky kresťanskej kultúry, v ktorej sa poukazuje na personálny rozmer morálnosti v každom ľudskom konaní. Kultúrna formácia človeka (zacielená ku kresťanskému ideálu dobrého človeka) sa odohráva vo všetkých dimenziách života ľudskej osoby, ktorá existuje, poznáva, rozhoduje sa a morálne koná. Čiže kresťania sú povolaní poukázať na to, že kultúra predstavuje charakteristický spôsob ľudskej existencie v kontexte morálnosti, správania človeka a jeho činnosti, pomocou ktorej dosahuje určité výsledky v rozličných oblastiach.

²³ GS 59.

²⁴ Poslaním kresťanov je prezentácia špecificky kresťanskej kultúry, ktorá je synonymom špecifického vyjadrenia odpovede človeka na Božiu výzvu k integrálnemu rozvoju dobra v človeku. Zmyslom kresťanskej kultúry je smerovanie ku konkrétnemu a správne mu človečenstvu, čiže k zdokonal'ovaniu ľudského ducha i tela podľa biblických morálnych noriem. S týmto je nerozlučiteľne spojený systém kresťanských hodnôt, ktoré majú podstatne transcendentný charakter. Kresťania majú morálnu zodpovednosť za rozvoj kultúry pretože je to morálna spoluzodpovednosť (i) za morálne dobro každého konkrétneho človeka (blížneho) žijúceho v spoločnosti. Kresťanská kultúra je kultúrou, ktorá stojí i na prirodzených morálnych hodnotách, čiže je to kultúra ľudskej osoby, ktorá ma smerovať k autentickému dobru.

Prítomnosť kresťanských hodnôt je z tohto dôvodu v kultúre veľmi dôležitá, nakoľko predkladajú spôsob riešenia stavu, v ktorom sa kultúra nachádza z dôvodu aplikovaných ateistických východísk. Kultúra je v istom zmysle určitým svetom hodnôt, prostriedkov, ktoré človek využíva, a cieľov, ktoré realizuje, pričom tieto hodnoty sú i náboženského charakteru²⁵. Ide teda o prezentáciu kresťanského axiologického fundamentu, ktorý rešpektuje primát morálnych a sakrálnych hodnôt²⁶, ktoré sa ateizmus snaží odstrániť zo sveta kultúry a vedy, pretože poukazujú na transcendentný rozmer²⁷ života ľudskej osoby.

Poslaním kresťanov v spoločnosti je prispieť k vytváraniu kresťanských hodnôt v kultúre ako aj vytvárať špecificky kresťanskú kultúru morálnosti, smerujúcu k dobrému človekovi. K tomu je potrebná kresťanská obnova, čiže vnútorná *metanoia* zmýšľania samotných kresťanov a následné prijatie sveta, ktoré je možné v slobode dokonalého morálneho zákona lásky. Kresťania povolaní k zoblečeniu starého človeka²⁸, ktorý nie je schopný oslovit' dnešný svet a dnešného človeka žijúceho v spoločnosti, a potom objaviť v sebe nového človeka, ktorý vidí pred sebou možnosti pôsobenia. Ak budú evanjeliové hodnoty, ktoré priniesol Kristus naplno prítomné v osobnom živote kresťanov, potom môžu silou Kristovej nauky²⁹ pozitívne pôsobiť v kultúre, ktorej prinavrátia kresťanský morálny a duchovný rozmer, zohľadňujúc pravdivú antropológiu.

V kontexte morálnej spoluzodpovednosti za rozvoj spoločnosti v oblasti kultúry, sa od kresťanov vyžaduje pri prezentácii kresťanských hodnôt³⁰ auten-

Kresťanské hodnoty v kultúre sú účinným nástrojom rozvoja všetkých dimenzií ľudskej osoby, kde pomocou kultúry majú kresťania napomáhať rozvoju morálnosti v ľudskej činnosti.

²⁵ Por. A. R o d z i ň s k i. *Osoba, moralnosť, kultura*. Lublin 1989 s. 231.

²⁶ Prechod, ktorý sa uskutočnil v spoločnosti za posledné dve storočia spôsobil odklon od sakrálného chápania sveta k chápaniu čisto svetskému a často výlučne materialistickému. Často dochádza v spoločnosti ku kríze až k pádu kresťanskej kultúry, ktorá už nedokáže oslovit' človeka a spoločnosť dnešnej doby. Problémom kultúry v dnešnej dobe je jej slabosť, spôsobená stratou viery vo vlastné duchovné hodnoty, a problematické oddel'ovanie vonkajšieho spôsobu života od religióznych základov a zdrojov spirituálnej vitality kresťanských hodnôt.

²⁷ Tento rozmer však nezapadá do materialistického a redukcionistického konceptu videnia sveta a človeka, ktorý nechce vidieť prirodzenú prítomnosť vzt'ahu medzi kultúrou a morálnou normou.

²⁸ Por. Kol 3, 9-10.

²⁹ Por. Kol 3, 16.

³⁰ Hodnoty, ktoré často prezentuje súčasná kultúra nielenže nenapomáhajú integrálnemu rozvoju človeka, ale sú príčinou kultúrnej deštrukcie morálnosti, ktorá by mala vyjadrovať vznešenosť dôstojnosti ľudskej osoby. Prezentácia kresťanských hodnôt v tejto sfére by mala

tické osobné svedectvo, ktoré bude svedčiť o skutočnom záujme krest'anov o rozvoj dobrého človeka v spoločnosti. Ide o to, aby krest'ania boli prítomní v tejto oblasti kultúry s celým svojím duchovným bohatstvom, aby prinášali svoj podiel, ktorý má výnimočnú hodnotu³¹ vo všetkých organizáciách, ktoré skutočne napomáhajú rozvoju kultúry, a tým aj osoby človeka.

Krest'anská angažovanosť v oblasti kultúry môže a má čerpať zo skúsenosti Cirkvi, ktorú cirkev prežíva v rámci procesu stretania a konfrontácie s kultúrami od začiatku ohlasovania evanjelia³². Je nevyhnutný dialóg z univerzálnou Cirkvou, ktorá sa podieľa na prezentácii krest'anských hodnôt v kultúre a je morálnou povinnosťou krest'anov, aby obnovili v sebe schopnosť viesť dialóg s človekom postmodernej kultúry. Proces implementácie krest'anských hodnôt a krest'anskej morálnosti v kultúre má nasmerovať človeka dnešnej doby³³ k pochopeniu objektívneho dobra a k vnútornej afirmácii objektívnych morálnych noriem, rešpektovaním, ktorých možno toto dobro dosiahnuť.

Krest'anské hodnoty a krest'anská kultúra vložili do ľudskej kultúry „nového požehnaného ducha, ktorý oživil samotnú substanciu kultúry, jej pôvodnú podstatu“³⁴, ktorá naplno zohľadňuje a svedčí o pravde o človeku i o Bohu, ktorý je zmyslom jeho dočasnej i nadčasovej existencie. Krest'anstvo so svojimi evanjelióvymi hodnotami prameniáciami v Kristovi má veľké morálne a energické poslanie, ktoré mnohí v tret'om miléniu nechápu, ale kreácia krest'anskej kultúry, ktorá rešpektuje transcendentný rozmer existencie, je jednou z hlavných úloh stojacich pred krest'anstvom³⁵, prezentujúcim

byt' cestou prinavrátania autentického a pravdivého zmyslu kultúre ako takej.

³¹ Por. J a n P a w e ł II. *Orędzie na Światową Konferencję poświęconą polityce kulturalnej*. W: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 2. Kraków 1998 nr 4.

³² Por. FR 70.

³³ Krest'anské hodnoty, ktoré majú krest'ania zvestovať v rámci svojej angažovanosti v kultúre, majú byť vyjadrením hľadania pravdy v každej historickej epoche. Krest'ania sa nemusia báť kritického pohľadu spoločnosti na krest'anské hodnoty v kultúre, lebo ony musia byť podrobené skúške, aby sa stali živšími, aktuálnejšími a osobnejšími, aby sa odstránilo z nich to, čo nie je autentické v zmysle Kristovho evanjelia. Kultúrna dráma dneška sa nevyrieši účasťou krest'anov, ktorí budú tvrdošijne zostávať v tom, čo nemá univerzálnu (nadčasovú) platnosť, alebo v tom, čo je nepravdivé, mylné a svojou formou zastarané. Iba za predpokladu, že krest'anské morálne hodnoty budú osobným vyjadrením Kristovej prítomnosti vo svete kultúry, môžu tieto morálne hodnoty prispieť k vnútornej premene obsahu kultúry v tret'om miléniu.

³⁴ Por. I. A. I l j i n. *Základy křest'anské kultury*. Velehrad 1997 s. 29.

³⁵ Realizácia integrálnej formácie nie je možná bez rešpektovania primátu ducha nad hmotou, toho ducha, ktorý nevyľúči z kultúry vieru a modlitbu tak, ako sa ich ľudský rozum

integrálny koncept dobrého človeka. To sa dosahuje morálnou formáciou, smerujúcou k zásadám prijímaným zvonku (zdanlivo ohraničujúcimi slobodu človeka), ale v podstate smerujúcou k oslobodeniu človeka, čiže k tomu, čo je v ňom ukryté od počiatku³⁶ stvorenia a čo parciálne objavuje vo sfére kultúry.

IV. MULTIKULTURÁLNY DIALÓG A REŠPEKTOVANIE IDENTITY

Dnešné tragické morálne zlo je zapríčinené odmietnutím kresťanských hodnôt novodobou európskou kultúrou, čiže fundamentálne spojivo, ktoré malo byť obsahom kultúrneho dialógu európskych národov hl'adajúcich cestu k jednote, je zavrhnuté. Nové kultúrne formy, nesúce v sebe známky masovosti, nihilizmu, rozdelenia a nenávisti nemôžu byť podstatným zjednocujúcim prvkom v Európe³⁷. Preto je poslaním a morálnou povinnosťou kresťanov nájsť primeraný spôsob implementácie kresťanských hodnôt do kultúrneho rozvoja Európy. Otvorenosť kresťanov k tejto úlohe je možná cez živé spojenie s Kristom, ktorý je pravým Svetlom, ktoré posväcuje každého človeka³⁸, aby sa mohol stať dobrým človekom. Ide o naviazanie na to, čo tvorí pravé korene európskej civilizácie, v perspektíve budúceho horizontu spoločného poznania, ktorý má človek prekročiť v rámci integrálnej jednoty, pri rešpektovaní vlastnej identity pozostávajúcej z mnohých špecifik. Totiž každá kultúrna identita je signifikáciou pamäti minulosti a projektom budúcnosti pre budovanie Európy v tret'om miléniu³⁹, čo musí každý subjekt rešpektovať.

vo svojej pýche pokúsil vylúčiť a skompromitovať v priebehu histórie. Nemožno postupovať redukcionisticky, ako sa o to pokúsil ateizmus alebo iné ideologické koncepty za posledných dvesto rokov.

³⁶ Por. A. D e r d z i u k. *Formacja moralna a formacja sumienia*. W: *Formacja moralna formacja sumienia*. Red. J. Nagórny, T. Zadykowicz. Lublin 2006 s. 21.

³⁷ Kresťania vo svojom poslaní sú povolaní k tomu, aby rozlišovali medzi osobnou a vecnou kultúrou, pretože kultúra je základným nástrojom interpersonálnej komunikácie. Preto interpersonálna komunikácia v oblasti kultúry má viesť k ozajstnému a užitočnému dialógu medzi rozličnými skupinami a národmi, či jednotlivcami v kontexte pravdivého formačného cieľa, ktorým je dobrý človek. Obnovená kresťanská kultúra môže pomôcť prekonať prítomné problémy práve vďaka hlbokjej vnútornej väzbe, ktorá spája v kresťanstve európske národy.

³⁸ Por. Jn 1, 9-10.

³⁹ Por. B e n e d i k t XVI. Príhovor k účastníkom konferencie zo dňa 10.04.2006. *Adress of his Holiness Benedict XVI to the Participants of a Seminar on European Higher education*. Paul VI Audience Hall Monday, 10 April 2006.

Rozvoj poznania seba samého a Boha je fundamentom pre integrálny rozvoj, ktorý umocňuje úctu ku kultúrnym identitám⁴⁰ prítomným v celej ľudskej rodine. Čiže multikulturálny dialóg, ku ktorému sú kresťania povolaní, má vždy rešpektovať identitu národných kultúr, bez ktorej nie je možný skutočný dialóg v tejto oblasti. Nesplnenie tohto morálneho predpokladu i tejto požiadavky má za následok alienáciu kultúr, dominanciu jednej kultúry nad druhou alebo kultúrny imperializmus⁴¹. Bez otvorenia sa na transcendentno⁴² nebudú môcť kresťania prevziať zodpovednosť za osud blížneho⁴³ v oblasti kultúry, lebo iba tak kultúrna dimenzia života osoby dáva možnosti slobodného spolukonania a dialógu medzi osobami a spoločnosťami.

Je nesporné, že úlohou kresťanov je oživovať formou kresťanskej angažovanosti časné skutočnosti a prezentovať sa v týchto skutočnostiach ako svedkovia pokoja a spravodlivosti. Je teda morálnym záväzkom a poslaním kresťanov oživiť oblasť kultúry kresťanskými hodnotami pokoja a spravodlivosti, ktoré svedčia o potrebe rešpektovania pravdivých národných kultúrnych tradícií, utvárajúcich dobrého človeka. Totiž, iba na základe pochopenia vlastnej kultúrnej identity možno zaujať morálne zodpovedný postoj úcty voči kultúrnej identite iného národa alebo jeho kultúry, pričom je to i fundamentálnym predpokladom spravodlivého a pokojného dialógu s odlišnými

⁴⁰ Por. KKC 2441.

⁴¹ Realita v spoločnosti v oblasti kultúry však často smeruje k vytváraniu globálneho uniformizmu v kultúre pomocou spoločenských komunikatívnych prostriedkov, čo znemožňuje rozvoj ľudskej osoby i národa. Práve kultúrna identita národa, ktorá umožňuje viesť obohacujúci dialóg s inými národmi, je rafinovaným spôsobom potláčaná rozličnými aktivitami v politike, hospodárstve a v právnom systéme. Kresťania majú poukázať i na základné ľudské práva každého národa v tejto dôležitej oblasti a majú konštruktívne kritizovať a odmietnuť jestvujúci kultúrny imperializmus globalizujúcej západnej kultúry, ktorý ničí duchovné, kresťanské a národné hodnoty i tradície iných národov. Na tomto mieste je vhodné pripomenúť, že rozličné prejavy kultúrneho imperializmu by sa dali z právneho hľadiska kvalifikovať ako prejavy šovinizmu a náboženskej intolerancie. Finančne sa predovšetkým zvýhodňuje a dotuje kultúra menších, pričom kultúra je často zviazaná s počiatkami štátnosti a s identitou národov ako aj s počiatkami kresťanstva, je zo strany štátu a európskych inštitúcií čiastočne diskriminovaná. Je to porušenie fundamentálnych práv človeka a národov, ktoré sa paradoxne deje demokratickým spôsobom. Kresťania majú byť v rámci svojho poslania nositeľmi zjednotenia, ktoré rešpektuje kultúrnu identitu národov a nevedie ku kultúrnej unifikácii Európy, ktorá narušuje dôstojnosť človeka, ktorý je živou súčasťou národa, a ktorý je povolaný k tomu, aby sa stal dobrým človekom. Je však nemorálne, ak Európa vo svojom procese zjednotenia nerešpektuje základné práva každého národa na slobodný kultúrny rozvoj, ktorý je prepojený s inými aspektmi života.

⁴² Por. SRS 32.

⁴³ Por. Lk 10, 29-37.

kultúrami. Tento morálny požiadavok sa dotýka nielen kresťanov, ale i západného demokratického a kultúrneho sveta, ktorý začína dominovať so svojimi „hodnotami“⁴⁴ v tejto dimenzii života spoločnosti. V tomto kontexte je veľmi zložitým morálnym problémom pre kresťanov kultúrny dialóg s Európou, ktorá sa zjednocuje i v kultúrnej oblasti. Tu sa majú opäť jednoznačne určiť objektívne pravdivé priority a stupnice hodnôt v oblasti kultúrneho rozvoja⁴⁵.

Angažovanosť v kultúre je dôležitejšie ako sa môže zdať na prvý pohľad, nakoľko sa celá Európa rýchlo mení a smeruje k politickej jednote, ktorá však pri bližšej analýze nestojí na pravdivých antropologických a ľudských hodnotách⁴⁶ autentického dobra. To je z morálneho hľadiska života ľudskej osoby podstatné nielen pre súčasnosť, ale i pre budúcnosť. Pápež Ján Pavol II. poukazuje na určitú spojitosť niektorých negatívnych javov v kultúre (napr. konzumizmus) s antropologickým omylom, ktorý zatiaľ marxistickú ideológiu a zároveň i programy rozvoja západných krajín v Európe⁴⁷, čo prináša so sebou rozklad pravdivých hodnôt v kultúrnom myslení i konaní človeka. Je zrejme, že to znemožňuje zjednotenie Európy na národnom princípe, ktorý vyjadruje rešpekt voči kultúrnej identite každého kultúrneho podmetu prítomného na európskom kontinente.

Uvedomenie si skutočnosti, že európsky program zjednotenia celej Európy nesie v sebe známky nestálosti, vnútornej protirečivosti a neludzosti⁴⁸, je

⁴⁴ Tu sa myslí predovšetkým na kultúrny vplyv západnej Európy a americkej kultúry, ktorých „hodnoty“ sú často v priamom rozpore z kresťanskými hodnotami. Nejde len o tento axiologický rozpor, ale i o nerešpektovanie národnej identity, národných tradícií, ktoré sú nerozlučne spojené s kresťanskými hodnotami, napriek tomu, že sa komunistický režim snažil zničiť tieto historické väzby a nahradiť ich „novými dejinami národa“.

⁴⁵ Por. CA 28. Toto rozhodnutie nesmie v rámci spravodlivosti a pokoja urobiť západná Európa alebo dokonca americká kultúra. Morálnu zodpovednosť za toto rozhodnutie nesie spoločnosť, ktorej integrálnou súčasťou sú i kresťania. V kultúrnej oblasti (okrem iných oblastí) sú prítomné jednoznačné signály nespokojnosti západnej „demokratickej Európy“ s akýmkoľvek prejavmi slobodného a autonómneho rozhodovania sa o prioritách, stupniciach hodnôt v oblasti kultúry ako aj v oblasti smerovania a rozvoja celej spoločnosti.

⁴⁶ Zdá sa, že preferované fundamenty zjednotenia sú v rozpore s kresťanskými hodnotami (pravdivého dobra), vyplývajúcimi z evanjelia, nakoľko o kresťanskej kultúre a o kresťanských morálnych normách a hodnotách sa Európa v kultúre vôbec nezmieňuje, ba sa rozhodne bráni akýmkoľvek diskusiám o tomto probléme.

⁴⁷ Por. F. K a m p k a. *Homo consumens w świecie wartości moralnych i społecznych*. W: Jan Paweł II. *Centesimus annus. Tekst i komentarze*. Lublin 1998 s. 314.

⁴⁸ Por. P. P o u p a r d. *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Przemówienie na otwarcie sympozjum*. W: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie* s. 6.

morálnou povinnosťou a zároveň šancou pre kresťanov prispieť k pravdivej axiologickej orientácii kultúry. Nové ideológie materializmu, konzumizmu⁴⁹ a rozličné formy antagonizmov svedčia o tom, že kresťanská kultúra stojí pred výzvou, akou je Európa. Nakoľko národné záujmy sú v Európe často divergentné, objavuje sa tu jedinečná príležitosť pre kresťanov⁵⁰ prezentovať v spoločnosti spoločné kresťanské korene európskej kultúry.

Národnú kultúru je nutné vidieť v osobnej rovine, pretože táto kultúra nie je procesom anonymnej produkcie, ale je ovocím tvorivej skupiny, ako skupiny osôb v ktorej sa odzrkadľujú interpersonálne vzťahy všetkých členov národa⁵¹. Za kultúrou národa sa ukrýva konkrétne etické vedomie, morálne hodnoty a zodpovednosť rozhodovania, správania a konania. Tieto skutočnosti môžu a nemusia byť zhodné s objektívnym morálnym poriadkom, ale je spásanosnou nutnosťou, aby ich kresťania v rámci svojho poslania brali do úvahy.

Kresťania teda stoja pre morálnou úlohou zosúladenia národného aspektu kultúry s kultúrnym dialógom európskych národov, ktorý má smerovať k jednote pri zachovaní rozličnosti kultúrneho spektra, smerujúceho k dobrému človeku. Ak sa nejaká kultúra uzavrie sama do seba a ak prejavuje ten-

⁴⁹ Konzumizmus je jav, ktorému celé učenie cirkvi venuje veľkú pozornosť. Niektorí autori ho chápu ako mentálny omyl, ktorý nemá nič spoločné s politicko-hospodárskym systémom alebo usporiadaním spoločnosti.

⁵⁰ Jedným z prvých predpokladov riešenia tohto problému je poznanie vlastnej kultúrnej a národnej histórie, ktoré umožní dialóg s inými kultúrnymi a vedeckými subjektmi. Tento dialóg môže byť spôsobom ako odstrániť kultúrny relativizmus a skepticizmus prítomný v európskej kultúre, ktorú (relativizmus a skepticizmus) takto nasmerováva k smrti duchovnej duše a k smrti samotnej európskej kultúry, ktorej však možno predísť živou prítomnosťou Boha v kultúre. Sprítomnenie Boha v tejto oblasti umožní opäť položiť morálny kresťanský fundament, na ktorom bude možné rozvíjať európsku kultúru ako celok v jej bohatej kultúrno-teritoriálnej rozmanitosti, spôsobenej individuálnym pochopením a prijatím kresťanstva rozličnými európskymi národmi. Kresťanský rozmer v kultúre súčasne označuje úctu voči každému subjektu v tejto oblasti. Z tohto dôvodu je poslaním kresťanov v tejto oblasti viesť človeka k transcendentnu, učiť ho opätovne kráčať cestou, ktorá vedie k poznávaniu Stvoriteľ'a a prítomnú múdrosť využívať najlepšie poznatky moderných vied vo svetle zdravého rozumu, ktorý je darom od Stvoriteľ'a. Prítomný moment histórie spásy, čiže *kairos*, si vyžaduje návrat človeka k Bohu cestou kultúrneho obrátenia človeka od sveta matérie, ktorý alienuje dialóg s Bohom a následne i s druhým človekom. Ideál, ku ktorému sa smeruje v poslaní kresťanov, je dobrý človek, ktorý vyjadruje dialogický rozmer človeka primárne k Bohu a následne k druhému človeku. Takto možno spojiť kultúru s morálnou normou danou Bohom a zároveň je možné nadviazať dialóg so spoločnosťou, v ktorej človek žije.

⁵¹ Por. H. S k o r o w s k i. *Naród jako kategoria aksjologiczna*. W: *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności*. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 1996 s. 263.

dencie zotrúvania na zastaraných zvykoch alebo prejavuje tendencie odmietania kultúrnej výmeny a konfrontácie s pravdou o človeku, tak jej jednoznačne hrozí úpadok⁵².

V. VYBRANÉ ASPEKTY POSLANIA KREST'ANOV

V tejto súvislosti kresťania nesmú zanedbať náboženské a transcendentné aspekty kultúry, ktoré vyjadrujú jadro kresťanských očisťujúcich hodnôt v kultúre národov. Totiž, osou každej kultúry je postoj človeka k najvyššiemu tajomstvu: tajomstvu Boha⁵³, kde toto tajomstvo tvorí obsah a prameň kresťanských hodnôt. Poslanie kresťanov v tejto oblasti kultúry spočíva v sprítomnení tajomstva Boha v národnej i v európskej kultúre, čím sa obohacujú každý človek a spoločnosť, čerpajúc z kultúrneho axiologického pokladu kresťanstva.

Človek, ktorý je povoláný k dobru, k čomu majú aktívne smerovať kresťania v oblasti kultúry, má byť začlenený do transcendentného aspektu kresťanskej kultúry, ktorý sa realizuje a vyjadruje v interpersonálnom vzťahu k Bohu. Poslanie kresťanov je prejavom najvyššej morálnosti i kultúry v personalistickom a biblickom duchu, čiže je to kultúra, ktorá je vnútornou kultúrou kresťanského ducha a teda kultúrou lásky, ktorá pramení v Bohu⁵⁴. Táto láska je vyjadrením transcendentnej dimenzie kresťanskej kultúry, od ktorého sa odvíja jej axiologický obsah. Tento morálny, kresťanský a axiologický postoj je v podstate biblickým postojom vyjadrujúcim obsah evanjelia smerom ku spoločnosti a svetu⁵⁵.

V poslaní kresťanov v kultúre ide o zodpovednú prezentáciu kresťanskej morálnosti, ktorá je ponukou pre človeka a spoločnosť k slobodnému nasledovaniu pravých hodnôt, pretože len pravé hodnoty môžu zdokonaľovať (smerom k dobrému človekovi) osobu človeka a to realizáciou jej prirodze-

⁵² Por. CA 50.

⁵³ Por. tamtiež 24.

⁵⁴ Por. 1 Jn 4, 7.

⁵⁵ Je morálnym poslaním kresťanov opäť objaviť a prezentovať v spoločnosti objektívny poriadok hodnôt i prirodzenú autonómiu pozemských realít a vyjsť zo starých antagonistických postojov kresťanstva voči prítomnej realite a priniesť súlad medzi kultúrno-vedecký rozvoj a vieru, ktorá obsahuje axiologickú orientáciu kresťanskej kultúry. Toto však nemožno realizovať formou nátlaku alebo ideologickej propagandy, ale výlučne postojom kresťanskej lásky, ktorá je ponukou, rešpektujúcou slobodu a dôstojnosť každého človeka a národa.

nosti⁵⁶. V oblasti kultúry je kresťanská láska najvyššou hodnotou v teologickomorálnom zmysle, pretože v duchu lásky možno ponúknuť konečnú odpoveď súvisiacu s ľudskou osobou v kontexte jej dočasnej i nadčasovej existencie a finality. Túto úlohu kresťania môžu realizovať len v duchu evanjeliovej otvorenosti voči človeku a to v kontexte formácie človeka, ktorý má smerovať k dobru.

Poslanie kresťanov spočíva v zosúladení súčasnej civilizácie s kresťanstvom a napomáhanie kultúrneho pokroku, ktorý nie je možný bez zodpovedajúcej permanentnej prípravy⁵⁷ osoby človeka. Ide o široké pole pôsobnosti, v ktorom kresťania majú formačne pôsobiť s cieľom obnoviť seba i spoločnosť, pretože kultúra má smerovať k celkovej⁵⁸ (i k morálnej) dokonalosti človeka v kontexte objektívneho morálneho dobra.

Súčasná civilizácia je poznačená mnohými príznakmi, ktoré naznačujú stratu lásky. V istom zmysle možno povedať, že kultúrne myslenie človeka je stále poznačené etikou Starého Testamentu, ktoré kritizoval Ježiš Kristus ako nedostačujúce⁵⁹. Kresťanské hodnoty prinášajú nový pojem milosrdnej lásky⁶⁰, ktorý je diametrálne odlišný od sekularizačných a výlučne ateistických konceptov, voluntaristicky redukujúcich lásku na niektorú z jej rovín realizácie. Kresťania sú v kultúre povolaní ohlasovať Božie milosrdenstvo v kontexte bohatstva Zjavenia⁶¹, ktoré prináša nový horizont života človekovi. Špecificky kresťanský koncept zdôrazňuje aspekt lásky, ktorá je fundamentom interpersonálnych vzťahov v kontexte transcendentného Dobra. Kresťanská láska sa vzťahuje na dynamiku samourčenia osoby, na osobnú

⁵⁶ Por. FR 25.

⁵⁷ Por. GS 62.

⁵⁸ Teda kresťania vo svojom morálnom poslaní majú zohľadňovať kultúru ako integrálnu časť celku, ktorým je ľudský život v jeho individuálnom a spoločenskom rozmere, kde sa jednotlivec formuje pod kultúrnym vplyvom a kultúra sa utvára skrze každého jednotlivca smerom k ideálu dobrého človeka. To poukazuje na morálnu zodpovednosť kresťanov, pretože kultúra je súčasťou života každého človeka a jednou z jej základných úloh je formácia v duchu plnšieho stávania sa človeka dobrým človekom. Úlohou kresťanskej kultúry je, aby človek viac „bol“ a nie, aby iba viac „mal“. Podľa teologickomorálnych princípov má človek skrze kultúru viac „byť“ pre druhých a nie iba „byť“ s druhými ľuďmi, čo si však od kresťanov vyžaduje konkrétne pozitívne skutky, vyjadrujúce úprimné úsilie vniest' do kultúry kresťanské hodnoty. Kresťania v rámci svojej angažovanosti v oblasti kultúry majú kreovať konkrétne programy, ktoré budú obsahovať konkrétne propozície smerovania kultúrnej formácie osoby v duchu stávania sa dobrým človekom.

⁵⁹ Por. Mt 5, 38.

⁶⁰ Por. Mt 5, 7.

⁶¹ DiM 13.

zodpovednosť, na poznanie a motiváciu ako aj na transcenciu osoby v kontexte jej povolania a morálneho konania.

Kresťanský hodnotový systém spočíva na Božej milosrdnej láske, na vnútornej premene srdca a na návrate človeka v duchu zmierenia ako aj na pripravenosti človeka akceptovať utrpenie ako cestu kríža⁶². Táto láska pretvára osobu človeka, ktorý sa obracia a navracia k Bohu i cestou utrpenia, ktoré má zmysel pre jeho rozvoj a smerovanie k väčšej dokonalosti. Tieto biblické elementy kresťanského hodnotového systému sú kresťanskou cestou realizácie biblickej morálnosti v duchu *agapé*. Kresťania sú povolaní realizovať nové právo lásky, ktoré priniesol Kristus, a tak naplniť kultúru dobrom, ktoré je schopné postupne zmeniť kultúrne myslenie i konanie človeka. Toto biblické axiologické posolstvo sú kresťania poslaní sprítomniť špecifickým jazykom kultúry (a vedy⁶³), pričom toto poslanie je najväčšou kultúrnou výzvou na začiatku *tertio millennio*.

Aby mohli byť kresťanské hodnoty reálne a účinne prítomné v oblasti vedy a kultúry je zo strany kresťanov nevyhnutnosťou, aby v dobe globálnej informačnej techniky realizovali svoje morálne poslanie aj skrze spoločenské komunikatívne prostriedky, ktoré môžu sprítomniť kresťanské hodnoty a Krista v bežnom živote človeka a spoločnosti⁶⁴. Cirkev a kresťania nemôžu

⁶² Por. I. M r o c z k o w s k i. *Non-violence i cywilizacja miłości*. W: *Miłość w postawie ludzkiej*. Red. W. Słomka. Lublin 1993 s. 304-306.

⁶³ Kresťanské morálne hodnoty, ktoré sú zakotvené v transcendentnom fundamente, majú kresťania sprítomniť v kultúre špecifickou formou na katolíckych univerzitách, ktoré vyvíjajú veľké úsilie v starostlivosti o kultúru. Tieto inštitúcie sa majú stať prameňom kresťanskej múdrosti, ktorá ponúka špecificky kresťanské hodnoty vedúce kultúru k afirmácii lásky ako najpodstatnejšieho princípu realizácie dobra. V tomto úsilí sa smeruje k tomu, aby sa verejná, stabilná a univerzálna prítomnosť kresťanského myslenia rozšírila na všetko úsilie o vyšší kultúrny život človeka a spoločnosti v kontexte dobrého človeka. Kresťania sa zúčastňujú na prezentácii kresťanských hodnôt i na univerzitách tým, že katolícke univerzity sa zodpovedne budú venovať hľadaniu pravdy a tak napomáhať rozvoj dôstojnosti človeka a dobra v ňom. Nejde výlučne o vedecké pôsobenie, ale i o dialóg kresťanstva a kresťanských hodnôt s kultúrou, kde sa majú rozvíjať kultúrne tradície a identita človeka. Kultúrne patrimónium kresťanstva sa včleňuje do kultúrneho dedičstva národov a formou axiologickej komunikácie napomáha rešpektovaniu tradícií a hodnôt, ktoré majú univerzálny význam.

⁶⁴ Táto angažovanosť kresťanov je neodňateľným právom a morálnou povinnosťou, ktorej majú zadosťučiniť primeranými prostriedkami, ktoré ponúkajú televízia, video, internet, rozhlas, tlač ako aj formačný, vzdelávací a výskumný proces. Poslanie kresťanov sa má realizovať nielen v špecificky katolíckych mediálnych prostriedkoch, ale i v štátnych a komerčných prostriedkoch interpersonálnej komunikácie. Poslaním kresťanov v oblasti šírenia kresťanských hodnôt v kultúre je pochopiť, že prostriedky spoločenskej komunikácie majú byť premostením medzi vierou (a z nej vyplývajúcou morálnosťou) a kultúrou, aby sa lepšie zvýraznilo, že kultúra je špecifickým spôsobom existencie a života človeka, ktorý sa má stať

zrezygnovat' z *depositum morale fidei*, ba nemôžu ani mlčať vo vzťahu k premenám v živote človeka a spoločnosti⁶⁵. Kresťania sú povolaní k tomu aby boli iniciátormi dialógu, dotýkajúceho sa morálnosti človeka⁶⁶, ktorá je v prostriedkoch komunikácie často orientovaná proti prirodzenému a objektívnemu morálnemu poriadku.

Zoznam skratiek použitých dokumentov Magistéria:

- DiM – *Dives in misericordia*. Encyklika Jána Pavla II. Rím 1981.
CA – *Centesimus annus*. Encyklika Jána Pavla II. Trnava 1992.
FR – *Fides et ratio*. Encyklika Jána Pavla II. Bratislava 1998.
GS – *Gaudium et spes*. Pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu o Cirkvi v súčasnom svete. In: Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. I. Trnava 1993.
KKC – Katechizmus Katolíckej Cirkvi. Trnava 1998.
RM – *Redemptoris missio*. Encyklika Jána Pavla II. Praha 1994.
SRS – *Sollicitudo rei socialis*. Encyklika Jána Pavla II. Trnava 1997.

WYBRANE ASPEKTY POSŁANNICTWA CHRZEŚCIJAN W DZIEDZINIE KULTURY W TRZECIM TYSIĄCLECIU

S t r e s z c z e n i e

Nowe formy kulturowe, z których wynikają nowe sposoby rozumowania i postępowania moralnego, rodzą pytanie o nowe drogi, po jakich będzie kroczył doskonalenie oraz szerzenie kultury. Czasy współczesne są nacechowane znamionami czegoś dramatycznego, ponieważ rozdźwięk pomiędzy Ewangelią i kulturą jest niewątpliwie dramatem moralnym obecnej epoki historycznej. Niektórzy zaczynają sobie uświadamiać, choć tylko częściowo, istotę tego drama-

dobrym człowiekiem. Kresťanská viera a kresťanské hodnoty takto naplňajú kultúru transcendentným rozmerom ľudskej existencie, čím napomáhajú rozvoju dobra a morálnosti v človeku. Obsah posolstva kresťanov odovzdávaný v spoločenských komunikatívnych prostriedkoch je zodpovednou účasťou jednotlivých kresťanov v budovaní civilizácie kresťanskej morálnosti, ktorá odmieta redukcionistickú deformáciu obrazu človeka v masmédiách.

⁶⁵ N. L o b k o w i c z. *Chrześcijaństwo i kultura w Europie*. W: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć, świadomość, program* s. 219.

⁶⁶ Kresťanský axiologický systém v sebe obsahuje rozmer dialógu s človekom z dôvodu prirodzenej otvorenosti lásky, ktorá tvorí jadro kresťanských hodnôt, ktoré majú byť realizované v kultúre. Pred kresťanmi je morálna úloha obnovy kresťanského vzdelania v oblasti kultúry. Kresťania sú teda povolaní zjaviť transcendentnú duchovnú realitu obsahujúcu kresťanskú axiologickú orientáciu a interpretáciu sveta a dobrého človeka.

tu duchowego. Aktywność społeczna w dziedzinie kultury jest jednak często ukierunkowana na tworzenie globalnego uniformizmu w kulturze, co dzieje się za pomocą środków masowego przekazu i tym samym uniemożliwia się rozwój osoby ludzkiej oraz narodu. Właśnie kulturowa tożsamość narodowa, która umożliwia prowadzenie wzbogacającego dialogu z innymi narodami, jest w sposób wyrafinowany uciskana poprzez różne działania w wymiarze polityki, gospodarki czy systemu prawa.

Posłannictwo chrześcijan w dziedzinie kultury w trzecim tysiącleciu jest uwarunkowane odpowiedzialnym rozróżnianiem oraz poznaniem w kairologicznym kontekście znaków czasu. W *signa temporis* obecne jest wezwanie moralne adresowane do chrześcijan, by swoje zaangażowanie skupiali wokół osoby ludzkiej, która jest podmiotem, centrum oraz drogą kultury w kontekście integralnej formacji i rozwoju wzniosłej godności osobowej posiadającej także charakter transcendentny. Posłannictwo chrześcijan, mające charakter wolnej odpowiedzi człowieka na wezwanie moralne, jest w sposób immanentny związane z moralnością, która przejawia się poprzez kulturę oraz która powinna być w zgodzie z chrześcijańską koncepcją aksjologiczną głoszącą dążenie człowieka do dobra. Uobecnienie Boga w tej dziedzinie umożliwi ponownie położenie moralnego fundamentu o charakterze chrześcijańskim, na którym będzie można budować kulturę europejską jako jedność w jej bogatej różnorodności kulturowo-terytorialnej, która jest wynikiem indywidualnego zrozumienia i przyjęcia chrześcijaństwa przez różne narody Europy. Chrześcijański wymiar w kulturze obecnie oznacza tyle co szacunek do każdego podmiotu w tej dziedzinie. Komunikacja międzyosobowa w obszarze kultury powinna prowadzić do rzeczywistego i pożytecznego dialogu pomiędzy różnymi grupami i narodami lub też jednostkami w kontekście rzeczywistego celu formacji, którym jest dobry człowiek. Odnowiona kultura chrześcijańska może pomóc przy zwalczaniu obecnych problemów właśnie dzięki głębokiej więzi wewnętrznej, która w chrześcijaństwie łączy narody europejskie. Dialog wielokulturowy, będący przejawem szacunku wobec tożsamości kulturowej każdego podmiotu, jest drogą dążenia do Dobra najwyższego w doczesnej i ponadczasowej dymensji życia kulturowego osoby ludzkiej, której pochodzenie jest częściowo zakorzenione także w kulturowym patrymonium narodu. Chrześcijanie zatem w swoim posłannictwie moralnym powinni mieć na uwadze kulturę jako integralną część całości, którą jest życie ludzkie w jego wymiarze indywidualnym i społecznym, gdzie jest jednostka formowana dzięki wpływowi kultury, przy czym kultura tworzona jest poprzez każdą jednostkę w kierunku ewangelicznego ideału dobrego człowieka. Wybrane aspekty zaangażowania chrześcijan skupiają się wokół niektórych fundamentalnych predyspozycji i wymiarów zadośćuczynienia posłannictwu chrześcijan wynikającemu z życiowej postawy wiary, która uzdalnia człowieka do tego, by być dobrym.

Słowa kluczowe: posłannictwo chrześcijan, aktywność społeczna, kultura, komunikacja międzyosobowa.

KS. ANTONI BARTOSZEK

OBRONA KLAUZULI SUMIENIA W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNYCH TENDENCJI PRZECIWNYCH ŻYCIU

Współcześnie akcentuje się podmiotowość każdego obywatela i wynikające z niej prawo do samostanowienia. W różnego typu dokumentach podkreśla się wolność sumienia człowieka; czynią to zarówno dokumenty świeckie, np. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*¹, współczesne konstytucje, np. *Konstytucja RP*², a także źródła kościelne, np. *Soborowa Deklaracja o wolności religijnej*³ czy też encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*⁴. Równocześnie

Ks. dr hab. ANTONI BARTOSZEK – kierownik Zakładu Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego; adres do korespondencji: ul. Jordana 18, 40-043 Katowice.

¹ Pierwsza część art. 18. brzmi: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania”.

² Pierwszy punkt art. 53. brzmi: „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”.

³ „Nakazy prawa Bożego człowiek poznaje i uznaje za pośrednictwem swego sumienia, za którym obowiązany jest iść wiernie we wszystkich swoich działaniach, by dojść do Boga, swojego celu. Nie powinien być więc przymuszany do działania wbrew sumieniu, ani nie powinien też spotykać się z przeszkodami, gdy działa zgodnie ze swoim sumieniem, zwłaszcza w sprawach religijnych” (DWR 3).

⁴ „Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami własnego prawnego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie” (PT 14). Choć Papież akcentuje prawo do wolnego oddawania czci Bogu, jednak można w tym prawie zmieścić także prawo do życia moralnego według norm wpływających z wiary. W dalszej części wypowiedzi przywołuje wprost słowa Leona XIII z jego encykliki *Libertas prestantissimum*: „Ta prawdziwa i godna dzieci Bożych wolność, która najlepiej strzeże godności ludzkiej osoby, przewyższa wszelką siłę i bezprawie. Jej też zawsze Kościół pragnął i ją szczególnie miłował. Takiej wolności domagali się zawsze dla siebie Apostołowie, sławili w swych listach apologetów, a wielka liczba Męczenników poświęciła ją swoją krwią” (PT 14). Zarówno do encykliki Leona XIII, jak i do powiązania wolności sumienia z zagadnieniami męczeństwa

dąży się dziś do ustanowienia precyzyjnego porządku prawnego umożliwiającego współżycie międzyludzkie w różnego typu społecznościach, szczególnie we wspólnotach państwowych. Zasadniczo dominuje tendencja do pozytywizmu prawnego, czyli do w miarę pełnego opisania rzeczywistości za pomocą prawa stanowionego, będącego wynikiem umowy społecznej. Trend ten dystansuje się generalnie od koncepcji prawa naturalnego, które z racji swoich aspektów teologicznych jawi się jako trudne do poznania oraz zdefiniowania⁵.

W kontekście pozytywizmu prawnego pojawiają się jednak ustawy, które przywołują tzw. klauzulę sumienia; jest to szczególna i wyjątkowa regulacja prawna umożliwiająca danemu obywatelowi powstrzymanie się od wykonania działań, do których zobowiązuje go prawo, a które, w przekonaniu danej osoby, niezgodne są z jej sumieniem. Najbardziej znana w polskim prawodawstwie klauzula sumienia zawarta jest w *Ustawie o zawodzie lekarza i lekarza dentystry*⁶. Współcześnie dyskutuje się także o klauzuli sumienia w ustawie medialnej. Klauzula sumienia występuje również w *Ustawie o zawodzie pielęgniarki i położnej*⁷.

Z jednej strony obecność klauzuli sumienia wydaje się czymś oczywistym, bo zapewniającym wolność sumienia obywatela, z drugiej jednak – pojawiają się tendencje do prawnego zawężania jej, np. poprzez nakładanie na obywatela przywołującego klauzulę sumienia obowiązku wskazania innej osoby czy też instytucji, która wykonałaby dane zadanie czy też świadczenie. Pojawiają się też tendencje do zniesienia klauzuli sumienia, np. w kontekście problematyki aborcji. Trendy te wpisują się w dążenia pewnych środowisk do określenia i uznania prawa kobiety do aborcji⁸.

przyjdzie jeszcze powrócić.

⁵ Niektóre współczesne zarzuty wobec prawa naturalnego przedstawia najnowszy dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu uniwersalnej etyki. Nowe spojrzenie na prawo naturalne* (2009) nr 10. (Internazionale Teologica Commissione. *Alla Ricerca di universale un'etica: Nuovo sguardo sulla naturale legge*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html – 14.05.2010)

⁶ *Ustawa o zawodzie lekarza i lekarza dentystry* z dn. 5.12.1996. Dz. U. nr 220, poz. 1600 ze zmianami, art. 39.

⁷ *Ustawa o zawodzie pielęgniarki i położnej* z dn. 5.07.1996. Dz. U. nr 253, poz. 2131 ze zmianami, art. 23.

⁸ 14.10.2008 wpłynął do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy opracowany przez C. Hägg projekt rezolucji ograniczającej wolność lekarzy do odmowy dokonywania aborcji. Tytuł dokumentu brzmi *Dostęp kobiet do opieki zdrowotnej: problem nieuregulowania prawnego sprzeciwu na podstawie klauzuli sumienia*. Dokument przedstawia dwie tezy: 1) aborcja ma

W takim kontekście społecznym trzeba na nowo stanąć w obronie klauzuli sumienia, której fundamentem jest prawo do sprzeciwu sumienia. Potwierdzenie istnienia prawa do sprzeciwu, a także dylematy związane z powoływaniem się na klauzulę sumienia stanowią zasadniczy temat niniejszych rozważań. Analizy będą tutaj prowadzone zarówno na płaszczyźnie filozoficznej-etycznej oraz teologicznomoralnej. Przede wszystkim będzie mowa o klauzuli sumienia obecnej w Ustawie o zawodzie lekarza i lekarza dentystry, a także w *Polskim Kodeksie Etyki Lekarskiej*. Zostanie też wspomniana klauzula sumienia zawarta w *Ustawie o zawodzie pielęgniarki i położnej*. Obrona klauzuli sumienia będzie zatem dotyczyć zasadniczo zawodów medycznych.

I. UZASADNIENIE PRAWA DO SPRZECIWU SUMIENIA

Człowiek, jako istota społeczna, jest powołany do życia we wspólnocie osób. Uczestniczy w życiu wspólnoty poprzez to, że żyje „wspólnie z innymi”⁹. Ta naturalna otwartość człowieka na drugiego prowadzi do tworzenia wzajemnych relacji solidarności, których celem jest umacnianie dobra każdego, a zarazem wszystkich członków danej społeczności. Postawa solidarności prowadzi do wchodzenia w różnego rodzaju współdziałania oraz współpracę w celu osiągnięcia dobra, którego nie byłby w stanie zrealizować pojedynczy człowiek¹⁰. Równocześnie jednak z zasadą solidarności jest ściśle związana

być prawem człowieka; 2) propozycja ograniczenia możliwości odmowy dokonania aborcji przez lekarzy lub instytucje z powodów religijnych (www.eclj.org/PDF/Motion_for_resolution). Dalsze prace nad projektem podjęto w listopadzie 2009 r. (www.lifesitenews.com/ldn/2009/nov/09112307.html). Z kolei w czasie kampanii prezydenckiej B. Obama obiecywał, że pierwszą rzeczą, jaką zrobi jako prezydent, będzie podpisanie ustawy o wolności wyboru (Freedom of Choice Act FOCA). Według specjalistów FOCA byłaby najbardziej proaborcyjnym aktem prawnym w historii USA. Projekt ustawy zakładał, że każda kobieta ma „fundamentalne prawo” do aborcji, a władze federalne i stanowe nie mogą odmówić realizacji tego prawa; w ten sposób projekt ustawy odrzuca wszelkie ograniczenia dotyczące klauzuli sumienia w stosunku do lekarzy i pracowników służby zdrowia (<http://ekai.pl/wydarzenia/swiat/x17736/usa-lat-legalizacji-aborcji-na-zyczenie/> 14.05.2010). Wraz z podjęciem prezydentury Obama zmodyfikował jednak swoje stanowisko; nie zrealizował do tej pory obietnic przedwyborczych. Na stronie internetowej Episkopatu Amerykańskiego zamieszczone jest stanowisko kard. Francisca George’a, który chwali prezydenta Obamę za złożoną 17 maja 2009 r. obietnicę popierania klauzuli sumienia (www.usccb.org/comm/archives/2009/09-116.shtml – 14.05.2010).

⁹ K. W o j t y ł a. *Osoba i czyn*. Lublin 1994³ s. 309-311.

¹⁰ „Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. [...] Szczegółowe wyczucie potrzeb wspólnoty, które jest właściwe postawie solidarności, sprawia, że ponad

zasada sprzeciwu, która strzeże wolności danego podmiotu. Granicą bowiem współpracy jednego człowieka z drugim jest współdziałanie w zło. Nikt nie może przymuszać innego człowieka do współpracy w działaniu sprzecznym z prawdą odkrywaną w sumieniu. W kontekście niebezpieczeństwa przymusu wyraźnie uwidacznia się prawo do sprzeciwu. Każdy ma prawo taki sprzeciw wyrazić. Równocześnie jednak należy podkreślić, iż sprzeciw winien mieć charakter konstruktywny, tzn. powinien wskazywać na rozwiązania alternatywne i przez to służyć dobru wspólnemu¹¹.

Współistnienie postawy solidarności oraz postawy sprzeciwu dotyczy nie tylko relacji pomiędzy pojedynczymi osobami, ale także odnosi się do współpracy między różnego typu wspólnotami. Szczególna jest tutaj zależność między państwem, z ustanowionym prawem cywilnym, a wspólnotami niższego rzędu czy też pojedynczymi obywatelami obdarzonymi własnymi sumieniami. W cywilizacji zachodniej wypracowano przez wieki niezwykle cenną doktrynę, według której człowiek zobowiązany jest postępować zgodnie z własnym sumieniem. Rozwój tej doktryny związany był z procesem coraz bardziej pogłębionego rozumienia prawa naturalnego, które traktowano jako pierwotne wobec prawa stanowionego.

Z tak rozumianej zależności między prawem naturalnym, którego podstawowym przejawem było ludzkie sumienie, a prawem stanowionym, zdawali sobie już starożytni Grecy, czego dowodzi zachowanie bohaterki dramatu Sofoklesa *Antygona*, która okazała cywilne nieposłuszeństwo wobec zakazu królewskiego. Intuicje obecne w starożytnym świecie greckim zostały pogłębione i rozwinięte przez myśl chrześcijańską, a szczególnie przez św. Tomasa z Akwinu, który stwierdził, że o tyle prawo ludzkie ma istotne znamiona prawa, o ile jest zgodne z prawym rozumem. [...] O ile zaś nie jest zgodne z rozumem, nazywa się prawem niegodziwym. W takim bowiem przypadku nie ma istotnych przymiotów prawa, ale jest raczej jakąś formą przemocy¹².

Na doktrynę tę chrześcijanie znajdowali i nadal znajdują liczne uzasadnienia w Piśmie św. Warto tutaj przywołać zachowanie żydowskich położnych,

wszelką cząstkowość czy partykularyzm zaznacza się w niej rys pewnej komplementarności: gotowość dopełnienia tym czynem, który spełniam, tego, co wypełniają inni we wspólnocie". Tamże s. 323 n.

¹¹ „Chodzi o taką strukturę wspólnot, o taki ich ustrój, aby sprzeciw, który wyrasta na gruncie zasadniczej solidarności, mógł w ich obrębie nie tylko się wyrazić, ale aby mógł spełniać swoją funkcję dla dobra wspólnoty. Aby mógł stawać się konstruktywny. Wspólnota ludzka wtedy posiada prawidłową strukturę, kiedy słuszny sprzeciw nie tylko ma w niej prawo obywatelstwa, ale także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne". Tamże s. 325.

¹² Por. S. Th. I-II, q. 93, a. 3.

które sprzeciwiły się faraonowi nakazującemu zabijać wszystkie nowo narodzone dzieci płci męskiej (Wj 1, 17), a także przykłady licznych bohaterów pragnących pozostać wiernymi prawu Bożemu, nawet w obliczu prześladowań ze strony tych, którzy stanowiąc przepisy niezgodne z prawem Bożym domagali się ich przestrzegania. Wystarczy przypomnieć tutaj opisy z Księgi Daniela czy z Ksiąg Machabejskich. Z kolei w Nowym Testamencie klasyczną w tym względzie jest wypowiedź apostołów o tym, że „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 28).

Także nauczanie Kościoła przypomina z jednej strony o pierwszeństwie prawa naturalnego wobec prawa stanowionego, z drugiej – o sprzeciwie sumienia. Jeśli chodzi o pierwsze zagadnienie, to charakterystyczna jest wypowiedź Jana Pawła II z encykliki *Evangelium vitae*: „podstawą niezbywalnych i nienaruszalnych praw osoby ludzkiej nie mogą być tymczasowe i zmienne «większości» opinii publicznej, ale wyłącznie uznanie obiektywnego prawa moralnego, które jako «prawo naturalne», wpisane w serce człowieka jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego” (EV 70). Jeśli chodzi o zagadnienie drugie, to warto przywołać stanowisko Leona XIII, który w encyklice *Libertas praestantissimum* (1888) nauczał, iż należy słuchać nie ludzi a Boga wtedy, gdy władze cywilne sprawują rządy niezgodne z prawem naturalnym¹³. Z kolei Jan Paweł II w następujący sposób pisał o ustawach dopuszczających przerywanie ciąży lub eutanazję: „ustawy te nie tylko nie są w żaden sposób wiążące, ale stawiają człowieka wobec konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia” (EV 73). Obecny Papież przypomniał farmaceutom o prawie do sprzeciwu sumienia, dzięki któremu mogą powstrzymać się od rozprowadzania preparatów o działaniu wczesnoporonnym lub eutanatycznym¹⁴.

Najnowszy dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej dotyczący prawa naturalnego stwierdza, iż w obliczu groźby nadużywania władzy i totalitaryzmu, którą ukrywa pozytywizm prawny, Kościół przypomina, że nie obowiązują w sumieniu te prawa cywilne, które są sprzeczne z prawem natu-

¹³ Stanowisko Leona XIII przywołuje dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu uniwersalnej etyki. Nowe spojrzenie na prawo naturalne* nr 34.

¹⁴ „W sferze moralnej wasza federacja winna zająć się kwestią sprzeciwu sumienia, do którego prawo należy przyznać waszej społeczności zawodowej; pozwoli wam to uniknąć współudziału, bezpośredniego lub pośredniego, w dostarczaniu produktów pozwalających wprowadzać w życie decyzje jednoznacznie niemoralne, takie na przykład, jak aborcja czy eutanazja”. B e n e d y k t XVI. *Przem. Farmaceuta ma prawo do sprzeciwu sumienia. Do uczestników międzynarodowego kongresu farmaceutów katolickich*. OsRomPol 28:2007 nr 12 s. 22.

ralnym i domaga się uznania zarówno zastrzeżeń sumienia, jak również obowiązku nieposłuszeństwa prawu cywilnemu w imię posłuszeństwa prawu wyższemu. Dokument potwierdza, iż odniesienie do prawa naturalnego nie tylko nie jest źródłem konformizmu, ale gwarantuje wolność osoby¹⁵.

II. WSPÓŁCZESNE PROBLEMY Z KLAUZULĄ SUMIENIA

Zwolennicy liberalizmu etycznego twierdzą, iż ustawy dopuszczające określone działania nikogo nie zmuszają do podejmowania tychże działań. Nie jest to jednak określenie precyzyjne, gdyż prawa jednych rodzą obowiązki innych; jeśli np. legalizuje się aborcję czy eutanazję, to określone osoby – lekarze, pielęgniarki czy też urzędnicy są przez prawo zobowiązani do wykonania określonych zadań. Właśnie z tych względów konieczne jest przypomnienie o prawie do sprzeciwu sumienia. Trzeba tutaj przywołać polskie prawo. Art. 39 *Ustawy o zawodzie lekarza i lekarza dentystry* stwierdza: „lekarz może powstrzymać się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem, z zastrzeżeniem art. 30, z tym że ma obowiązek wskazać realne możliwości uzyskania tego świadczenia u innego lekarza lub w innym zakładzie opieki zdrowotnej oraz uzasadnić i odnotować ten fakt w dokumentacji medycznej. Lekarz wykonujący swój zawód na podstawie stosunku pracy lub w ramach służby ma ponadto obowiązek uprzedniego powiadomienia na piśmie przełożonego”¹⁶.

Obecność klauzuli sumienia w ustawie jest czymś niezwykle cennym, ale nie nowym. Znajdowała się ona w licznych lekarskich kodeksach deontolo-

¹⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *W poszukiwaniu uniwersalnej etyki. Nowe spojrzenie na prawo naturalne* nr 35.

¹⁶ Art. 30 ustawy o zawodzie lekarza stanowi, iż „lekarz ma obowiązek udzielić pomocy lekarskiej w każdym przypadku, gdy zwłoka w jej udzieleniu mogłaby spowodować niebezpieczeństwo utraty życia, ciężkiego uszkodzenia ciała lub ciężkiego rozstroju zdrowia oraz w innych przypadkach nie cierpiących zwłoki”. Dyskusję nad tym artykułem przedstawia J. Pawlikowski. *Prawo do wyrażania sprzeciwu sumienia przez personel medyczny – problemy etyczno-prawne*. „Prawo i Medycyna” 11:2009 nr 3 s. 33-35. Przywołuje stanowisko A. Zolla, który uważa, że jedynie bezpośrednie zagrożenie życia lub ciężkiego uszczerbku na zdrowiu (a nie tylko możliwość tego zagrożenia) mogą w hierarchii dóbr wyprzedzać indywidualną wolność sumienia lekarza (por. s. 35). Trzeba już w tym miejscu zasygnalizować, iż w przypadku kobiety ciężarnej rozróżnienie na bezpośrednie i niebezpośrednie zagrożenie życia kobiety znane jest w etyce chrześcijańskiej i choć w sytuacjach bezpośredniego zagrożenia życia kobiety (np. ciąży pozamaciczej) rodzą dylematy moralne, jednak etyka chrześcijańska przychodzi tutaj z propozycją rozwiązań. Będzie jeszcze o tym mowa w dalszych analizach.

gicznych aż po aktualnie obowiązujący *Polski Kodeks Etyki Lekarskiej*¹⁷. O dalszą obecność klauzuli sumienia winny zabiegać środowiska medyczne. Pojawiają się bowiem, co zostało już powiedziane we wstępie, tendencje do jej zniesienia. Tendencje te wpisują się w przynajmniej dwa szersze trendy.

Pierwszy z nich dotyczy lansowania we współczesnych demokracjach tzw. neutralności światopoglądowej. Tendencję tę prezentuje T. Biesaga, choć z nią się nie utożsamia: „lekarz ma być neutralny; ma się pozbyć swojego świata wartości i sumienia; zwolennik klauzuli sumienia – przez jej stosowanie ujawnia, że to, co państwo ustanowiło jako legalne, może być i jest nielegalne; w ten sposób wyłamuje się z funkcji społecznej, jaką wyznaczyło mu państwo. Przyjmuje postawę nieuzasadnioną, irracjonalną i szkodliwą dla liberalnego państwa; klauzula sumienia rozsadza ukryte dążenia państwa do zatarcia różnic między tym, co legalne, a tym, co moralne. Dlatego powinno się ją zepchnąć na teren życia prywatnego. Nie należy jej stosować w życiu publicznym; szczególnie odnosi się to do osób spełniających funkcje społeczne, które z tego powodu mają być neutralne w swoich przekonaniach moralnych i religijnych”¹⁸. Lęk przed klauzulą sumienia wynika z tego, iż pośrednio wskazuje ona na obecność prawa naturalnego, od którego dystansują się pozytywiści prawni¹⁹.

¹⁷ Warto tu przywołać polskie *Zasady obowiązków i praw lekarzy* opracowane przez Towarzystwo Warszawskie Lekarskie w 1884 r. Kodeks ten otwiera norma: „lekarz nie powinien bez słusznej przyczyny odmówić nikomu pomocy lekarskiej. Ocenę słuszności pozostawia się sumieniu lekarza”. W USA prawo do odmowy pojawiło się w 1912 r. w *Principiach etyki medycznej*, będących drugą nowelą *Kodeksu etyki medycznej* z 1847 r. opracowanego przez Amerykańskie Towarzystwo Medyczne. Por. K. S z e w c z y k. *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*. Warszawa 2009 s. 29 n. Obecnie obowiązujący polski *Kodeks etyki lekarskiej* został przyjęty w 2003 r. na Nadzwyczajnym VII Krajowym Zjeździe lekarzy i stanowi trzecią nowelę pierwotnej redakcji z 1991 r. (druga nowela – miała miejsce w 1993 r.). Klauzula sumienia zawarta jest w pewnym sensie w dwóch artykułach, w art. 4 – „Dla wypełnienia swoich zadań lekarz powinien zachować swobodę działań zawodowych, zgodnie ze swoim sumieniem i współczesną wiedzą medyczną” i w art. 7 – „W szczególnie uzasadnionych wypadkach lekarz może nie podjąć się lub odstąpić od leczenia chorego, z wyjątkiem przypadków nie cierpiących zwłoki. Nie podejmując albo odstępując od leczenia lekarz winien wskazać choremu inną możliwość uzyskania pomocy lekarskiej”.

¹⁸ *Elementy etyki lekarskiej*. Kraków 2006 s. 85 n.

¹⁹ O negowaniu prawa naturalnego świadczy m.in. tego typu wypowiedź – „Nie jest przecież możliwe utożsamianie terminu „sumienie lekarza” ze zbiorem norm nakazujących lub nakazujących określone zachowanie w oparciu o uniwersalnie pojęte dobro lub zło. Dlatego też nie można podzielać zdania, że sumienie lekarza stanowi jedno z kryteriów legalności jego zachowania. Nie stanowi, bo ze swej istoty stanowić nie może. Sumienie to pewien mechanizm, a nie zespół norm”. K. P a w l i k o w s k a. *Klauzula sumienia: rozważania prawnomoralne*. <http://prawoimedycyna.pl/index.php?str=artykul&id=176> (14.05.2010). Podobne stano-

Drugi trend, zresztą powiązany z pierwszym, dotyczy przeakcentowania autonomii pacjenta. Zbytne podkreślanie autonomii pacjenta stanowi współczesne odreagowanie na panujący przez długi czas układ paternalistyczny w relacji lekarz–pacjent. Źródłem owego układu paternalistycznego poszukuje się w samej Przysiędze Hipokratesa²⁰. Współcześnie podkreśla się, iż decydująca w procesie leczenia jest autonomia pacjenta²¹.

Odpowiadając na pierwszą tendencję należy stwierdzić, iż niemożliwa jest neutralność światopoglądowa ani lekarza, ani żadnego obywatela spełniającego określoną funkcję społeczną. Każda bowiem osoba funkcjonuje w oparciu o jakiś system wartości czy też światopogląd. Obecność klauzuli sumienia, a przede wszystkim prawo do wyrażenia sprzeciwu zabezpiecza przed jakąkolwiek formą manipulacji ze strony władzy państwowej, która próbując być neutralna światopoglądowo, może łatwo przerodzić się w jawny lub ukryty totalitaryzm (por. CA 46, VS 101)²².

Analizując drugą tendencję trzeba powiedzieć, iż współczesne dowartościowanie podmiotowości pacjenta jest czymś słusznym, jednak jej przeakcentowanie prowadzi do uprzedmiotowienia samego lekarza, który staje się narzędziem w ręku pacjenta. Z kolei w sprzeciwie sumienia lekarza nie chodzi

wisko przywołuje J. Pawlikowski: „Nie jest [...] możliwe utożsamienie terminu „sumienie lekarza” ze zbiorem norm zakazujących lub nakazujących określone zachowania w oparciu o uniwersalnie pojęte dobro lub zło, dlatego samo powołanie się na sumienie nie musi stanowić o legalności jego zachowania”. *Prawo do wyrażania sprzeciwu sumienia przez personel medyczny – problemy etyczno-prawne* s. 34. Stanowisko to warto zestawić z tradycyjną nauką tomistyczną, wyróżniającą po pierwsze – sumienie aktualne, będące zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku i które rzeczywiście można uznać jako formę „mechanizmu” (funkcjonującego w oparciu o sylogizm) i po drugie – sumienie habitualne (synderezę), czyli podstawową zasadę moralną będącą fundamentem dokonywania sądów przez sumienie aktualne. Por. VS 59; E. C. M e r i n o, R. G. de H a r o. *Teologia moralna fundamentalna*. Tł. A. Liduchowska. Kraków 2004 s. 332-337; T. Ś l i p k o. *Zarys etyki ogólnej*. Kraków 2002 s. 366-373.

²⁰ Por. S z e w c z y k. *Bioetyka* s. 20 n.

²¹ O tendencji do absolutyzowania autonomii pacjenta pisze m.in. T. B i e s a g a. *Elementy etyki lekarskiej* s. 68 n. Za szczególną promocję autonomii pacjenta (skądinąd słuszną) uznaje się dzieło T. Beauchampa oraz J. Childressa pt. *Principles of biomedical ethics* opublikowane po raz pierwszy w 1979 r. (wydanie polskie: *Zasady etyki medycznej*. Warszawa 1996), w którym autorzy wskazali na cztery podstawowe zasady postępowania w ramach etyki lekarskiej; na pierwszym miejscu wymienili zasadę szacunku dla autonomii pacjenta, a następnie zasady dobroczynienia, nieszkodzenia, sprawiedliwości. Por. B i e s a g a. *Elementy etyki lekarskiej* s. 68.

²² „Medycyna oparta na prawie, a nie na sumieniu, może niezauważalnie stać się elementem działania systemu totalitarnego”. P a w l i k o w s k i. *Prawo do wyrażania sprzeciwu sumienia przez personel medyczny* s. 41.

o przekreślenie autonomii pacjenta, któremu lekarz nie może narzucać swojej moralności²³. Ostatecznie układ terapeutyczny to spotkanie dwóch podmiotów, dwóch autonomii; i jak pacjent ma prawo do wyrażenia zgody na proponowane leczenie, tak lekarz ma prawo do sprzeciwu wobec żądań pacjenta²⁴.

Nie umniejszając wartości obecności klauzuli sumienia w ustawie o zawodzie lekarza, należy wskazać na istotny problem związany z jej prawnym kształtem, a mianowicie chodzi o obowiązek wskazania realnych możliwości uzyskania tego świadczenia u innego lekarza lub w innym zakładzie opieki zdrowotnej. Dla niektórych etyków sprawa wydaje się oczywista i nie mają zastrzeżeń do tego typu sformułowania. K. Szewczyk stwierdza w tym względzie: „w przypadku niemożliwych do zaakceptowania przez biały personel różnic między ich światami wartości a dobrami moralnymi przyjętymi przez pacjentów, lekarze i pielęgniarki muszą czasowo porzucić rolę opiekuna i terapeuty i wejść w rolę urzędników. Rola urzędnika polega na poinformowaniu pacjenta o miejscu systemu opieki zdrowotnej, w którym zostanie mu udzielone dane świadczenie, skierowaniu do tego miejsca i upewnieniu się, czy świadczenie rzeczywiście będzie wykonane. W roli urzędnika lekarz/pielęgniarka musi być biurokrata”²⁵. Pomijając rodzące się tu pytanie o to, czy urzędnik nie jest człowiekiem sumienia, należy stwierdzić, iż zalecenie tego typu postawy prowadzi do rozdwojenia sumienia (czy wręcz jego „schizofrenii”). Z etycznego punktu widzenia nie tylko nie należy realizować zła moralnego, ale także w nim współdziałać, o czym przypomniał Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*: „stanowczy nakaz sumienia zabrania chrześcijanom, podobnie jak wszystkim ludziom dobrej woli, formalnego współdziałania w praktykach, które zostały dopuszczone przez prawo państwowe, ale są sprzeczne z Prawem Bożym” (EV 74)²⁶.

²³ Por. T. B i e s a g a. *Klauzula sumienia w etyce medycznej*. „Medycyna Praktyczna” 2008 nr 12 s. 136.

²⁴ „Nie powinna mieć [...] miejsca sytuacja, w której autonomia pacjenta (prawo do wykonania świadczenia) miałaby większe gwarancje prawne niż autonomia lekarza (odmowa wykonania świadczenia). Tamże s. 41.

²⁵ *Bioetyka* s. 227.

²⁶ W tym miejscu należy przypomnieć, czym jest współdziałanie formalne i materialne. Ten drugi dotyczy działania samego w sobie moralnie dobrego, które zostanie przez inną osobę wykorzystane do złych celów. Zaś współdziałanie formalne to świadomy udział w złym działaniu drugiego człowieka. Por. A. D r o ż d ź. *Wiara–nadzieja–miłość. Teologia moralna szczegółowa*. Tarnów 1994 s. 125. Formy współdziałania mogą być różne; człowiek ponosi odpowiedzialność za dokonanie zła moralnego przez innych, gdy w tym zlu współdziała: uczestnicząc w nim bezpośrednio lub pośrednio – nakazując je, zlecając, pochwalając lub aprobując; nie wyjawiając go lub nie przeszkadzając mu, mimo że jest się do tego zobowiązanym, chroniąc

Dalej Papież wyjaśnia: „takie współdziałanie ma miejsce wówczas, gdy dokonany czyn – już to z samej natury, już to ze względu na określony kontekst kształtujących go okoliczności – ma charakter bezpośredniego uczestnictwa w działaniu przeciwko niewinnemu życiu ludzkiemu albo też wyraża poparcie dla niemoralnej intencji głównego sprawcy” (EV 74).

Wskazanie na innego lekarza wydaje się być bezpośrednim uczestnictwem w działaniu przeciw życiu ludzkiemu. Problem odpowiedzialności moralnej zawiera się bowiem w odpowiedzi na pytanie, czy można przewidzieć w sposób pewny lub prawdopodobny, że określone działanie zostanie źle wykorzystane; powinniśmy przecież czynić wszystko, co możliwe, aby nasze czyny nie zostały wykorzystane do złego.

Z tego wynika, iż lekarz ma moralny obowiązek odmowy wskazania kogoś innego. Jan Paweł II nauczał „odmowa współdziałania w niesprawiedliwości to nie tylko obowiązek moralny, ale także podstawowe ludzkie prawo. Gdyby tak nie było, człowiek byłby zmuszony popełnić czyny z natury swojej uwłaczające jego godności i w ten sposób jego wolność, której autentyczny sens i cel polega na dążeniu do prawdy i dobra, zostałaby radykalnie naruszona” (EV 74).

Sprawa komplikuje się, gdy na klauzulę sumienia powołuje się przełożony jakiegoś oddziału medycznego. Jeśli bowiem klauzulę sumienia przywołuje lekarz znajdujący się u dołu hierarchii medycznej, to jeśli nie wskaże innego lekarza, pacjent będzie się odwoływał do jego przełożonego. Czy przełożony może powołać się na klauzulę sumienia? Odpowiedź brzmi: tak, przy czym prawo stanowione nakazuje mu wskazać na innego lekarza, zaś prawo sprzeciwu sumienia mu tego zabrania. Czy rozwiązaniem dla przełożonego byłoby wyznaczenie lekarza, o którym wie, iż nie ma dylematów moralnych i który wyraźnie wyraża zgodę. I znów trzeba przywołać K. Szewczyka: „przypomnę, że klauzula sumienia, zgodnie z nazwą, pozwala w odmowie należnego świadczenia odwołać się wyłącznie do instancji własnego sumienia. Ustawodawca nie przewidział czegoś w rodzaju «sumienia szpitala» czy innej instytucji systemu opieki zdrowotnej”²⁷. W ten sposób autor wyraził dezaprobatę wobec faktu, iż w jednym ze szpitali istniał całkowity zakaz wykonywania aborcji. I rzeczywiście autor słusznie zauważa, iż nie ma „sumienia szpitala”,

tych, którzy popełnili zło (por. RP 16; KKK 1868).

²⁷ S z e w c z y k. *Bioetyka* s. 225. Zob. podobne sformułowanie K. Pawlikowskiej: „zakład opieki zdrowotnej jako całość nie może złożyć deklaracji o niewykonaniu zabiegów przerywania ciąży, gdyż jako jednostka organizacyjna nie posiada sumienia”. *Klauzula sumienia: rozważania prawnomoralne*.

jednak są sumienia poszczególnych lekarzy, sumienia ordynatorów i wreszcie sumienie dyrektora naczelnego; podobnie nie ma anonimowego zła społecznego, lecz zawsze jest to suma czynów pojedynczych osób²⁸.

Wydaje się, iż w przypadkach, w których chodzi o życie człowieka, czyli problem aborcji lub eutanazji, należy przyjąć rozwiązanie tucjorystyczne, czyli takie, w którym odrzuca się jakąkolwiek wątpliwość co do naruszenia prawa moralnego²⁹; oznacza to w praktyce odrzucenie jakiegokolwiek formy współdziałania w zabijaniu życia. W tym miejscu rodzi się kolejny problem: chodzi o anestezjologa znieczulającego do zabiegu aborcji; na pewno jego działanie jest współdziałaniem. Czy zatem anestezjolog odmawiający znieczulenia ma obowiązek niewskazywania anestezjologa gotowego znieczulić? W tym bowiem przypadku mamy do czynienia z ewentualnym współdziałaniem ze współdziałającym, a zatem mamy tu łańcuch trzech osób. Czy odległość między pierwszą a trzecią nie jest na tyle duża, iż można mówić o współdziałaniu dalszym? Wydaje się, iż także tutaj należy przyjmować rozwiązanie tucjorystyczne³⁰.

²⁸ Szczególnie ważna w tym względzie jest wypowiedź Jana Pawła II zawarta w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia*, w której przestrzega przed niewłaściwym rozumieniem kategorii *grzechu społecznego*. Termin nie może prowadzić – pisze Papież – „do złagodzenia lub prawie przekreślenia grzechu osobistego, dopuszczając jedynie istnienie winy i odpowiedzialności społecznej”. Dalej Papież precyzuje „wypadki grzechu społecznego są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych. [...] Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby” (RP 16). Na tej linii mieści się stwierdzenie J. Pawlikowskiego: „Dyskusyjna pod względem etycznym jest także interpretacja, że zakład opieki zdrowotnej nie może odmówić wykonania aborcji, ponieważ oznacza to, że dyrektor oddziału ginekologicznego w sposób pośredni musi wziąć udział w procedurze niezgodnej z jego sumieniem”. *Prawo do wyrażania sprzeciwu sumienia przez personel medyczny* s. 38.

²⁹ Tucjoryzm to jeden z systemów moralnych (obok laksyzmu, probabilizmu, ekwiprobabilizmu, probabilioryzmu oraz rygoryzmu), w którym zawsze należy przyjmować pogląd przychylny wobec prawa, dzięki czemu unika się niebezpieczeństwa przekroczenia prawa. Por. S. Th. P i n c k e a e r s. *Źródła moralności chrześcijańskiej*. Tł. A. Kuryś. Poznań 1994 s. 256.

³⁰ Na omawiane wyżej przypadki, w których pojawia się problem współdziałania w działaniu drugiego (wskazanie drugiego lekarza, dylematy przełożonych czy też anestezjologów), warto spojrzeć w świetle prawnych rozwiązań przyjętych w niektórych stanach USA, w których broni się prawa pracowników służby zdrowia do odmowy w różnego typu współpracy w działaniu niezgodnym z sumieniem; chodzi tu na przykład o ustawodawstwo stanu Illinois, które broni prawa do odmowy „przeprowadzenia, asystowania, doradzania, sugerowania, rekomendowania, skierowania lub uczestniczenia w jakiegokolwiek formie w świadczeniu, które jest niezgodne z sumieniem” („his or her refusal to perform, assist, counsel, suggest, recommend, refer or participate in any way in any particular form of health care service which is contrary to the conscience of such physician or health care personnel”). Na stronie internetowej <http://www>.

Warto zauważyć, iż klauzula sumienia inaczej jest sformułowana w *Kodeksie Etyki Lekarskiej*: „w szczególnie uzasadnionych wypadkach lekarz może nie podjąć się lub odstąpić od leczenia chorego, z wyjątkiem przypadków nie cierpiących zwłoki. Nie podejmując albo odstępując od leczenia lekarz winien wskazać choremu inną możliwość uzyskania pomocy lekarskiej”. Sformułowaniu temu zarzuca się, iż mowa jest o odstąpieniu od leczenia, a nie o powstrzymaniu się od świadczenia zdrowotnego, co w opinii niektórych oznacza, iż nie można powoływać się na klauzulę sumienia zawartą w kodeksie w przypadku, np. odmowy wypisania środków antykoncepcyjnych; można natomiast powołać się na przywołany wyżej art. 39 *Ustawy o zawodzie lekarza...*³¹. Jednak należy podkreślić, iż sformułowanie kodeksowe wymagające od lekarza wskazania choremu „innej możliwości uzyskania pomocy lekarskiej” jest lepsze niż warunek sformułowany w ustawie, gdzie jest mowa o obowiązku wskazania „realnych możliwości uzyskania tego świadczenia u innego lekarza”. Sformułowanie kodeksowe nie zobowiązuje do wskazania „tego świadczenia”, czyli daje możliwość zasugerowania innych medycznych rozwiązań. Takie postawienie sprawy wpisuje się w to, co zostało powiedziane na początku na temat sprzeciwu konstruktywnego³². Przykłady alternatywnych rozwiązań są liczne: zamiast eutanazji – opieka paliatywna, zamiast techniki *in vitro* – naprotechnologia, zamiast antykoncepcji – wstrzemięźliwość seksualna oraz naturalne planowanie rodziny (NPR), zamiast aborcji w obliczu indykacji kryminologicznej – wsparcie psychiczne, podobna alternatywa przy aborcji ze względów eugenicznych, przy aborcji ze względów medycznych – należy rozróżnić dwie sytuacje: pierwsza – to przypadek bezpośredniego zagrożenia dla życia matki (np. przy ciąży pozamacicznej) i wówczas z punktu widzenia moralnego można podejmować działania ratujące życie i zdrowie kobiety, nawet jeśli skutkiem ubocznym będzie śmierć dziecka³³, oraz druga sytuacja – to przypadek, kiedy istnieje niebezpośrednie zagrożenie dla zdrowia i życia matki, wówczas alternatywą dla aborcji ze wskazań medycznych będzie precy-

consciencelaws.org/Conscience-Laws-USA/Conscience-Laws-USA-03.html (14.05.2010) znajduje się przegląd ustawodawstwa poszczególnych stanów dotyczącego obrony sumienia.

³¹ Por. S z e w c z y k. *Bioetyka* s. 220.

³² Sprzeciw nie oznacza zatem bierności dla spokoju sumienia; a taki zarzut stawia się czasem tym, którzy powołują się na klauzulę sumienia. J. Pawlikowski pokazuje, iż tak właśnie oceniane jest nieraz powołanie się na klauzulę sumienia. Por. tamże s. 35.

³³ Por. J. T r o s k a. *Moralność życia cielesnego*. Poznań 1999 s. 127 n.; M. M a c h i n e k. *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne w początku ludzkiego życia*. Olsztyn 2004 s. 196, 202.

zyjne prowadzenie medyczne kobiety w ciąży w oparciu o zasadę, iż należy ratować życie oraz zdrowie matki i dziecka.

Inną sprawą jest pytanie, czy takie zabiegi, jak aborcja, eutanazja, *in vitro* – w ogóle można nazywać leczeniem bądź świadczeniem zdrowotnym³⁴. Z kolei przeciwnicy tak formułowanych alternatyw mogą zarzucić, iż wsparcie psychiczne nie jest „pomocą lekarską” czy też „świadczeniem zdrowotnym”. Trzeba jednak w tym miejscu powiedzieć, iż działania te mieszczą się w zakresie dbałości o zdrowie psychiczne. Podobnie będzie formułowany zarzut wobec naturalnego planowania rodziny. Tu z kolei należy przypomnieć, iż metody NPR są popierane przez WHO.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, iż w *Ustawie o zawodzie pielęgniarki i położnej* (art. 23) prawodawca przy klauzuli sumienia nie zobowiązuje pielęgniarki czy położnej do wskazywania realnej możliwości uzyskania określonego świadczenia gdzie indziej. Różnice w stosunku do klauzuli sumienia lekarza tłumaczy się prawdopodobnie tym, iż w przeciwieństwie do lekarza, pielęgniarka nie posiada na tyle fachowej wiedzy i wąskiej specjalizacji, żeby w ramach danej placówki nikt nie mógł jej zastąpić³⁵.

III. SPRZECIW SUMIENIA FORMĄ WSPÓŁCZESNEGO MĘCZEŃSTWA?

Z wcześniejszych analiz wynika następująca zależność: im wyższe stanowisko w hierarchii społecznej zajmuje dana osoba, tym poważniejsze problemy rodzą się z klauzulą sumienia, przynajmniej z taką jej formą, która została skonstruowana w *Ustawie o zawodzie lekarza...* Rodzi się pytanie: czy postawa odrzucenia jakiegokolwiek formy współudziału w złu powinna być utrzymana także w przypadku, gdy grozi utrata stanowiska pracy? Czy nie można by jakiejś formy współdziałania usprawiedliwić tym, iż czyni się wszystko, aby zminimalizować zło? Czy zgodę na pewne kompromisy można usprawiedliwić tym, że pragnienie pozostania na określonym stanowisku nie wiąże się z profitami ekonomicznymi, lecz podyktowane jest celami apostołskimi, czyli pragnieniem czynienia wszystkiego, aby odciągać pacjentów od moralnie niegodziwych działań?

³⁴ J. Pawlikowski przypomina w związku z tym o istniejącym w literaturze rozróżnieniu na działania medyczne oraz niemedyczne i do tych drugich zalicza się często działania związane z kontrolą urodzin, większością przypadków aborcji, zapłodnieniem pozaustrojowym. Por. t e n ż e. *Prawo do wyrażania sprzeciwu sumienia przez personel medyczny* s. 40.

³⁵ Por. tamże s. 32.

Jan Paweł II nauczał w tym względzie: „decyzje, które trzeba [...] podjąć, są nieraz bolesne i mogą wymagać rezygnacji z osiągniętej pozycji zawodowej albo wyrzeczenia się słusznym oczekiwaniom związanych z przyszłą karierą” (EV 74). Nieraz wierność prawdzie moralnej przeradza się w formę męczeństwa. Pisał o tym Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*: „jeśli męczeństwo jest najwyższym świadectwem o prawdzie moralnej, do którego stosunkowo nieliczni są wezwani, to istnieje także obowiązek świadectwa, które wszyscy chrześcijanie winni być gotowi składać każdego dnia, nawet za cenę cierpień i wielkich ofiar” (VS 92). W obliczu dobra podstawowego, jakim jest życie ludzkie, taka postawa wydaje się być ścisłym obowiązkiem.

Warto w tym miejscu przywołać odpowiedź, jaką dał papież Jan Paweł II biskupom niemieckim w sprawie katolickich poradni i wydawania przez nie zaświadczeń o odbytej konsultacji w okresie ciąży. Na mocy obowiązującego prawa kobieta może wykorzystać zaświadczenie, aby bezkarnie usunąć swoje dziecko w publicznych przychodniach³⁶. Argumentem strony kościelnej za dalszym udziałem w sieci oficjalnych poradni był fakt, iż właśnie poradnie katolickie w ramach poradnictwa czyniły wszystko, aby odwieźć kobiety od dokonania aborcji, co w wielu przypadkach przynosiło pomyślne rezultaty; jednak w innych – skutkowało dokonaniem aborcji na mocy wydanego zaświadczenia. Odpowiedź Papieża była w tym względzie następująca: „po dogłębnym rozważeniu wszystkich argumentów muszę stwierdzić, że mamy tu do czynienia z sytuacją dwuznaczną, która rzuca cień na jasne i zdecydowane świadectwo Kościoła i jego poradni. Dlatego chciałbym was, drodzy bracia, usilnie prosić o znalezienie takiego rozwiązania, aby poradnie kościelne lub Kościołowi podporządkowane nie wydawały tego typu zaświadczeń. Jednocześnie proszę was o przeprowadzenie tego w taki sposób, aby Kościół mógł nadal skutecznie działać w poradniach dla kobiet szukających pomocy”³⁷. Sugestie Papieża (bo nie są to radykalne zobowiązania) idą w kierunku czynienia wszystkiego, aby w żaden sposób nie współdziałać w złu aborcji, a równocześnie, by nie wycofywać się z miejsc działania apostolskiego³⁸.

³⁶ O niemieckim ustawodawstwie aborcyjnym zob.: M a c h i n e k. *Życie w dyspozycji człowieka* s. 188 n.

³⁷ J a n P a w e ł I I. *List do biskupów niemieckich w sprawie kościelnych poradni rodzinnych* (11.01.1998) nr 7. OsRomPol 19:1998 nr 4.

³⁸ W nocie wyjaśniającej stwierdza się, iż głównym powodem, dla którego Papież po gruntownym przestudiowaniu wszystkich argumentów doszedł do przekonania, że powyższe zaświadczenie nie powinno być wystawiane w kościelnych poradniach, jest to, że wystawianie tego typu zaświadczeń rzuca cień na jasne i jednoznaczne świadectwo Kościoła i jego poradni. W nocie stwierdza się, iż zasadniczy problem polega na tym, że ewangelia o życiu musi być

To napięcie między sprzeciwem wobec współdziałania w zlu a niewycofywaniem się z zajmowanego stanowiska z racji ewangelizacyjnych jest widoczne w następującej wypowiedzi Papieża pojawiającej się w *Evangelium vitae* zaraz po wezwaniu do gotowości – w razie konieczności – do rezygnacji z dalszej kariery zawodowej: „w innych przypadkach może się zdarzyć, że wykonanie pewnych działań, ze swej natury obojętnych albo wręcz pozytywnych, przewidzianych przez ustawy prawne globalnie niesprawiedliwe, pozwala na ratowanie zagrożonego życia. Z drugiej jednak strony można się słusznie obawiać, że gotowość do wykonania tych działań nie tylko wywoła zgorznienie i przyczyni się do osłabienia niezbędnego sprzeciwu wobec zamachów na życie, ale doprowadzi niepostrzeżenie do coraz powszechniejszego ulegania permissywnej logice” (EV 74).

Tego typu napięcia moralne wielokrotnie w historii towarzyszyły chrześcijanom. Warto w tym miejscu przywołać doświadczenia z czasów prześladowań w starożytnym chrześcijaństwie. Z jednej strony istniało wówczas stanowcze potępienie tzw. *lapsi*, czyli tych, którzy się złamali. Charakterystyczna w tym względzie jest wypowiedź Cypriana, który w traktacie o upadłych pisał: „Zaprawdę, nie ma słusznej i poważnej racji, która by usprawiedliwiła tak wielką zbrodnię. Bez wątpienia trzeba było opuścić ojczyznę i stracić majątek [...] Wielu uwiódła ślepa miłość do majątku, bo też rzeczywiście trudno zdecydować się na ucieczkę ludziom, których mamona krępuje niby kajdanami”³⁹. Widać, iż biskup Kartaginy potępia przede wszystkim to, iż chrześcijanie nie byli gotowi ponieść poważnych strat w obronie wiary. I podobne wątpliwości rodzą się współcześnie w stosunku do tych, którzy z lęku przed utratą korzyści materialnej w poważny sposób łamią prawo moralne, np. w dziedzinie ochrony życia. Z drugiej jednak strony wiadomo, iż w pierwotnym chrześcijaństwie w różny sposób radzono sobie z omijaniem nakazu składania ofiar bóstwom.

w pluralistycznym świecie głoszona skutecznie i wiarygodnie. Bezwarunkowa obrona każdego nie narodzonego życia, która od samego początku odróżniała Kościół od otaczającego go świata, nie dopuszcza żadnych ulg, kompromisów czy dwuznaczności. *Nota wyjaśniająca* OsRomPol 19:1998 nr 4 s. 12. Dyskusja nad rolą poradni katolickich w państwowym systemie poradnictwa trwała jeszcze dość długo po przywołanym powyżej liście Jana Pawła II. Podejmowano próby różnych rozwiązań. We wrześniu 1999 r. dotarł do Kościoła niemieckiego list kard. Ratzingera oraz kard. Sodano, w którym autorzy stwierdzili, iż pozostanie Kościoła w państwowym systemie poradnictwa za cenę wydawania wymaganych ustawą potwierżeń jest niemożliwe. Taką też decyzję podjęła Rada Stała Konferencji Episkopatu Niemiec, choć nie jednomyślnie. Szeroko problematykę tę omawia M. Machinek: *Kościół w Niemczech wobec liberalizacji prawa o aborcji*. „Przegląd Powszechny” 2000 nr 3 s. 308-322.

³⁹ Cyt. za E. W i p s z y c k a. *Kościół w świecie późnego antyku*. Warszawa 1994 s. 119.

Wystarczy przywołać fakt, iż po pierwszej fazie prześladowań, wszczętych przez Dioklecjana, biskup Aleksandrii Piotr w 306 r. wydał dokument zwany Listem kanonicznym, ustalający zasady postępowania z wiernymi, którzy nie zachowali się tak, jak powinni. Dokument ten łagodnie traktuje tych, którzy oszukali władzę, m.in. przechodząc tylko obok ołtarza (i nie składając na nim ofiary), bądź też wysyłając niechrześcijan w swym zastępstwie. Biskup pochwała spryt „dzięki wielkiej przezorności uniknęli tego, by własnymi rękami zapalać ogień i okadzać nieczyste demony”) i wyznacza półroczną pokutę. Dla porównania ci, którzy złożyli dwa lub trzy razy ofiarę, musieli czekać na powrót do Kościoła sześć lat⁴⁰.

Wynika z tego, iż każda postawa była traktowana jako zaparcie się wiary i ci, którzy jej ulegli, były uznani za *lapsi*, jednak pierwszy przypadek polegający na zastosowaniu uniku był traktowany łagodniej. Czy jednak można porównać wskazywanie innego lekarza przez lekarza powołującego się na klauzulę sumienia do wysyłania niechrześcijan, by oni w zastępstwie złożyli ofiarę bóstwu? Wydaje się, że nie, gdyż status niechrześcijanina i chrześcijanina był inny i dlatego mieli oni różne odniesienie do ofiary składanej bóstwu; zaś w przypadku problemu aborcji czy eutanazji – ontologiczne odniesienie każdego lekarza jest takie samo; każdy lekarz, na mocy prawa naturalnego, winien stać na straży ludzkiego życia, także ten, który w niektórych przypadkach tego zadania nie dostrzega. Przekazanie pacjenta innemu lekarzowi jawi się jako „piłatowe umycie rąk”, któremu towarzyszy stwierdzenie: „nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz” (Mt 27, 24).

Wracając do pytania o możliwość pozostawania na określonym stanowisku w celach apostoelskich za cenę pewnych kompromisów, wydaje się, iż możliwe jest stosowanie różnego rodzaju uników, jednak do momentu, gdy nie chodzi bezpośrednio o sprawę życia ludzkiego, czyli o aborcję bądź eutanazję. W żaden sposób nie powinno się bowiem współdziałać w zabijaniu człowieka, nawet za cenę utraty stanowiska wynikającej z niewypełnienia polecenia służbowego, które może być sformułowane na mocy art. 39 ustawy o zawodzie lekarza. Utrata stanowiska będzie w tym momencie formą współczesnego męczeństwa, potwierdzającego szczególną wartość życia ludzkiego. Równocześnie jednak pozostaje możliwość obrony w oparciu o art. 53 Konstytucji RP, zawierający klauzulę wolności sumienia oraz, jeśli sprawa znalazłaby się w Europejskim Trybunale Praw Człowieka, o art. 18 Międzynar-

⁴⁰ Por. tamże s. 122 n.

dowego Paktu Praw Publicznych i Obywatelskich, który zakazuje wymuszania od kogoś działań wbrew jego sumieniu⁴¹.

*

Podsumowując należy stwierdzić, iż w kontekście współczesnych tendencji przeciwnych życiu klauzula sumienia, obecna w ustawach o zawodach związanych ze służbą zdrowia oraz kodeksach deontologicznych, stanowi cenny i ważny zapis prawny, choć nie usuwający różnych dylematów moralnych. Bez względu na sformułowania prawne pracownik ochrony zdrowia ma prawo i obowiązek wyrazić sprzeciw sumienia wobec działania oraz współdziałania moralnie niegodziwego. Warto w tym miejscu podkreślić, iż na temat klauzuli sumienia powinno się podejmować dyskusję nie tylko odnośnie do zawodów związanych ze zdrowiem, ale także w obszarze innych zawodów, przede wszystkim psychoterapeuty, pracownika socjalnego oraz urzędnika stanu cywilnego (tego ostatniego w kontekście tendencji do legalizacji związków homoseksualnych).

DEFENCE OF CONSCIENCE CLAUSE IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY TENDENCIES AGAINST LIFE

S u m m a r y

Conscience clause is a special legal regulation that enables the individual to refrain from certain actions, that he is obliged by the law, but which in his conviction, are contrary to his conscience. On one hand, this article shows that clause of conscience in contemporary legislation seems to be something natural because it gives the individual freedom of conscience, but on the other hand – some trends appear to legally narrow it or even to cancel the conscience clause. These trends appear in the context of contemporary tendencies against life.

Presented analyses defend the conscience clause again and refer basically to medical professions. The base for this legal regulation constitutes the right to conscientious objection whereas this objection should always be constructive. Existence of the right to conscientious

⁴¹ Na taką możliwość wskazuje A. Zoll; zob. Wywiad J. Dziedziny z prof. Andrzejem Zollem – *Nie tylko konstytucja*, „Gość Niedzielny” 84:2009 nr 49 s. 31. Stanowisko A. Zolla przywołuje także J. Pawlikowski. Por. t e n Ź e. *Prawo do wyrażania sprzeciwu sumienia przez personel medyczny* s. 35.

objection is confirmed by the analyses carried out on philosophical – ethical and theological – moral levels, and especially by the concept of natural right. The article also depicts that deep conviction of right to conscientious objection does mean that moral dilemmas concerning refusal to participation in evil do not exist. In some cases conscientious objection becomes contemporary form of martyrdom.

Słowa kluczowe: klauzula sumienia, sprzeciw sumienia, prawo naturalne, współudział w złu.

Key words: conscience clause, conscientious objection, natural right, participation in evil.

KS. WOJCIECH RZEPA

CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA IDEI POSTĘPU
W KONTEKŚCIE PROPOZYCJI EUGENICZNYCH
ZARYSOWANIE PROBLEMATYKI

Ojciec Święty Benedykt XVI w swoim pasterskim nauczaniu podejmuje wiele aktualnych zagadnień społecznych dotyczących nie tylko samych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi. Ta papieska troska o każdego człowieka ma swe głębokie uzasadnienie w chrześcijańskiej antropologii, zwłaszcza tej związanej z prawdą o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga i „jest dobrem wszystkich, wpisanym w ową „gramatykę” naturalną, którą daje się odczytać z Bożego zamysłu stworzenia”¹.

Bez wątpienia jednak swoistą prawdę chrześcijaństwa o człowieku należy odczytywać w wydarzeniu zbawczym, jakim jest Wcielenie Syna Bożego, nade wszystko zaś znajduje ona szczególnie wyraz w darze, jaki złożył Chrystus, oddając za nas swoje życie na krzyżu. W kontemplacji Jego cierpienia i śmierci wszyscy ludzie mogą w coraz wyraźniejszy sposób rozpoznać bezgraniczną miłość Boga do nich: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Stąd też Prawda, którą jest sam Jezus, „stanowi zasadniczą siłę napędową prawdziwego rozwoju każdego człowieka i całej ludzkości”².

Ks. dr WOJCIECH RZEPA – adiunkt Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: ul. Bazylianówka 85, 20-160 Lublin; e-mail: rzepa@kul.pl

¹ B e n e d y k t XVI. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2007: *Osoba ludzka sercem pokoju* nr 6; por. J. K u p c z a k. *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*. W: *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*. Red. M. Grabowski, A. Słowikowski. Toruń 2009 s. 181-191.

² B e n e d y k t XVI. Encyklika *Caritas in veritate*. Watykan 2009 nr 1.

Obok tej chrześcijańskiej wizji rozwoju człowieka, ukierunkowanej na Miłość i dokonującej się poprzez miłość, jawią się współczesnemu człowiekowi także inne propozycje oferujące mu wizję jego spełnienia³. Papież Benedykt XVI dobitnie stwierdza, że „czasy obecne, zwłaszcza począwszy od XIX wieku, są zdominowane przez różne nurty filozofii postępu”⁴ i podkreśla, że refleksja nad historią powszechną jest „w dużej mierze zdominowana przez myśl o postępie”⁵. To dwukrotne użycie przez Ojca Świętego określenia „zdominowanie” w odniesieniu do idei postępu zdaje się upoważniać do bliższego przyjrzenia się tej kwestii, szczególnie w kontekście propozycji eugenicznych.

I. KRÓTKA HISTORIA IDEI POSTĘPU

Nowożytne interpretacje postępu są bardzo różnorodne. Według jednej z nich postęp jawi się jako zjawisko integralne i celowe „w którym nie tylko rosną możliwości człowieka, ale również on sam się zmienia – nie tylko panuje nad światem, lecz także nad sobą”⁶. Z. Krasnodębski w swoim opracowaniu na temat tej idei zauważa, że „myślenie w kategoriach postępu oznacza, że dzieje, historia nie są rozumiane jako zwykle następstwo zdarzeń, ani też jako wieczny powrót tego samego, lecz jako całościowy, linearny, ciągły proces, skierowany ku pewnemu, choćby nawet ostatecznie nieosiągalnemu, celowi – proces, w którym zachodzi jakaś zasadnicza, dodatnio oceniana przemiana”⁷. Jeden ze sztandarowych piewców tej idei, J. B. Bury⁸, określa postęp jako syntezę przeszłości oraz prorocstwo przyszłości⁹. Przyszłość w takim ujęciu powinna być jakościowo różna od przeszłości, która zostaje tutaj dezawuowana.

Myślenie o historii jako o czymś postępującym jest dziedzictwem chrześcijaństwa. W starożytności czas rozumiany był jako pewna cykliczność (*chro-*

³ Por. J. N a g ó r n y. *Technicyzacja ludzkiej prokreacji*. W: *Teologia i życie. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dra hab. Jana Kowalskiego*. Częstochowa 1994 s. 339-365.

⁴ Encyklika *Deus caritas est*. Watykan 2005 nr 31.

⁵ Encyklika *Spe salvi*. Watykan 2007 nr 42.

⁶ J. K ł o s. *Wolność. Indywidualizm. Postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*. Lublin 2007 s. 301.

⁷ *Upadek idei postępu*. Warszawa 2008 s. 27.

⁸ *Idea of Progress an Inquiry Into Its Origin and Growth*. New York 2002.

⁹ K ł o s. *Wolność. Indywidualizm. Postęp* s. 301-302.

nos), dopiero – jak pisze Krasnodębski – to chrześcijańska „idea Wcielenia i oczekiwanie powtórnego przyjścia Pana sprawiły, że pojawia się linearne rozumienie czasu (*kairos*) – czasu, w którym odbywa się wędrówka człowieka do Boga”¹⁰. Tylko takie rozumienie dziejów pozwoliło na utworzenie koncepcji jedności ludzkiej historii, która legła u fundamentów idei postępu¹¹. Nowa propozycja rozumienia dziejów zmieniła jednak sens ujmowania historii zaprezentowany przez chrześcijańską teologię, w której historia była czymś istotnym w kontekście traktowania dziejów jako czegoś minionego, co nie odnosi się do teraźniejszości i przyszłości.

Kolejny etap nowego sposobu myślenia wprowadza sekularyzacja wiążąca się ze zwrotem antropocentrycznym zainicjowanym przez Kartezjusza¹². Aby idea postępu mogła powstać, trzeba było „wylimitować ideę Opatrzności. Postęp musi być dziełem człowieka – dopiero w czasach nowoczesnych powstaje takie ujęcie dziejów, dzięki któremu mogą być one rozumiane jako coś, czego autorem jest sam człowiek, coś, co on sam «tworzy». Rolę Boga jako czynnika jedności rozwoju historycznego przejmuje gatunek ludzki”¹³.

Postęp ludzkości miał być nie tylko postępem nauki i techniki, lecz postępem totalnym we wszystkich dziedzinach. Wszystko, co było nowe: nowe odkrycia naukowe, nowe ustroje społeczne, nowe sposoby myślenia, były w myśl zasady postępu lepsze od poprzednich, a powrót do czegoś wcześniejszego był rozumiany jako regres. Wśród wielu piewców idei postępu, jednym z najbardziej modelowych zdaje się być J. Condorcet, którego poglądy Kłós streszcza następująco: „Towarzyszyło mu silne przeświadczenie o nieograniczonych wprost możliwościach doskonalenia się człowieka [...]. Francuz nie dopuszczał żadnego pana poza rozumem, był przekonany o postępie wiedzy i postępie społeczeństwa, natomiast historię cywilizacji utożsamiał z historią Oświecenia”¹⁴. Do innych głosicieli postępowej idei należeli: T. Malthus, I. Kant, G. Vico, A. Comte czy też G. W. F. Hegel, który traktuje „całą historię jako egzemplifikację swego rodzaju konieczności historycznej, ujawniającej proces rozwojowy, w którym określone stadium nie może nie ustąpić miejsca następnemu. [...] Racjonalny postęp człowieka jest w historii postępem myślenia. Jedna epoka zastępuje drugą myśląc bardziej wnikliwie i bardziej

¹⁰ K r a s n o d ę b s k i. *Upadek idei postępu* s. 33.

¹¹ Por. tamże s. 34.

¹² Por. K ł o s. *Wolność. Indywidualizm. Postęp* s. 302.

¹³ K r a s n o d ę b s k i. *Upadek idei postępu* s. 36.

¹⁴ *Wolność. Indywidualizm. Postęp* s. 304.

racjonalnie”¹⁵. Wiara w doskonalenie człowieka we wszystkich sferach swoje praktyczne przełożenie miała na wiele antropologicznych wymiarów ludzkiej egzystencji.

W XX wieku doprowadziło to do wcielenia obrazu człowieka-twórcy w nowoczesne mity, zwłaszcza zaś w laickie ujęcie zbawienia przez pracę, a w wersji naturalistycznej – w naukowych teoriach ewolucji gatunku *homo sapiens*¹⁶. Owocem tej wizji stała się tzw. technicyzacja nauki, a nawet nardziny scjentyzmu głoszącego podporządkowanie świata spraw ludzkich władzy nauki. Będąc jakimś przedłużeniem pozytywizmu i neopoztywizmu, jest on koncepcją filozoficzną, która „nie uznaje innych form poznania niż formy nauk ścisłych, spychając do sfery wytworów wyobraźni zarówno poznanie religijne i teologiczne, jak i wiedzę z dziedziny etyki i estetyki”¹⁷. Współczesna forma scjentyzmu sprowadza wartości do poziomu wytworów uczucia i zajmuje się jedynie faktami. Stąd też „scjentyzm zalicza wszystko, co dotyczy pytania o sens życia, do sfery irracjonalnej lub do domeny wyobraźni”¹⁸. Skoncentrowanie się na faktach za pomocą postępu nauki i osiągnięć technicznych przyczyniło się do rozpowszechnienia mentalności scjentyzycznej, która „zdołała wpoić wielu ludziom pogląd, iż wszystko to, co technicznie wykonalne, staje się tym samym także dopuszczalne moralnie”¹⁹. Negatywne skutki takiej mentalności stają się wyraźnie widoczne w dziedzinie seksualnej i w sferze medycznej, zwłaszcza gdy działania dotyczą początku lub końca ludzkiego życia.

Chociaż na przestrzeni dziejów idea postępu straciła na znaczeniu²⁰, to jednak, jak zauważa Krasnodębski, jej elementy są obecne także we współczesnej kulturze, albowiem „nie można przecież po prostu twierdzić, iż idea postępu zniknęła całkowicie z naszej świadomości. Owszem, nasz stosunek

¹⁵ A. M a c I n t y r e. *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1995 s. 269.

¹⁶ Por. A. S i e m i a n o w s k i. *Człowiek – twórca samego siebie*. „W drodze” 1991 nr 9(217) s. 10.

¹⁷ FR 88. Por. K. W o l s z a. *Postmodernistyczne następstwa rezygnacji z filozofii przyrody*. W: *Ad libertatem in veritate*. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej. Red. P. Morciniec. Opole 1996 s. 693-703.

¹⁸ FR 88.

¹⁹ FR 88. Por. CA 18; SRS 24. Por także. T. B o r u t k a. *Zadania społeczne laikatu*. Bielsko-Biała 1996 s. 24.

²⁰ Por. F. K ö n i g. *Kryzys idei postępu*. „Chrześcijanin w Świecie” 8:1976 nr 10(48) s. 1-9.

do niej stał się bardziej ambiwalentny i ostrożny z jednej strony, skłonni jesteśmy uważać ją za naiwną, jej optymizm wydaje nam się zupełnie nieuzasadniony w świetle doświadczenia, zwłaszcza wtedy, gdy idea ta zostaje wyrażona w niezawołowanej, bezpośredniej formie. Z drugiej jednak strony, nie jesteśmy w stanie do końca z niej zrezygnować, nie myśleć o postępie, wtedy gdy myślimy o polityce i życiu społecznym, o życiu nas samych. Nawet ci, którzy krytykują postęp techniczny, nie chcą zrezygnować z korzyści, jakie przyniósł. Tak więc pewna forma wiary w postęp – także postęp społeczny i moralny – jest nadal cechą współczesnej mentalności²¹.

II. EUGENIKA JAKO UCIELEŚNIENIE IDEI POSTĘPU

Warto zauważyć obecność idei postępu w kwestiach związanych z eugeniką, która – jak się zdaje – jest jej najbardziej naturalnym następstwem. Stanowiła ona bowiem praktyczną „kontynuację intelektualnych i społecznych prądów, jakie ją poprzedzały, a nawet – jak można by nieostrożnie dodać – doskonale ucieleśnienie utopijnych marzeń swych poprzedników”²². Technicyzacji uległa ludzka natura, a eugenika „stanowiła ucieleśnienie marzeń o naukowym (w «przyrodoznawczym» rozumieniu) charakterze nauk o człowieku”, co stanowiło urzeczywistnienie marzenia o „poddaniu prawu postępu samej istoty ludzkiej”²³. Wyrazem postępu wiedzy, także związanym z ideą eugeniki, było jej postrzeganie jako kolejnego elementu w łańcuchu historycznym postępu nauki dokonującym się przez wieki. „Nimb naukowości, jaki stał za eugeniką, przyczyniał się do postrzegania jej jako kolejnego etapu rozwoju wiedzy, wyższego, ale i bardziej wysublimowanego niż te, przez które ludzkość przechodziła dotychczas”²⁴.

Można wskazać na dwie zasadnicze płaszczyzny związku idei postępu z eugeniką. Są nimi najpierw wiara w postęp wiedzy, a następnie postrzeganie postępu w kategoriach postępu człowieka jako jednostki oraz społeczeństwa jako całości²⁵. Eugenika, jako wyraz postępu wiedzy, wyrażała się na dwa sposoby, gdzie pierwszym było postrzeganie eugeniki jako ucieleśnienia marzeń o nauce,

²¹ *Upadek idei postępu* s. 46.

²² Por. K. M a r u l e w s k a. *Eugenika w świetle idei postępu. Rozważania wokół fundamentów filozoficznych*. „Dialogi Polityczne” 10:2008 s. 65.

²³ Tamże s. 75-76.

²⁴ Tamże s. 76.

²⁵ Por. tamże s. 66-67.

potrafiącej przeobrazić człowieka w kogoś lepszego niż jest z „natury”²⁶, lub mówiąc krótko byłaby wykonaniem myśli o postępie wiedzy²⁷. Wiązało się to ściśle z nowożytnym triumfem przyrodoznawstwa, który objawiał się tym, że „wiedza stała się [...] nie kontemplacją prawdy, lecz raczej władzą, panowaniem nad naturą, praktycznie stosowalną receptą”²⁸.

Ważną płaszczyzną związku idei postępu z jej praktycznym zastosowaniem w obszarze eugeniki była wizja postępu człowieka oraz społeczeństwa. Sukces nauk przyrodniczych prowadził do prób ich „przeniesienia” na człowieka i społeczeństwo, co było wyrazem pragnienia doskonałości towarzyszącej ludzkości od jej zarania. Nowożytne rozumienie doskonałości różniło się jednak znacznie od tego, w jaki sposób ujmowano je w starożytności i w średniowieczu. Można wskazać na dwa zasadnicze punkty różnic, a mianowicie brak jej kresu, gdyż w postępie ideałem była „doskonałość bez granicy czy celu, jej celem było nieustanne doskonalenie”²⁹. Starożytni Grecy cel doskonałości widzieli w doskonałości mędrca, a chrześcijanie w dobrym życiu zgodnym z Ewangelią.

Drugą różnicą było umiejscowienie dążeń do doskonałości w świecie tylko doczesnym, a nie jak czyniło to chrześcijaństwo, w przyszłym życiu. Takie postrzeganie ludzkiej doskonałości opierało się na redukcyjnej, materialistycznej wizji człowieka, a także koncepcji rozwoju społecznego opartej na prawach biologicznych³⁰ i innych oświeceniowych teoriach rozwoju, do których należy zaliczyć przede wszystkim teorię przeludnienia T. Malthusa³¹. Eugenika była zatem narzędziem realizacji doskonałości, spajając w sobie zarówno dążenia doskonalenia jednostki, jak i całego społeczeństwa.

Można stwierdzić, że współczesne tendencje wokół inżynierii genetycznej stanowią ciąg dalszy projektów eugenicznych z początków XX wieku, gdyż „eugenika liberalna nie znajduje się na przeciwległym krańcu w stosunku do eugeniki z początków dwudziestego wieku; stanowi raczej – jak się wydaje – inną jej formę, gdzie warunki życia zostały zastąpione przez posiadane

²⁶ Por. L. M. S i l v e r. *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?* Przeł. S. Dubiski. Warszawa 2002.

²⁷ Por. M a r u l e w s k a. *Eugenika w świetle idei postępu* s. 72.

²⁸ Tamże s. 74. Por. M. J ę d r a s z e w s k i. *Iluzja społecznego i etycznego postępu. „W drodze”* 1993 nr 5(237) s. 85-92.

²⁹ Tamże s. 78.

³⁰ Dla przykładu można tu wspomnieć darwinizm społeczny. Por. W. O. W i l s o n. *O naturze ludzkiej*. Przeł. B. Szacka. Warszawa 1988.

³¹ Por. *Prawo ludności*. Przeł. K. Stein. Warszawa 2003.

środki”³². Różnica polega na przeniesieniu dążeń mających na celu rozwój całego społeczeństwa jako całości, na możliwość doskonalenia się będącą w dyspozycji poszczególnych jednostek, dzięki współczesnej genetyce. „O ile posiadają do tego środki, owe jednostki mogą podejmować decyzję co do chęci posiadania dziecka (antykoncepcja), jego zdrowia (aborcja), płci, a nawet poszczególnych cech, jak kolor oczu czy włosów (wybór genów). To nastawienie na indywidualne decyzje jednostek stanowi zasadniczą różnicę w stosunku do początków dwudziestego wieku”³³. Natomiast to, że istotną rolę odgrywają tutaj środki finansowe, od których zależy to, na ile lepsze potomstwo rodzice mogą posiadać, sprawia, że można nazwać eugenikę liberalną, „dziką eugeniką”: „jej stosowanie nie jest poddane żadnej kontroli, nie wiadomo również jakie geny są «transmitowane» – czy są to geny geniuszy czy jedynie rynkowych spryciarzy”³⁴.

Eugenika liberalna swoje założenia wyprowadza nie tylko z odwiecznego pragnienia ludzkiej doskonałości, ale sięga także do wielu paradygmatów współczesnej kultury. Są nimi dla przykładu redukcjonistyczna koncepcja człowieka, ograniczająca jego rozumienie do elementów biologii, czy też kategoria wolności liberalnej, w imię której domaga się coraz większej autonomii jednostek w każdej dziedzinie życia. Innym elementem, charakterystycznym dla współczesnej kultury uprawiania etyki, jest *a priori* przyjmowana przez zwolenników eugeniki za obowiązującą norma utylitarna, wraz z jej kategoriami jakości życia oraz tzw. życia niewartego przeżycia. Kolejną ideą, którą zawierają w sobie eugeniczne koncepty, jest przeświadczenie o potrzebie postępu, zwłaszcza jeśli chodzi o postęp w dziedzinie doskonałości genowej człowieka.

III. ZARYS STOSUNKU KOŚCIOŁA DO IDEI POSTĘPU

Należy na samym początku stwierdzić, że Kościół katolicki w żadnym wypadku „nie sprzeciwia się postępowi, wręcz przeciwnie, uważa, iż «nauka i technologia są wspaniałym produktem ludzkiej twórczości danej przez Boga, otwierającym niezwykle możliwości, z których wszyscy korzystamy». Z tego powodu jako ludzie wierzący w Boga, który uznał, że natura przez Niego stworzona jest «dobra», korzystamy z owoców postępu technicznego i gospodarcze-

³² M a r u l e w s k a. *Eugenika w świetle idei postępu* s. 83.

³³ Tamże s. 82-83.

³⁴ Tamże s. 83.

go, który stał się możliwy dzięki inteligencji człowieka”³⁵. Jednocześnie z tą pozytywną wizją stawiane są zasadnicze wymagania dotyczące tej kwestii. Warto przyjrzeć się choć pokrótce tym, które dotyczą kwestii eugenicznych.

W swoim nauczaniu Jan Paweł II, zauważając, że w „naszej epoce dokonał się ogromny postęp w zakresie nauki o życiu – fundamentalnym darze Boga”³⁶, podkreśla także, iż „ów skądinąd zdumiewający postęp, w którym trudno nie dostrzegać również tych rzeczywistych znamion wielkości człowieka, jakie w swych twórczych załączkach objawiły się na kartach Księgi Rodzaju już w opisie jego stworzenia (por. Rdz 1–2), musi rodzić wielorakie niepokoje”³⁷. Da się bowiem zaobserwować negatywne zjawiska, które „nie zanikają, przeciwnie, ich zasięg staje się raczej coraz szerszy: nowe perspektywy otwarte przez postęp nauki i techniki dają początek nowym formom zamachów na godność ludzkiej istoty, jednocześnie zaś kształtuje się i utrwała nowa sytuacja kulturowa, w której przestępstwa przeciw życiu zyskują aspekt dotąd nieznanym i [...] bardziej niegodziwym”³⁸. Należy stwierdzić, że „życie i śmierć ludzi wydają się zależne jedynie od postępu naukowego i technologicznego, rozwijającego się o wiele szybciej niż ludzka zdolność określania celów tegoż postępu i oceny jego kosztów”³⁹.

Odnosząc się do inżynierii genetycznej, Jan Paweł II zauważa, że „określenie to ma wskazywać na niezwykle możliwości oddziaływania na same źródła życia, jakie otwiera przed nami współczesna nauka. Należy popierać wszelki autentyczny postęp na tym polu, pod warunkiem, że nauka szanować będzie zawsze prawa i godność człowieka od chwili jego poczęcia. Nikt bowiem nie może rościć sobie prawa do niszczenia ludzkiego życia albo bezkarnego manipulowania nim”⁴⁰. Dokonując opisu mechanizmu prowadzącego do niewłaściwego wykorzystania zdobyczy postępu Magisterium Kościoła stwierdza, że przyroda jawi się jako instrument w rękach człowieka, jako rzeczywistość, którą musi on bezustannie operować, zwłaszcza przy wsparciu technologii.

³⁵ KNSK 457. Por. R. Rogowski. *Antropologiczne i chrystologiczne podstawy postępu i rozwoju*. „Chrześcijanin w Świecie” 6:1974 nr 6(32) s. 1-16.

³⁶ Jan Paweł II. Orędzie na XI Światowy Dzień Chorego 2004: *Niepokalana początkiem lepszego świata* nr 6. „L'Osservatore Romano” 25:2004 nr 2(260) s. 8-9.

³⁷ RH 15. Por. S i e m i a n o w s k i. *Człowiek – twórca samego siebie* s. 12.

³⁸ EV 4. Por. J. K r a s i ń s k i. *W obliczu postępu biologii i medycyny (implikacje dogmatyczne)*. AK 83:1991 t. 116 z. 2(492) s. 259-272.

³⁹ KNSK 575. Por. L. R o o s. *Doświadczenie granicy. Etyka społeczna wobec kryzysu idei postępu*. „Communio” 3:1983 nr 6(18) s. 44-59.

⁴⁰ Jan Paweł II. Orędzie *Niepokalana początkiem lepszego świata* nr 6.

Wychodząc z błędnego przesłania, że w przyrodzie istnieje nieograniczona pula energii i potencjału do eksploatacji, i że możliwe jest ich szybkie odtworzenie oraz że ujemne skutki manipulacji w porządku naturalnym mogą zostać łatwo naprawione, upowszechniła się redukcyjna koncepcja, która postrzega świat przyrody w sposób mechanistyczny, a rozwój odczytuje w kluczu konsumizmu. Prym przypisany działaniu i posiadaniu bardziej niż byciu przyczynia się do powstania poważnych form alienacji człowieka⁴¹.

Mocno jednak zostaje podkreślone, że „tego rodzaju postawa nie wynika z badań naukowych i technologicznych, lecz z ideologii scjentyzycznej i technokratycznej, od której jest ona coraz bardziej uzależniona. Nauka i technika, wraz z ich postępem, nie eliminują potrzeby transcendencji i nie są same w sobie powodem pogłębiającej się sekularyzacji, która prowadzi do nihilizmu; wraz z ich rozwojem rodzą się pytania dotyczące ich sensu, a potrzeba poszanowania transcendentnego wymiaru osoby ludzkiej i samego stworzenia staje się coraz większa”⁴². Warto zauważyć za Janem Pawłem II, że „paradoksalnie można powiedzieć, że w miarę postępu wiedzy w świecie – w wymiarach makro i mikro – człowiek coraz bardziej musi na gruncie postępu cywilizacji scjentyzyczno-technicznej bronić prawdy o samym sobie”⁴³.

Jan Paweł II w swym nauczaniu uwrażliwiał współczesnych ludzi na tę możliwość zniewolenia, które płynie z postępu technologicznego i narastającej wraz z nim mentalności technologicznej. Prowadzi to do zbyt dużego akcentowania znaczenia postępu ekonomicznego i gospodarczego dla pełnego rozwoju życia społecznego. Papież Polak już w swej pierwszej, programowej encyklice przestrzegał: „Istnieje bowiem bardzo realne i wyczuwalne już niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo”⁴⁴. Następnie zaś apelował mówiąc, że „człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów. Cywilizacja o profilu czysto materialistycz-

⁴¹ Por. KNSK 462.

⁴² Tamże.

⁴³ Przemówienie *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną* (9.06.1987) nr 6. W: J a n P a w e ł I I. *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*. Kraków 2005 s. 399.

⁴⁴ RH 16; Por. I. M r o c z k o w s k i. *Zmagania między kulturą życia i kulturą śmierci*. RT 46:1999 z. 3 s. 29-30.

nym – z pewnością nieraz wbrew intencjom i założeniom swych pionierów – oddaje człowieka w taką niewolę”⁴⁵.

Warto zakończyć te rozważania apelem Jana Pawła II zawartym w Jego ostatnim Orędziu wielkanocnym, będącym wielką modlitwą do Boga i równocześnie wezwaniem skierowanym ku każdemu człowiekowi: „Spraw, by materialny postęp ludów nigdy nie usunął w cień wartości duchowych, które są duszą ich cywilizacji”⁴⁶. Jest to zadanie, które ciągle należy „stawiać przed oczy” współczesnemu człowiekowi, tak bardzo zaabsorbowanemu swymi własnymi możliwościami.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
 J a n P a w e ł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1987.
 J a n P a w e ł II: Encyklika *Centesimus annus*. Watykan 1991.
 J a n P a w e ł II: Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
 J a n P a w e ł II: Encyklika *Fides et ratio*. Watykan 1998.
 J a n P a w e ł II: Orędzie na XI Światowy Dzień Chorego 2004: *Niepokalana początkiem lepszego świata*. „L'Osservatore Romano” 25:2004 nr 2(260) s. 8-9.
 J a n P a w e ł II: Przemówienie *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną* (09.06.1987). W: J a n P a w e ł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Przemówienia, homilie. Kraków 2005 s. 394-402.
 J a n P a w e ł II: Orędzie Wielkanocne *Mane nobiscum, Domine!*. Watykan 2005.
 B e n e d y k t XVI: Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2007: *Osoba ludzka sercem pokoju*. W: http://www.rzecznik.archidiecezja.katowice.pl/PomoceDuszp/01/Oredzie_na_20_swiatowy_dzien_pokoju.pdf (dostęp: 12.11.2010).
 B e n e d y k t XVI: Encyklika *Deus caritas est*. Watykan 2005.
 B e n e d y k t XVI: Encyklika *Spe salvi*. Watykan 2007.
 B e n e d y k t XVI: Encyklika *Caritas in veritate*. Watykan 2009.
 Papieska Rada Iustitia et Pax. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce 2005.

OPRACOWANIA

- B o r u t k a T.: *Zadania społeczne laikatu*. Bielsko-Biała 1996.
 B u r y J. B.: *Idea of Progress an Inquiry Into Its Origin and Growth*. New York 2002.

⁴⁵ RH 16; Por. P. G ó r a l c z y k. *Perspektywy rozwoju społecznego w świetle „Centesimus annus”*. W: *Wartości u podstaw demokracji*. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 2002 s. 14-19.

⁴⁶ Orędzie Wielkanocne *Mane nobiscum, Domine!* Watykan 2005 nr 4.

- G ó r a l c z y k P.: Perspektywy rozwoju społecznego w świetle *Centesimus annus*. W: Wartości u podstaw demokracji. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 2002 s. 13-28.
- J ę d r a s z e w s k i M.: Iluzja społecznego i etycznego postępu. „W drodze” 1993 nr 5(237) s. 85-92.
- K ł o s J.: Wolność. Indywidualizm. Postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności. Lublin 2007.
- K ö n i g F.: Kryzys idei postępu. „Chrześcijanin w Świecie” 8:1976 nr 10(48) s. 1-9.
- K r a s i ń s k i J.: W obliczu postępu biologii i medycyny (implikacje dogmatyczne). AK 83:1991 t. 116 z. 2(492) s. 259-272.
- K r a s n o d ę b s k i Z.: Upadek idei postępu. Warszawa 2008.
- K u p c z a k J.: Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II. W: Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne. Red. M. Grabowski, A. Słowikowski. Toruń 2009 s. 181-191.
- M a c I n t y r e A.: Krótka historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1995.
- M a l t h u s T. R.: Prawo ludności. Przeł. K. Stein. Warszawa 2003.
- M a r u l e w s k a K.: Eugenika w świetle idei postępu. Rozważania wokół fundamentów filozoficznych. „Dialogi Polityczne” 10:2008 s. 63-84.
- M r o c z k o w s k i I.: Zmagania między kulturą życia i kulturą śmierci. RT 46:1999 z. 3 s. 25-38.
- N a g ó r n y J.: Technicyzacja ludzkiej prokreacji. W: Teologia i życie. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dra hab. Jana Kowalskiego. Częstochowa 1994 s. 339-365.
- R o g o w s k i R.: Antropologiczne i chrystologiczne podstawy postępu i rozwoju. „Chrześcijanin w Świecie” 6:1974 nr 6(32) s. 1-16.
- R o o s L.: Doświadczenie granicy. Etyka społeczna wobec kryzysu idei postępu. „Communio” 3:1983 nr 6(18) s. 44-59.
- S i e m i a n o w s k i A.: Człowiek – twórca samego siebie. „W drodze” 1991 nr 9(217) s. 9-21.
- S i l v e r L. M.: Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat? Przeł. S. Dubiski. Warszawa 2002.
- W i l s o n W. O.: O naturze ludzkiej. Przeł. B. Szacka. Warszawa 1988.
- W o l s z a K.: Postmodernistyczne następstwa rezygnacji z filozofii przyrody. W: *Ad libertatem in veritate*. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej. Red. P. Morciniec. Opole 1996 s. 693-703.

THE CHRISTIAN VISION OF THE IDEA OF PROGRESS
IN THE CONTEXT OF EUGENIC PROPOSITIONS
AN OUTLINE OF THE ISSUE

S u m m a r y

According to Pope Benedict XVI the essential concept that allows defining the contemporary world is the idea of progress. It gains a special significance in the context of the great development of technological possibilities of contemporary medicine. This gives rise to a temptation to improve, or even to technologically perfect the human nature, that is present under the auspices of eugenic behaviors. The teaching of the Church remarks that all genuine

progress in this area should be supported, on condition that science will always respect human rights and dignity from the moment of the man's conception. Nobody may claim the right to destroy human life or manipulate it with impunity.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: postęp, rozwój, eugenika, wolność, materializm.

Key words: progress, development, eugenics, freedom, materialism.

ADAM ZADROGA

MORALNA POSTAWA CZŁOWIEKA WOBEC BOGACTW W ŚWIETLE BIBLIJ

Dla katolickiego nauczania na temat wiary i moralności zasadnicze źródło, obok Tradycji i wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, stanowi Pismo Święte. Sięgając do treści Objawienia, by odczytać przesłanie moralne dotyczące jakiegoś wybranego obszaru ludzkiej aktywności, należy jednak Biblię traktować integralnie. Zasada ta znajduje swoje zastosowanie również w wypadku interpretacji tekstów odnoszących się do problematyki społecznej.

Przedmiotem dyskursu teologicznomoralnego niniejszego artykułu jest problem, w jaki sposób biblijne teksty odpowiadają na pytanie o postawę człowieka w stosunku do zdobywania, gromadzenia i korzystania z bogactw. W związku z tym celem jest możliwie całościowe, ale zarazem syntetyczne omówienie tego zagadnienia, wychodząc od (1) wizji Starego Testamentu, poprzez (2) sens wypowiedzi Chrystusa zawartych w Ewangelii, na przesłaniu Dziejów i listów apostoelskich kończąc. Zostaną przedstawione biblijne założenia moralnych postaw wobec bogactw. Zwieńczeniem tych analiz będzie (3) próba wskazania etycznych implikacji wynikających ze stosunku Pisma Świętego do dóbr materialnych.

W ramach uwag wstępnych pewnego doprecyzowania domaga się sam przedmiot rozważań niniejszego opracowania. Podjęcie bowiem zagadnienia „etyki bogacenia się” może sugerować, że chodzi jedynie o moralną ocenę zdobywania dóbr. Problem dotyczy jednak również podejścia do już posiadanego bogactwa i tego, co z nim dalej wolno a czego nie wolno zrobić. Pojawia się więc kwestia nie tylko etyki kumulowania bogactw, ale i postawy

Dr ADAM ZADROGA – adiunkt Katedry Historii Teologii Moralnej w Instytucie Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: adam.zadroga@kul.pl

moralnej związanej z korzystaniem ze zgromadzonych dóbr doczesnych. Na tę wielowymiarowość możliwych moralnych analiz problemu bogactw wskazują już pierwsze informacje etymologiczne. Okazuje się bowiem, że w starogreckim języku na określenie bogactw używano słowa *ploutos*¹ i właśnie ono występuje również w Nowym Testamencie oraz w Septuagincie. Znaczące jest to, że w rdzeniu tego określenia znajduje się indoeuropejskie *pel*, oznaczające zarazem „płynąć” i „wypełniać”, co pozwala stwierdzić, że przynajmniej etymologicznie konotacją tego słowa może być dynamiczny ruch czy nawet wzrost. Trzeba jednak pamiętać, że w greckim wydaniu słowo *ploutos* posiadało wymowę czegoś statycznego. Być bogatym oznaczało raczej „mieć bogactwo” niż uczestniczyć w procesie jego zdobywania, a już z całą pewnością nie znaczyło tworzyć je. *Ploutos* było znakiem szczęśliwego życia w ramach stabilnego ładu, przy błogosławieństwie bogów².

Ponadto trzeba zauważyć, że – w szerokim sensie – termin „bogactwa” należy odnosić nie tylko do dóbr doczesnych, to znaczy zasobów materialnych i pieniędzy stanowiących własność człowieka, które pozwalają mu na dostatnie życie, ale także do wartości duchowych, będących w jego posiadaniu. Można przecież mówić o bogactwie wiedzy, myśli, uczuć. W tym wymiarze również znajdują zastosowanie zasady etyczne porządkujące kwestie zachowań człowieka bogatego. Niemniej jednak w tym opracowaniu rozumienie bogactw zostanie zawężone do wartości materialnych.

I. STOSUNEK DO BOGACTW W STARYM TESTAMENCIE

Ocena bogactw w pismach żydowskich ma charakter ambiwalentny. W świetle lektury Księgi Rodzaju (rozdział 14 i 15) można zauważyć, że bogactwo jest zdobywane i powiększa się poprzez gromadzenie łupów wojennych, otrzymywanie darów i dzięki szczęśliwej hodowli, a wszystkie te procesy dokonują się pod opieką Bożej Opatrzności. Z Pieśni nad pieśniami (por. 28, 1-14) z kolei można dowiedzieć się, że bogactwa są darem Boga i znakiem Jego błogosławieństwa. Chodzi tu jednak o obfitość dóbr materialnych, a nie o luksus. W tym sensie Stary Testament wyraża uznanie dla szeroko

¹ Na marginesie warto zauważyć, iż od *ploutos* wywodzi się termin „plutokrata” oznaczający bogacza mającego wpływy i znaczenie dzięki posiadanym pieniądzą. Por. *Słownik wyrazów obcych*. Red. E. Sobol. Wydawnictwo PWN [b.r.w.] s. 871.

² Por. R. J. N e u h a u s. *Bogactwo i beztroška: być bogatym, bogactwo tworzyć*. W: *Etyka kapitalizmu*. Red. P. L. Berger. Tł. H. Woźniakowski. Kraków 1994 s. 172.

dostępnych dóbr doczesnych, uważając je po prostu za coś niezbędnego do życia³.

W okresie prorockim w kwestii bogactw ujawnia się dosyć mocno moralny znak zapytania. Ma to związek przede wszystkim z wyraźną zmianą warunków społecznych. Obok wąskiej grupy bogaczy, istniała rzesza ludzi żyjących w skrajnym ubóstwie. W obliczu takiej sytuacji prorocy zgodnie widzieli w niej przejawy moralnego skandalu. Potępiają oszustwa, lichwę, wykorzystywanie, bezprawie, zwłaszcza w stosunku do biednych. Takie podejście reprezentuje Izajasz (por. Iz 58, 3-11), Jeremiasz (por. Jr 7, 4-7), Ozeasz (por. Oz 4, 1-2), Amos (por. Am 2, 6-7) i Micheasz (por. Mi 2, 1-2). „Gniew proroków rozpałały w szczególności pogwałcenia wierności Przymierzu, takie jak praca przymusowa i branie w niewolę rodaków oraz nadużycia pozbawiające wdowy i sieroty należnych im praw. Zwłaszcza Izajasz łączy bogactwo z pychą (Iz 5, 14. 32-33) i prorokuje, że ziemia pochłonie wielkość i chwałę Jerozolimy, jej bogactwa rozsypią się jak plewy, miasto zostanie zrujnowane i spustoszone, a wdowy szlachetnie urodzonych podziela los biedaków, którymi pierwiej gardziły”⁴. Ten obraz zła tkwiącego w ubóstwie uciśnionych przedstawiany przez tradycję prorocką prowadzi także do ukazania sytuacji człowieka, który winien uznać, że to od Boga pochodzi wszelkie dobro i że jest ono darem, o który należy się troszczyć i się nim dzielić⁵.

Literatura mądrościowa charakteryzuje się bardziej pozytywnym nastawieniem wobec bogactw, sugerując m.in., że ich zdobyciu sprzyja życie w cnotcie. Doświadczenie praktyczne podpowiada, że człowiek staje się bogaty, jeśli jest oszczędny (por. Prz 24, 4), zapobiegliwy (por. Syr 31, 3), mocny (por. Prz 10, 4) i jeśli broni się przed zepsuciem. Z bycia człowiekiem bogatym płynie też wiele korzyści, takich jak: bezpieczeństwo (por. Prz 10, 15), posiadanie przyjaciół (por. Prz 14, 20), honor (por. Syr 10, 30), szczęśliwe życie (por. Syr 44, 1-8) i możliwość rozdawania jałmużny (por. Syr 31, 8; Tob 12, 8). Należy jednak podkreślić, iż pomimo tego przychylnego poglądu na bogactwo w tym okresie, to, co krytykowali prorocy, pozostaje nadal aktualne. Przede wszystkim pozostaje uwypuklone niebezpieczeństwo pychy i przekładania zaufania w posiadanych zasobach materialnych ponad ufność Bogu⁶. Księgi mądrościowe nie potępiają więc bogactw samych w sobie, ale jedynie

³ Por. także; Papieska Rada Iustitia et Pax. *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*. Kielce 2005 [dalej KNSK] nr 323.

⁴ N e u h a u s. *Bogactwo i beztroska* s. 174.

⁵ Por. KNSK nr 323.

⁶ Por. N e u h a u s. *Bogactwo i beztroska* s. 174-175.

złe ich wykorzystanie. Opisują przy tym ubóstwo materialne jako konsekwencję lenistwa i braku pracowitości (por. Prz 10, 4) oraz jako rzecz naturalną (por. Prz 22, 2)⁷. W Księdze Hioba wybrzmiewa pytanie o to, dlaczego nikczemnik dobrze się miewa, podczas gdy człowiek prawy cierpi niedostatek? Kwestia ta w okresie międzytestamentalnym rozwinęła się w kierunku eschatologicznym, tzn. rozbudzającym nadzieję na Dzień Sądu Ostatecznego, kiedy wszystkie niesprawiedliwości zostaną naprawione. I właśnie przez ów akcent eschatologiczny zdominowane jest nowotestamentalne rozumienie bogactwa⁸.

II. STOSUNEK DO BOGACTW W NOWYM TESTAMENCIE

Chrystus, przejmując całą tradycję Starego Testamentu dotyczącą dóbr materialnych i nadając jej ostateczną pełnię i jasność⁹, nie potępiał bogactw, jednakże za największą wartość uważał Królestwo Boże, w którego zdobyciu nieuporządkowane przywiązanie do dóbr doczesnych może stać się przeszkodą (por. Mk 4, 19). Dlatego też nie widział możliwości jednoczesnego służenia Bogu i mamonie (por. Mt 6, 24; Łk 16, 13). W związku z tym od swoich uczniów, chcących pójść za Nim, wymagał, by porzucili wszystko, co posiadali (np. Mt 4, 20) i pracując jako misjonarze głoszący Dobrą Nowinę, by się nie martwili o pokarm i odzienie, gdyż to będzie im dodane (por. Mt 6, 25-32; Łk 12, 22-30). Niebezpieczeństwo przywiązania do posiadanych bogactw jest – według Jezusa – tak wielkie, że metaforycznie rzecz ujmując, łatwiej wielbłąd przecisnąć się przez ucho igielne, aniżeli bogaty wejdzie do królestwa niebieskiego (por. Mk 10, 25). Do bogatych Chrystus kierował wręcz groźby (por. Łk 6, 24-26), ostrzegając ich przed chciwością (por. Łk 12, 16-20) i brakiem miłosierdzia (por. Łk 16, 19-31).

Z drugiej strony pozytywnie wypowiadał się o tych, którzy potrafili dobrze swe bogactwa spożytkować i stawiał ich za przykład do naśladowania innym. Tak było w przypadku setnika, który w Kafarnaum wybudował synagogę (por. Łk 7, 5); Samarytanina, który nie szcędząc swoich pieniędzy i czasu uratował człowieka napadniętego przez zbójców (por. Łk 10, 30-35); czy też kobiet, które wspomagały Jezusa i apostołów, służąc im pracą swoich rąk (por. Łk 8, 3). Przykład zaś Zacheusza pokazuje, że spotkanie z Jezusem

⁷ Por. KNSK nr 323.

⁸ Por. N e u h a u s. *Bogactwo i beztroska* s. 175.

⁹ Por. KNSK nr 325.

może przemienić nawet najbardziej zepsute chciwością ludzkie serce, gdyż ten bardzo bogaty celnik pod wpływem Mistrza z Nazaretu połowę ze swego majątku rozdał ubogim, a skrzywdzonych wynagrodził czterokrotnie (por. Łk 19, 1-10)¹⁰.

Dzieje Apostolskie ukazują podejście pierwotnego Kościoła do dóbr materialnych, podkreślając ich rolę w budowaniu wspólnoty chrześcijan. W duchu solidarności zamożni członkowie pierwszych gmin chrześcijańskich dzielili się swoimi bogactwami z braćmi bardziej potrzebującymi. Można więc stwierdzić, że Jezusowy stosunek do własności prywatnej (dóbr materialnych) pierwotny Kościół chrześcijański w Jerozolimie zinterpretował na swój sposób¹¹: „Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali każdemu według potrzeby” (Dz 2, 44); „Jeden duch i jedno serce ożywiało wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne [...] Nikt nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze [uzyskane] ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby” (Dz 4, 32. 34-35).

W swoich listach św. Paweł, wskazując na niebezpieczeństwa związane z bogactwem (por. 1 Tm 6, 9), polecał, by za bogactwo uznawać nie tylko majątek, ale też pełnienie dobrych uczynków (por. 1 Tm 6, 17-19) oraz takie postawy, jak: dobroć, cierpliwość i wielkoduszność (por. Rz 2, 4), mądrość i wiedzę (por. Rz 11, 33). Bogactwem człowieka jest również chwała, jaką Bóg okazał człowiekowi w Osobie Jezusa Chrystusa (por. Rz 9, 23). Apostoł Narodów wskazywał ponadto, iż warto innych wzbogacać, wspierając ich w potrzebie. Przeciw nadużyciom w korzystaniu z dóbr materialnych występował również św. Jakub (por. Jk 5, 1-5).

¹⁰ Por. F. Gryglewicz. *Bogactwo* [II. Aspekt teologiczny, 1. W Piśmie Świętym]. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 2. Red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski. Lublin 1995 k. 708.

¹¹ Por. S. Gądecki. *Biblijne podstawy etosu własności prywatnej*. W: *Społeczny wymiar orędzia biblijnego*. [VII Bydgoskie Dni Społeczne (15-19 III 1993) zorganizowane przez Komisję Episkopatu Polski „Iustitia et Pax”]. Red. T. Makowski. Gniezno–Bydgoszcz 1994 s. 72.

III. MORALNE IMPLIKACJE BIBLIJNEGO NASTAWIENIA DO DÓBR MATERIALNYCH

Przechodząc do ukazania moralnych konsekwencji wynikających z orędzia biblijnego na temat bogactw, warto najpierw przypomnieć fundamentalne rozumienie moralności objawionej. Jak stwierdza dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia a moralność*, „[w] perspektywie biblijnej moralność zakorzenia się w uprzednim darze życia, rozumu i wolnej woli (stworzenie), a przede wszystkim w całkowicie darmowym ofiarowaniu uprzywilejowanej, wewnętrznej relacji człowieka z Bogiem (przymierze). Nie jest ona na pierwszym miejscu odpowiedzią człowieka, ale odkrywaniem Bożego zamiaru i darem Bożym. Innymi słowy, dla Biblii, moralność następuje po doświadczeniu Boga, dokładniej po doświadczeniu, które Bóg nakazuje człowiekowi przeżywać na mocy całkowicie darmowego daru”¹². Moralne wezwania wynikające z tekstów biblijnych nie są więc jakimś heteronomicznym zestawem nakazów i zakazów narzuconym człowiekowi przez Boga, ale w swoim najgłębszym sensie są Bożym darem pobudzającym wierzącego od wewnątrz poprzez sumienie do podjęcia takiej postawy, która – dzięki Duchowi Świętemu – staje się adekwatną odpowiedzią na Boży zamysł wobec ludzkiego życia.

Dobra doczesne, postrzegane w świetle biblijnych tekstów jako wyraz Bożego błogosławieństwa, należy przyjmować w kategoriach daru (por. Koh 3, 12), pochodzącego „z ręki Bożej” (Koh 2, 24). Dlatego też, między innymi, bogato zastawiony stół (por. Ps 23, 5), używanie wina (por. Ps 104, 14-15) czy płodna miłość małżeńska (por. Ps 128) spotykają się w Biblii z aprobatą. Pismo Święte nie wzywa do ucieczki od świata, ale do roztropnego i odpowiedzialnego korzystania z jego zasobów. Świadczą o tym na przykład teksty z ksiąg mądrościowych, m.in. takie jak: „W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij swoje wino” (Koh 9, 7); „Nie pozbawiaj się dobra obecnej chwili, a przedmiot szlachetnego pożądania niech cię nie omija!” (Syr 14, 14); „Jeżeli człowiek żyje wiele lat, ze wszystkich niech się cieszy” (Koh 11, 8; por. też Prz 5, 15-19; Koh 9, 9; Ne 8, 10; Flp 4, 4). Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, iż zachęcając do korzystania z dóbr tej ziemi, Biblia nigdzie nie pochwała nieograniczonego gromadzenia dóbr, wręcz przeciwnie, potępia taką postawę: „Biada tym, którzy przydają dom do domu, rolę do roli” – wołał prorok Izajasz (Iz 5, 8; por. też Am 8, 5).

¹² Papieska Komisja Biblijna. *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*. Kielce 2009 s. 18.

Dlatego człowiek powinien pamiętać, że ze sposobu używania dóbr ziemskich będzie musiał kiedyś zdać sprawę przed Bogiem: „Raduj się, młodzieńcze, w młodości twojej i niech się cieszy twe serce w dniach twej młodości! Chodź drogami serca twego i za tym, co widzą twe oczy, lecz wiedz, że z tego wszystkiego osądzi cię Bóg” (Koh 11, 9)¹³.

W tym świetle można więc stwierdzić, że w biblijnej ocenie dóbr materialnych zalecany jest umiar, powściągliwość i odpowiedzialność. Jak trafnie zauważył św. Paweł: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść” (1 Kor 6, 12; 10, 23). W innym miejscu Biblia potępia hedonistyczną i nieopanowaną postawę wyrażaną w słowach: „Jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (Iz 22, 13; por. 1 Kor 15, 32; Mdr 2, 6-9), przypominając, że „[z] przejedzenia wielu umarło, ale umiarkowany przedłuży swe życie” (Syr 37, 31). Dlatego swoista synteza biblijnego myślenia na ten temat mogłaby brzmieć: „To bogactwo jest dobre, które jest bez grzechu” (Syr 13, 24; por. Jr 5, 27-28) i w stosunku do którego człowiek umie zachować rezerwę (por. Pwt 17, 17; Prz 30, 8-10). Jak należy to realizować w codziennej praktyce życiowej? Odpowiedzią i cenną wskazówką są słowa modlitewnej prośby z Księgi Przysłów: „Nie dawaj mi bogactwa ni nędzy, żyw mnie chlebem niezbędnym, bym syty nie stał się niewiernym i nie rzekł: A któż to jest Jahwe? – lub z biedy nie zaczął kraść i imię mego Boga znieważać” (Prz 30, 8-9). Chodzi bowiem o to, że nadmiar bogactw, ale i skrajna nędza materialna nie są dla człowieka dobre, gdyż mogą stać się pokusą do złego i prowadzić do wypaczenia jego moralnej postawy. Biblijnym ideałem jest umiejętność zadowolenia z każdej sytuacji, w jakiej się człowiek znajdzie. Jako dobry przykład może tu posłużyć św. Paweł, który mówił o sobie: „Umiem cierpieć biedę, umiem i obfitować. Do wszystkich w ogóle warunków jestem zaprawiony: i być sytym, i głód cierpieć, obfitować i doznawać niedostatku. Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 12-13)¹⁴.

W tym kontekście łatwiej zrozumieć postawę ubóstwa, która „urasta do wartości moralnej, kiedy ukazuje się jako pokorna dyspozycyjność i otwarcie się na Boga, pokładanie w Nim zaufania. Taka postawa czyni człowieka zdolnym do rozpoznania względności dóbr materialnych oraz korzystania z nich jako z darów Bożych, którymi trzeba odpowiednio zarządzać i dzielić się nimi, ponieważ wszystkie dobra należą w pierwszym rzędzie do Bo-

¹³ Por. M. F i l i p i a k. *Problematyka społeczna w Biblii*. Warszawa 1985 s. 203-204.

¹⁴ Por. tamże s. 204-205.

ga”¹⁵. W tej perspektywie „bogaty”, jako przeciwieństwo „ubogiego”, przyjmuje postawę odwrotną, swoją ufność pokładając nie tyle w Bogu, co nade wszystko w posiadanych dobrach i sile własnych rąk bądź intelektu. Dlatego też Pismo Święte traktuje bogactwo jako coś, co kryje w sobie liczne niebezpieczeństwa¹⁶. Księga Przysłów stwierdza: „Kto ufa bogactwu – upadnie” (Prz 11, 28). Gdy się ma wiele dóbr materialnych, trudno jest trwać w wierności Bogu, bo „tłuszcz znieczula serce” (por. Pwt 31, 20; 32, 15; Hi 15, 27). Autor Psalmu 73, 7 stwierdza, że z „otyłości”, która jest w Biblii synonimem bogactwa, pochodzi nieprawość. Niegodziwi bogacze chlubią się swoimi dobrami i czynią sobie z nich twierdzą (por. Prz 10, 15), ale kto takiej twierdzy ufa, prędzej czy później srogo się zawiedzie (por. Prz 11, 28; Jr 9, 22). Dlatego psalmista nawołuje: „Do bogactw, choćby rosły, serc nie przywiązujcie” (Ps 62, 11). Biblia wymaga więc od każdego człowieka dystansu wobec dóbr tej ziemi.

Problem polega też na tym, że kuszony przez dobra tego świata, człowiek łatwo może zamknąć się we własnym egoizmie, zagarniając je wyłącznie dla siebie, podczas gdy powinien jedynie współuczestniczyć w ich posiadaniu¹⁷ (por. Prz 11, 4; 19, 17; Ps 37, 16; Tb 4, 21; Syr 5, 8; a także Mt 19, 23-24; Mk 12, 15-21; Jk 5, 1-6). Zło tkwi tutaj nie w samym bogactwie, lecz w ludzkiej postawie wobec niego. Przede wszystkim niebezpieczeństwo posiadania polega na tym, że wyzwala w człowieku egoistyczną żądzę, zniewalającą go przez przywiązanie do dóbr tej ziemi. To właśnie dlatego Jezus apelował do swoich uczniów: „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się i kradną. Gromadźcie sobie skarby w nie-

¹⁵ KNSK nr 324.

¹⁶ Bogactwo samo w sobie ma też swoje aspekty negatywne w tym sensie, że po pierwsze – jest ono czymś nietrwałym. Człowiek bogaty wie o tym i dlatego żyje ze świadomością, że majątek zgromadzony żmudną pracą wielu lat można łatwo stracić przez jakiś trudny do przewidzenia nieszczęśliwy przypadek (por. Koh 5, 12-13; Prz 23, 4-5). Po drugie – nawet największe dobra doczesne bez wewnętrznego pokoju nie mają żadnego znaczenia, dlatego „lepiej posiadać mało i mieć bojaźń Jahwe niż skarb wielki wraz z niepokojem” (Prz 15, 16-17; por. też Ps 37, 16; Tb 4, 21). Okazuje się to prawdą, zwłaszcza wtedy, gdy dochody nabyte zostały bezprawnie. Nie przynoszą one prawdziwego szczęścia (Prz 16, 8), a w dniu doświadczenia na nic się nie przydadzą: „Nie polegaj na bogactwach niesprawiedliwie nabytych, nic ci bowiem nie pomogą w nieszczęściu” (Syr 5, 8). Po trzecie – prawdą jest też to, że bogactwo wzbudza zazdrość u bliźnich (Koh 4, 4) oraz jest często źródłem niezgody między ludźmi (Prz 17, 1), a nawet nienawiści (Prz 15, 17). Por. F i l i p i a k. *Problematyka społeczna* s. 205.

¹⁷ Por. szerzej na ten temat: KNSK nr 171-184; J. G o c k o. *Porządek własności w kontekście powszechnego przeznaczenia dóbr*. W: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego*. Red. J. Kupny, S. Fel. Katowice 2003 s. 103-118.

bie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczą i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną. Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” (Mt 6, 19-21)¹⁸. Poza tym Pismo Święte ostrzega przed niebezpieczeństwem, jakie bogactwo może stanowić dla zdrowia duchowego i moralnego (por. Ez 7, 19-20). Rzecz w tym, że nieuporządkowane posiadanie bogactw może przemienić się w siłę współzawodniczącą z Bogiem i pozbawiającą człowieka podstawowych uczuć religijnych (por. Mt 6, 21. 24; Hi 22, 23-26). Co więcej, pożądanie bogactw może też zniszczyć wiarę dającą zbawienie (por. 1 Tm 6, 9-10)¹⁹.

W związku z tym dla chrześcijan w staraniach o Królestwo Boże, wartości ziemskie muszą zejść na drugi plan, bowiem prawdziwe bogactwo tkwi tylko w Chrystusie, który apelował: „Nie troszczcie się zbyt o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie? [...] Starajcie się naprzód o Królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a wszystko inne będzie wam dodane” (Mt 6, 25. 33). „Wszystko inne” jest też dla człowieka, ale ujmowane musi być w perspektywie Królestwa Bożego, co oznacza, że ma służyć ubogaceniu życia ludzkiego i sprzyjać jego wszechstronnemu rozwojowi. Przy czym dla ucznia Jezusa prawdziwe bogactwo będzie zawsze stanowiła dana przez Boga mądrość i jej owoce (por. Prz 8, 11. 18-19) oraz miłosierdzie i łaski, które On daje swoim umiłowanym (por. Ef 1, 7; 2, 4; 1 Tm 1, 14), a także miłość, którą wlewa w ludzkie serca (por. Rz 5, 5; Flp 1, 9)²⁰.

Ostatecznie nie chodzi jednak o deprecjonowanie wartości ziemskich, lecz o ich właściwe miejsce w hierarchii wartości. Prawdą jest, że „nie samym chlebem” żyje człowiek, ale przecież też nie da się żyć samym Słowem Bożym. Dlatego pamiętając, że dobra duchowe muszą zajmować miejsce nadrzędne, człowiek wierzący winien dawać im pierwszeństwo, ale nie wyłączność, która oderwałaby go od ziemskich zadań. Z pewnością nie jest to łatwe, gdyż między rzeczami tego świata a wewnętrznym pragnieniem doskonałości człowieka istnieje stały wewnętrzny antagonizm. Być może dlatego Chrystus wypowiedział te znamienne zdania: „Bogaty z trudnością wejdzie do Królestwa niebieskiego. [...] Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do Królestwa niebieskiego” (Mt 19, 23-24; Mk 10, 25;

¹⁸ Por. F i l i p i a k. *Problematyka społeczna* s. 205-206.

¹⁹ Por. S. C. M o t t. *Bogactwo*. W: *Encyklopedia biblijna*. Red. P. J. Achtemeier. Warszawa 1999 s. 128.

²⁰ Por. F. R i e n e c k e r, G. M a i e r. *Leksykon biblijny*. Tł. D. Irmińska. Warszawa 2001 s. 96.

Łk 18, 25)²¹. Jak zauważa Filipiak, „[t]en antagonizm trzeba nieustannie pokonywać, aby wypracować sobie dystans wobec dóbr materialnych i całkowite nad nimi panowanie. Człowiek może posiadać rzeczy, ale rzeczy nie mogą posiadać człowieka. Człowiek dorastający do pełni rozwoju to człowiek wewnętrznie wolny, wolny w używaniu dóbr materialnych i wolny w rezygnowaniu z nich. Św. Paweł wyraził to w formule: «Trzeba, aby [...] ci, którzy nabywają, tak żyli, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak żyli jakby z niego nie korzystali» (1 Kor 7, 29-31). Nie wolno przewartościować bogactwa. Nie wolno dewaluować Boga jako najwyższej wartości. Ale opowiedzenie się za Bogiem jako najwyższą wartością nie oznacza, że dobra materialne nie są żadną wartością. Tak samo głoszenie pierwszeństwa wartości duchowych nie oznacza przekreślenia wartości materialnych i doczesnych. «Nie troszczcie się zbytnio [...] o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie?» (Mt 6, 25). Życie ludzkie jest wartością nadrzędną, a wszystko inne (pokarm, napój, odzienie) musi mu być podporządkowane, musi mu służyć»²².

Dokładnego wyjaśnienia domaga się w końcu kwestia oceny ludzi bogatych i materialnie ubogich, gdyż rodzi ona czasem pewne nieporozumienia i niewłaściwe wobec nich postawy. Z całą stanowczością trzeba więc podkreślić, iż bogactwo samo w sobie nie może być żadną podstawą do potępienia posiadającego je człowieka. Podobnie też ubóstwo materialne nie może stać się podstawą do nagradzania czy podziwiania cierpiącego je człowieka. Może bowiem być bogactwo dzięki pracowitości, a ubóstwo może wynikać z lenistwa. Ma to również swoje znaczenie nie tylko w dziedzinie społecznej, ale także w życiu religijnym. Lepszemu zrozumieniu tej prawdy może służyć dobre rozważenie sensu przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu (por. Łk 16, 19-31). W przesłaniu tej perykopy ewangelicznej nie chodzi o manichejskie potępienie bogatych i pochwałę biednych. Jest to raczej przestroga, aby nawrócić się, otworzyć oczy i sprawiedliwie posługiwać się „niegodziwą mamoną” (por. Łk 16, 9). Bogacz opływał we wszystko, ubogi Łazarz zaś, schorowany, zebrał u bram jego pałacu. Ich losy zmieniły się po śmierci, ale nie z powodu bogactwa jednego czy ubóstwa drugiego. Bogacz cierpi udręki nie jako karę za swoje bogactwo, lecz dlatego, że z bogactwa uczyniwszy

²¹ Por. Filipiak. *Problematyka społeczna* s. 206-207.

²² Tamże s. 208.

wyłączny ideał życiowy, zaniedbał czynienia miłosierdzia²³. „Ubogi zaś Łazarz na udział w radości nieba zasłużył nie swoim ubóstwem, lecz dobrocią; mógłby na nią zasłużyć również bogacz, gdyby słuchał Mojżesza i proroków. Ubóstwo nie może być wystarczającym motywem uznania człowieka za prawnego, dysponującym go do zajęcia miejsca w Królestwie niebieskim. Ubogi, który byłby jednocześnie człowiekiem niegodziwym, nie może liczyć na swoje ubóstwo jako wystarczający powód do nagrody w Królestwie niebieskim. Jezus kierował do bogaczy swoje «biada» nie z powodu ich zasobności. Kiedy nawiedził dom bogatego Zacheusza czy nocny wypoczynek poświęcił na rozmowę z księciem Nikodemem, prawdopodobnie już przez ten fakt chciał powiedzieć, że nie bogactwo jako takie jest tym elementem, który ze swej natury może im zagrozić drogę do Królestwa niebieskiego, lecz jedynie bogactwo, które staje się celem samo w sobie, przesłaniając wszelkie cele i wartości nadrzędne”²⁴.

Na koniec stosownego wyjaśnienia domagają się teksty z Dziejów Apostolskich, odzwierciedlające wczesnochrześcijański entuzjizm w kwestii dzielenia się własnością prywatną z innymi członkami wspólnoty (por. Dz 2, 43-45). Warto tego dokonać, gdyż często interpretuje się opisaną w tej księdze Pisma Świętego sytuację jako przykład wczesnochrześcijańskiego komunizmu. Przed taką błędną interpretacją przestrzegają jednak m.in. następujące fakty: rezygnacja z dóbr była aktem dobrowolnym (por. Dz 5, 4), a pozbywanie się własnego mienia nie było warunkiem niezbędnym do wstąpienia do wspólnoty; rezygnacja nie następowała ze względu na przekreślenie słuszności prawa o własności prywatnej, ale ze względu na ubogich braci (por. Dz 6, 1); rozdawano swoją, a nie cudzą własność; rezygnacja z dóbr należała raczej do faktów jednostkowych, z tego powodu godnych odnotowania i pochwały (por. Dz 4, 36-37). W związku z tym zamiast o komunizmie w pierwotnej gminie chrześcijańskiej należy raczej mówić o „komunioznictwie” (od słowa *communio*), tj. systemie własności opartym na wspólnocie duchowej z biednymi²⁵. Poza tym trzeba pamiętać, że „[w]cześni chrześcijanie uważali, że Jezus ma prawo zarówno do nich samych, jak i do ich majątku (por. Dz 4, 32). Sprzedawali swoje dobra, by zaspokajać potrzeby w miarę jak się pojawiały we

²³ Por. C. S. K e e n e r. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*. Tł. Z. Kościuk. Warszawa 2000 s. 164; S. F a u s t i. *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*. Tł. K. Kozak. Częstochowa 2006 s. 614-619; F i l i p i a k. *Problematyka społeczna* s. 207.

²⁴ F i l i p i a k. *Problematyka społeczna* s. 207.

²⁵ Por. G ą d e c k i. *Biblijne podstawy etosu* s. 72.

wspólnocie (Dz 4, 34-35), otwierali też swoje domy dla współwyznawców (Dz 2, 46). Działania te nie odzwierciedlają ideału ascetycznego, jak to miało miejsce w pewnych greckich i żydowskich sektach, lecz praktykę radykalnego przedkładania wartości człowieka ponad wartość dobra materialnego. Przekazy o takim postępowaniu chrześcijan sięgają aż do II w. po Chr. Taki styl życia był długo przedmiotem szyderstw ze strony pogan i w końcu przetrwał tylko we wspólnotach monastycznych²⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Papiaska Komisja Biblijna. Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego. Kielce: Verbum 2009.
- Papiaska Rada Iustitia et Pax. Kompendium Nauki Społecznej Kościoła. Kielce: Jedność 2005.
- F a u s t i S.: Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza. Tł. K. Kozak. Częstochowa: Święty Paweł 2006.
- F i l i p i a k M.: Problematyka społeczna w Biblii. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1985.
- G a d e c k i S.: Biblijne podstawy etosu własności prywatnej. W: Społeczny wymiar orędzia biblijnego. [VII Bydgoskie Dni Społeczne (15-19 III 1993) zorganizowane przez Komisję Episkopatu Polski „Iustitia et Pax”]. Red. T. Makowski. Gniezno–Bydgoszcz: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum 1994 s. 63-75.
- G o c k o J.: Porządek własności w kontekście powszechnego przeznaczenia dóbr. W: Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego. Red. J. Kupny, S. Fel. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2003 s. 103-118.
- G r y g l e w i c z F.: Bogactwo [II. Aspekt teologiczny, 1. W Piśmie Świętym]. W: Encyklopedia Katolicka. T. 2. Red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski. Lublin: TN KUL 1995 k. 708-709.
- K e e n e r C. S.: Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu. Tł. Z. Kościuk. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2000.
- M o t t S. C.: Bogactwo. W: Encyklopedia biblijna. Red. P. J. Achtemeier. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam” 1999 s. 127-128.
- N e u h a u s R. J.: Bogactwo i beztroska: być bogatym, bogactwo tworzyć. W: Etyka kapitalizmu. Red. P. L. Berger. Tł. H. Woźniakowski. Kraków: Signum 1994 s. 171-190.
- R i e n e c k e r F., M a i e r G.: Leksykon biblijny. Tł. D. Irmińska. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2001.
- Słownik wyrazów obcych. Red. E. Sobol. Wydawnictwo PWN [b.r.w.].

²⁶ K e e n e r. *Komentarz historyczno-kulturowy* s. 242.

A MAN'S MORAL ATTITUDE TOWARDS THE RICHES
IN THE LIGHT OF THE BIBLE

S u m m a r y

The subject of the analyses presented in the article is the problem of how Biblical texts answer the question about a man's attitude towards winning, accumulating and using riches. Starting from (1) the Old Testament vision, through (2) the meaning of Christ's utterances that are contained in the Gospel, and ending with the message in the Acts and the Epistles, the author presents the biblical assumptions of moral attitudes towards material goods. The discussion is concluded with (3) an attempt to indicate ethical implications resulting from the Holy Scriptures' attitude towards worldly goods.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: bogactwo, dobra materialne, Biblia, etyka, postawa moralna.

Key words: riches, material goods, Bible, ethics, moral attitude.

JERZY GOCKO SDB

METODOLOGICZNE IMPLIKACJE
MODELI EKLEZJOLOGICZNYCH
W TEOLOGII MORALNEJ SPOŁECZNEJ

Dynamiczne zmiany w obrębie katolickiej eklezjologii na przestrzeni ostatniego stulecia z pewnością pomogły Kościołowi odkryć nową świadomość siebie samego i własnej misji, która daleko wykracza poza wąsko rozumiany wymiar konfesyjny. Zmiany te jednak domagają się także ciągłej pogłębionej refleksji teologicznej, która jest zadaniem nie tylko teologii fundamentalnej, ale i innych działów teologii, zwłaszcza podejmujących w swoich badaniach problematykę eklezjologiczną i społeczną, w tym także teologii moralnej społecznej. Studia te wiążą się także z koniecznością dalszych badań nad Soborem Watykańskim II oraz jego ustawicznej percepcji.

Okres recepcji poszczególnych ustaleń soborowych był zawsze czasem pewnych napięć. Potwierdzają to wszystkie wielkie sobory, począwszy od Nicei, poprzez Efez, aż po Trydent. Doświadczane obecnie napięcia i polemiki wewnątrz Kościoła są w pewnym sensie odbiciem istniejących już przed Soborem napięć, które można było dostrzec przy próbach odnowy eklezjologii katolickiej w XIX i XX wieku. Choć nie brakowało wewnątrz Kościoła nurtów wzywających do odrzucenia wszelkich kontaktów ze światem poświeceniowym oraz pomimo tendencji wzywających do zawężenia misji Kościoła do wąsko rozumianego *sacrum*, Sobór w sposób zdecydowany otworzył horyzonty posłannictwa Kościoła na wymiar społeczny i historyczny. Konstytucja *Gaudium et spes* w części wprowadzającej podkreśla to otwarcie zwracając uwagę na teologiczne znaczenie problemów społecznych współczes-

Dr hab. JERZY GOCKO SDB, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL; adres do korespondencji: ul. Kalinowszczyzna 3, 20-129 Lublin; e-mail: Jerzy@Gocko.pl

ności. Są to problemy, które dotyczą również samego Kościoła. Nie znajdują się one na zewnątrz Kościoła, ale poprzez jego własną historyczność dotyczą go w samej istocie.

Zanim zostanie podjęta charakterystyka określonych modeli eklezjologicznych i analiza ich ewentualnego wpływu na niektóre kwestie metodologiczne w teologii moralnej społecznej należy podkreślić, że problematyka relacji Kościoła do świata, a także odczytania świata jako nowego horyzontu posłannictwa Kościoła, stała się ważnym elementem dociekań zwłaszcza teologów XX wieku, i to zarówno katolickich, jak i protestanckich. W swoich badaniach wypracowali oni szereg modeli relacji Kościoła do świata, niekiedy wzajemnie się wykluczających. Do najważniejszych należy zaliczyć modele w sposób umowny określane jako teorie inkarnacjonizmu, polaryzacji (korelacji), sekularyzacji (ekskluzywizmu), partycypacji integralnej, partycypacji krytycznej, inglobalizacji (całościowego wchłonięcia) oraz niektóre nurty eschatologizmu. Analiza najważniejszych aspektów tych teorii czy nurtów pozwoli lepiej uchwycić wielką żywotność i znaczenie zagadnienia relacji do świata w życiu całego Kościoła, niepozobawionego także elementów kontrowersyjnych i mogących rodzić nieporozumienia.

I. INKARNACJONIZM

Pierwszy model eklezjologiczny, nawiązujący do teorii inkarnacjonizmu – jest przykładem stanowiska wypośredkowanego w ujęciu relacji Kościoła do świata. Mimo że teoria ta została zaproponowana już przez św. Tomasza z Akwinu, nie wywierała przez długi okres większego wpływu na teologię. Dopiero w czasach współczesnych stała się modelem, do którego odwołuje się większość teologów katolickich. Wśród tych, którzy przyczynili się do jej ponownego odkrycia, należy wymienić J. Maritaina, Y. Congara, G. Thilsa, J. C. Murray'a oraz C. Dawsona. Oddaje ona także w pełni intencje i ducha Soboru Watykańskiego II.

Opierając się na schemacie chalcedońskim, wyróżnia w strukturze Kościoła dwa wymiary będące analogią do dwóch natur Chrystusa związanych nierozdzielnie jednością. Wymiar ludzki Kościoła zarówno w sensie materialnym, jak i duchowym należy do świata doczesnego, stanowi jego część. To właśnie w tym wymiarze Kościół jest obecny w świecie, realizuje się w nim, posługuje się światem, korzysta z doświadczeń, instytucji, sposobów działania świata. Świat dla Kościoła jest niejako „ciałem”, jego „naturą” stworzoną. Wymiar boski Kościoła pochodzi od Boga, stanowi „świat” nadprzyrodzony

wykraczający poza wszelką doczesność. Poprzez tę rzeczywistość Kościół ofiaruje zbawienie, łaskę, przemianę, przebóstwienie, Objawienie Boże. W tym wymiarze Kościół jest niejako pierwiastkiem Boskim, który wciela się w świat doczesny. Oba wymiary Kościoła nie utożsamiają się, ani nie mieszają wzajemnie, tworząc jakąś nową jakość, ale także nie pozostają od siebie nawzajem izolowane. Są raczej względem siebie konwergentne, tzn. wzajemnie się potrzebują i uzupełniają¹.

Jak już zauważono, schemat określany inkarnacjonizmem bądź teorią dwóch poziomów, znalazł szeroki odzew wśród teologów katolickich i został zaproponowany jako oficjalna wykładnia Kościoła w Konstytucji *Gaudium et spes*. Jednak w burzliwym okresie posoborowym wraz z wieloma innymi kwestiami zaczęto podawać go w wątpliwość, zarzucając mu zbyt abstrakcjonizm i odgórnie narzucony podział rzeczywistości według wzorca metafizycznego – podczas gdy istnieje tylko jeden jedyny porządek historyczny, który obejmuje całą rzeczywistość – oraz popieranie zbyt ograniczonego zaangażowania społecznego Kościoła i jego członków w rzeczywistość doczesną, a zwłaszcza w sferę polityczną i społeczną. Zaproponowano więc nowe modele relacji Kościoła do świata, gdzie rozróżnienie między tymi dwoma rzeczywistościami było stonowane, podczas gdy osadzenie Kościoła w świecie okazywało się o wiele bardziej pogłębione, uczestnictwo jeszcze bardziej intymne, już nie tyle pośrednie, co raczej bezpośrednie. Dotychczasowe ujęcia relacji między Kościołem a światem znalazły dalszą ewolucję w kierunku partycypacji integralnej i partycypacji krytycznej.

II. MODEL PARTYCYPACJI INTEGRALNEJ

Wielu przedstawicieli partycypacji integralnej nie podejmuje szerszych analiz wzajemnej relacji Kościoła i świata trzymając się werbalnie prostego rozróżnienia między Kościołem i światem, *sacrum* i *profanum*, łaską i naturą, wiarą i historią, inni z kolei, jak G. Gutiérrez, wyznają jakiś rodzaj marksizmu chrześcijańskiego, jeszcze inni, jak P. Teilhard de Chardin, zmierzają do pewnej formy mistycyzmu o nastawieniu panteistycznym. Tylko M.-D. Chenu, dla którego podstawowym punktem odniesienia była problematyka ludzkiej pracy, potrafił uchronić się przed tymi dwuznacznościami. W swoich analizach próbował ukazać, że posiada ona wewnętrzny walor zbawczy i to nie

¹ Por. C. S. B a r t n i k. *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1982 s. 291-292.

tylko w wymiarze materialnym, ale także formalnym. Według francuskiego dominikanina praca sama w sobie jest bezpośrednim wkładem w realizację królestwa Bożego i to niezależnie od intencji tego, kto ją wykonuje. Przyczynę sprawczą upatruje w fakcie Wcielenia Chrystusa: „Bóg staje się człowiekiem; wszystko, co ludzkie, jest przedmiotem działania łaski. Praca, jeżeli przyobleka się w ludzką treść – i tylko wtedy – wchodzi do ekonomii łaski [...]. Wcielenie dokonuje się dalej w Ciele Mistycznym Chrystusa”². Kościół, popierając pracę, technikę, industrializację, dobrobyt, wypełnia autentyczne dzieło zbawienia i aktualizuje Królestwo Boże³.

W tym samym nurcie analiz co Chenu, tylko zmieniając akcenty z techniki na politykę, lokują się współcześnie liczni teologowie katoliccy i protestanccy. W swoich założeniach opierają się na podwójnej przesłance: po pierwsze konstatują, że współczesne losy świata są w rękach polityków, po wtóre, na obecnym etapie rozwoju społeczno-politycznego nie brak systemów politycznych, które bądź to służą rozwojowi człowieka, jego realizacji, wolności, szczęściu, bądź degradują go w jego człowieczeństwie i zniewalają. Dlatego Kościół może przyczynić się do ocalenia ludzkości i realizacji Królestwa Bożego, jeśli włączy się aktywnie w nurt polityki, podejmując również działania o charakterze wyzwoleniczo-rewolucyjnym. Autorem, który w sposób najbardziej całościowy wypracował model integralnej partycypacji politycznej, był wspomniany już Gutiérrez⁴. Propozycja ta spotkała się jednak z szeroką krytyką. Zarzucano jej przede wszystkim powrót do nowej formy integralizmu, zaprzeczenie wymiarowi duchowemu Ewangelii, wykorzystywanie jej do sankcjonowania ideologii politycznych nie mających z nią wiele wspólnego, a w końcu inspirację utopijną koncepcją dziejów jako nieustannego, pewnego i nieprzerwanego rozwoju ludzkości w kierunku życia bardziej szczęśliwego, sprawiedliwszego i lepszego⁵.

W nurcie partycypacji integralnej należy umieścić także niektóre kierunki panteizujące. Część z nich, w skrajnych swych odmianach, przypisywała doczesności niemal boskie atrybuty, uważając człowieka za cząstkę bóstwa, a cały świat, także materialny, za „Ciało Chrystusa”. Częściej jednak występ-

² *O teologię pracy*. [Tł. zbiorowe. Opr. Z. Wiąckowski]. W: M.-D. C h e n u. *Wybór pism*. Warszawa 1971 s. 383.

³ Por. t e n ż e. *Théologie de la métier. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*. Paris 1967 s. 16-22.

⁴ Por. *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*. Tł. J. Szewczyk. Warszawa 1976.

⁵ Por. B. M o n d i n. *La Chiesa, primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia*. Bologna 1986 s. 488.

powwały mniej skrajne ujęcia, nazywane teokratyzmem, triumfalizmem, integryzmem lub panchrystianizmem. Według nich Chrystus miałby stanowić bezpośrednią zasadę wszelkiej rzeczywistości ziemskiej, całości życia doczesnego, kultury, ekonomii, techniki, życia społecznego. Analogicznie do Chrystusa także Kościół miałby być najwyższą racją, sędzią i wzorem całego życia doczesnego, również w wymiarze świeckim. Była to pewnego rodzaju próba nawrotu do wielu religii pierwotnych, które pretendowały do roli duszy wszelkiego życia doczesnego: ekonomicznego, politycznego, społecznego. W chrześcijaństwie oznaczałoby to, że Kościół stanowi nadrzędną strukturę świata doczesnego, nie różniąc się istotnie od tego świata, a raczej stanowiąc jego szczyt, wykwit i bezpośredni cel⁶.

Dla P. Teilharda de Chardin działalność w wymiarze doczesnym była bezpośrednią aktualizacją i przedłużeniem woli Bożej w świecie. Przestał patrzeć na nią jako na pewnego rodzaju zło konieczne wynikłe z grzechu pierworodnego, słabość ludzkiej natury czy element peryferyjny w życiu chrześcijanina. Poprzez swoje zaangażowanie w świecie człowiek przedłuża realizację Bożego planu względem tego świata i jest za niego odpowiedzialny. Po wniebowstąpieniu Chrystusa odpowiedzialność ta spadła w sposób szczególny na Kościół i jego członków. Według Teilharda de Chardin istota życia chrześcijańskiego polega na prowadzeniu ludzkości i całego wszechświata do odnowienia w Chrystusie, jako ich celu ostatecznym (punkcie Omega)⁷.

Przedstawiciele nurtu panchrystianizmu, a zwłaszcza Teilhard de Chardin, nadużywali tekstów biblijnych o chrystologii kosmicznej. Jednak skrajność ich poglądów nie polegała na tym, że we Wcielonym Słowie widzieli punkt Omega wszelkiego stworzenia, ale na tym, że wymiary Kościoła i świata następują wprost po sobie jako pewnego rodzaju kontynuacja, że mieszały płaszczyznę religijną i doczesną, że Chrystusa jako Głowę stworzenia ujmowali za mało misteryjnie. Taka „chrystokracja” mogła negować autonomię porządku doczesnego, prowadzić do pomniejszenia prawdy o stworzeniu świata przez Boga, do przeoczenia granicy między porządkiem stworzenia i zbawienia. Przynajmniej jednak popadała w nowoczesny religijny gnostycyzm⁸.

⁶ Por. Bartnik. *Kościół Jezusa Chrystusa* s. 290-291.

⁷ Por. Teilhard de Chardin. *Science et Christ*. Paris 1965 s. 96.

⁸ Por. Bartnik. *Kościół Jezusa Chrystusa* s. 291.

III. MODEL PARTYCYPACJI KRYTYCZNEJ

W nurcie krytyki partycypacji pośredniej należy umieścić także teorię partycypacji krytycznej, reprezentowaną przez takich teologów, jak: J. B. Metz czy J. Moltmann. Wyrosła ona z jednej strony z przekonania o niemożności prostego przełożenia przesłania ewangelicznego na struktury i instytucje polityczne, z drugiej zaś z przeświadczenia, że przesłanie to w tym samym czasie ma do spełnienia bardzo konkretną i niezbędną rolę także w wymiarze życia ludzkiego. Zwolennicy teorii partycypacji krytycznej uważają, że Kościół winien złączyć swoje wysiłki ze światem, aby wspólnie znaleźć rozwiązanie najbardziej palących problemów ludzkości: głodu, niesprawiedliwości, rasizmu, pokoju itp. Jego wkład jednak powinien polegać nie tyle na szukaniu konkretnych rozwiązań strukturalnych, co raczej na weryfikacji istniejących i proponowanych modeli w oparciu o kryterium prawdy absolutnej, którą dysponuje⁹.

J. B. Metz w jednym ze swoich dzieł, w którym stworzył podstawy teologii politycznej, poddaje zdecydowanej krytyce zbyt indywidualistyczną, spirytualistyczną i nazbyt sprywatyzowaną interpretację, która w przeszłości cechowała przesłanie chrześcijańskie względem świata, i proponuje spojrzeć na Chrystusa jako na osobę publiczną, a w zbawieniu ludzkości wyróżnia wyraźny wymiar polityczny¹⁰. Zakładając charakter publiczny i społeczny Objawienia upatruje podstawowe zadanie Kościoła w budzeniu sumień w rzeczywistości społecznej, która osadzona jest między dwiema osiami: nauczaniem Jezusa i rzeczywistością społeczno-polityczną tego świata. Metz precyzuje, że Kościół jest obecny w świecie i w historii jako instytucja profetyczno-krytyczna¹¹.

W poglądach Moltmanna na relację Kościoła i świata można zauważyć pewnego rodzaju ewolucję polegającą na przejściu od stanowiska partycypacji integralnej ku partycypacji krytycznej, zwłaszcza gdy się porówna *Theologie der Hoffnung*¹² z dziełem *Der gekreuzigte Gott*¹³, w którym przypisuje

⁹ Por. M o n d i n. *La Chiesa, primizia del Regno* s. 490.

¹⁰ Por. *Zur Theologie der Welt*. Mainz–München 1968.

¹¹ Por. t e n z e. *I rapporti tra la chiesa e il mondo alla luce di una teologia politica*. W: *Teologia del rinnovamento*. Red. V. Pagani. Assisi 1969 s. 268-277. Por. także: T. H e r r. *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Tł. A. Mosurek. Kraków 1999 s. 62-64.

¹² Por. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München 1964.

¹³ Por. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München 1972.

teologii funkcję krytyczną. Jej zadaniem pozostaje denuncjacja ograniczeń rozumu ludzkiego we wszystkich jego przejawach: w religii, polityce, ekonomii, nauce, życiu społecznym itd. Instrumentem pomocnym w realizacji tego zadania pozostaje Krzyż, jako fundament i krytyka teologii chrześcijańskiej. Moltmann zdecydowanie odsłania zdradę chrześcijaństwa popełnianą przez tych, którzy redukują go do jakiejś formy filantropii, socjalizmu czy psychoanalizy. Chrześcijaństwo jest czymś zdecydowanie różnym, co potwierdza najpełniej misterium Krzyża, z czym nie mogą się pogodzić ambicje przedstawicieli polityki, nauki i techniki¹⁴.

Koncepcje Metz'a i Moltmanna wywołały szereg polemik. Należy im zarzucić przede wszystkim to, że obie koncepcje usiłowały interpretować całość Objawienia wyłącznie w kluczu polityki lub eschatologii. Jednak ich wkład w interpretację stosunku Kościoła i świata jest na pewno istotny, aczkolwiek domaga się głębszych analiz dotyczących specyfiki samej natury Kościoła i świata. Zwłaszcza u Moltmanna widać raczej zbyt duży nacisk na krytykę niż na zaangażowanie w świecie, choć po przesycie inkarnacjonizmem w latach sześćdziesiątych pewna zmiana akcentów była zrozumiała¹⁵.

Niektóre istotne założenia formuły partycypacji krytycznej na pewno mają ważną rolę do spełnienia, potwierdza to zresztą rozumienie katolickiej nauki społecznej zaproponowane przez Jana Pawła II, która winna mieć przede wszystkim charakter profetyczno-krytyczny¹⁶. Kościół nie może się jednak zadowolić samą krytyką. Jego wkład musi mieć także charakter konstruktywny i pozytywny. Musi być czujny wobec tego, co dzieje się na arenie świata, ale także powinien włączać się odważnie w rozwiązywanie jego palących problemów. Kierowany Słowem Bożym i Duchem Świętym oraz inspirowany istotnymi elementami własnej nadprzyrodzonej kultury jest w stanie zaproponować różnego rodzaju nowe rozwiązania, prawa, instytucje, struktury i obyczaje, które przyczynią się do zapanowania w tym świecie Królestwa większej sprawiedliwości, braterstwa, zgody, solidarności, dobrobytu i szczęścia. Zwolennicy partycypacji krytycznej podkreślają także, że Kościół nie może się zadowolić jedynie krytyką świata, niejednokrotnie tę samą krytykę musi odnieść do samego siebie, co uwyraźnił zdecydowanie Sobór Watykański II. Funkcja krytyczna Kościoła wobec świata pozwala mu także zachować ko-

¹⁴ Por. M o n d i n. *La Chiesa, primizia del Regno* s. 492.

¹⁵ Por. S. D i a n i c h. *La missione della chiesa nella teologia recente*. W: Associazione Teologica Italiana. *Coscienza e missione di Chiesa*. Assisi 1977 s. 166-175.

¹⁶ Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1987 nr 41.

nieczny dystans względem niego, co prowadzi w konsekwencji do bycia znakiem sprzeciwu zwłaszcza wobec wszelkich redukcjonizmów i alienacji.

IV. MODEL INGLOBALIZACJI

Inny model relacji Kościoła i świata, ewangelizacji i rozwoju człowieka, zbawienia i wyzwolenia doczesnego został zaproponowany przez Y. Congara. Można określić go jako formę wchłonięcia (inglobalizacji) Kościoła, a przez to zbawienia i ewangelizacji przez świat na rzecz promocji człowieka i jego wyzwolenia¹⁷. „W gruncie rzeczy – zauważa Congar – Kościół i świat potrzebują siebie nawzajem. Kościół jest dla świata zbawieniem, ale świat jest dla Kościoła zdrowiem: bez świata Kościół byłby narażony na introwertyczne zamknięcie się we własnej czystości i izolacji. Schemat przedstawiający Kościół i świat jako rzeczywistości nie tylko odrębne, ale istniejące obok siebie, każda «na swoim», posiada swoją wartość: szczególnie z punktu widzenia prawnego lub politycznego, a więc również dyplomatycznego. Z punktu widzenia duchowego, z punktu widzenia pełnej egzystencji chrześcijańskiej, jest on niewystarczający. Z tego punktu widzenia Kościół i świat są stracone w historię nie jeden obok drugiego, ale w zwarciu”¹⁸.

Wydaje się, że formuła zaproponowana przez Congara jest ciekawa i słuszna głównie na płaszczyźnie celów. Jest oczywiste, że Kościół w swojej misji zbawczej, a więc ukierunkowanej na cel transcendentny i metahistoryczny, nie wyklucza także celów immanentnych czy historycznych, zwłaszcza, jeśli są one traktowane jako etapy pośrednie na drodze całkowitego wyzwolenia. Zbawienie, choć ma przede wszystkim transcendentny wymiar, nie wyklucza, a nawet wprost zakłada wyzwolenie z niesprawiedliwości, chorób, dyskryminacji itp. Trudności pojawiają się natomiast na płaszczyźnie środków. Jest oczywiste, że środki zbawienia – jako dar Boga – przynależą do Kościoła i jego członków, a środki wyzwolenia ludzkiego są przypisane ludziom świeckim, jako obywatelom świata. W myśl teorii Congara należałoby twierdzić, że środki te nie przynależą tylko świeckim, ale również Kościołowi i chrześcijanom jako takim.

Warto w tym miejscu wspomnieć o jeszcze jednym modelu stosunku Kościoła do świata, który ma znaczenie przede wszystkim historyczne, a obecnie

¹⁷ Por. Y. C o n g a r. *Un popolo messianico*. Brescia 1976.

¹⁸ Por. t e n ż e. *Chrystus i zbawienie świata*. Tł. A. Turowiczowa. Kraków 1968 s. 192.

cechuje niektóre ekskluzywne grupy wewnątrz chrześcijaństwa. Jest to postawa umiarkowanego negatywizmu względem świata. Skrajny pesymizm w ocenie świata, według którego świat jest synonimem zła, wrogości wobec Boga i Kościoła, charakterystyczny dla gnozy oraz niektórych form manicheizmu i skrajnego ascetyzmu, zawsze był zjawiskiem peryferyjnym w obrębie chrześcijaństwa. Nie brakowało natomiast nurtów umiarkowanych, które można określić mianem eschatologizmu. Orientacja ta odwołując się do licznych tekstów biblijnych, a zwłaszcza do Janowej wizji świata, odmawia w pewnym stopniu światu stworzonemu wartości, dobra, autonomii i ustawia go w perspektywie pokusy ludzkiej, zwodniczości i bezsensu. W konsekwencji uważa się, że również każdy postęp w świecie doczesnym stanowi marność, próżność, a nawet odchodzenie od Królestwa niebieskiego. Świat jawi się jako zagrożenie dla zbawienia wiecznego i dla duszy chrześcijanina, dlatego prawdziwy postęp polegałby na walce ze sprawami tego świata. Konsekwencją takiego myślenia był izolacjonizm w stosunku do świata, zwalczanie pychy tego świata, negatywizm względem nauk świeckich, a niekiedy także i teologii, kultury, zwłaszcza materialnej, techniki, materii, jako rzeczy, które odciągają człowieka od eschatologii, zagrażają chrześcijańskiej doskonałości, świętości i zbawieniu¹⁹.

V. MODEL POLARYZACJI (KORELACJI)

Najbardziej znaczącym przedstawicielem kolejnego modelu relacji Kościół–świat, który można określić jako teorię polaryzacji czy korelacji, był niemiecko-amerykański teolog protestancki P. Tillich. Choć teoria ta nie wyrasta wprost z orędzia soborowego, warto o niej wspomnieć, ponieważ cieszyła się sporym zainteresowaniem także kręgów katolickich zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Jej propagatorami byli tacy przedstawiciele teologii wartości, jak Reinhold i Richard Niebuhr oraz J. Macquarrie²⁰.

W odpowiedzi na tradycyjną protestancką interpretację stosunku Kościoła do świata, charakteryzującą się radykalnym dualizmem wywodzącym się jeszcze z nauki o dwóch Królestwach Marcina Lutera, której gorącym zwolennikiem był m.in. K. Barth, Tillich zaproponował ujęcie Kościoła i świata nie

¹⁹ Por. B a r t n i k. *Kościół Jezusa Chrystusa* s. 290.

²⁰ Nie brakowało pod jej adresem także zarzutów, dotyczących zwłaszcza ukrytego panteizmu oraz braku wystarczającego rozdzielenia między *sacrum* a *profanum*, Kościołem a światem, Bogiem a człowiekiem.

jako dwóch odrębnych rzeczywistości, lecz jako dwa skorelowane wymiary tej samej rzeczywistości: świat obrazuje w niej wymiar widzialny, Kościół natomiast duchowy. Tradycyjnemu luterzańskiemu schematowi dwóch porządków, w którym Kościół zainteresowany był tylko i wyłącznie zbawieniem wiecznym dusz, a państwo zajmowało się tylko zabezpieczeniem dóbr materialnych obywateli, Tillich przeciwstawia model, w którym państwo i Kościół, świat ludzki i Królestwo Boże są wzajemnie ściśle powiązane i wzajemnie się dopełniają. Definiuje religię jako wymiar głębi we wszystkich funkcjach życia duchowego człowieka, odrzucając barthowską niezdolność człowieka odnośnie do tego, co boskie oraz laickie rozumienie religii jako tranzytorii stwórczej ducha ludzkiego. W jego definicji znika wszelki rozłam między tym, co przynależy do sfery *sacrum*, a rzeczywistością *profanum*. W konsekwencji w miejsce manichejskiej antytezy religii i kultury, Kościoła i świata, Tillich konstatuje w każdej rzeczy, w każdym akcie człowieka, w nawet najbardziej intymnym poruszeniu duszy istnienie pierwiastka boskiego, a jednocześnie uznaje, że są one naznaczone nieuchronnym znamieniem kultury. Religia jawi się jako istota kultury, która nadaje jej ostateczne znaczenie, z kolei kultura, będąc jakąś totalnością form, staje się wyrazem religii²¹.

Dokładna analiza różnorodnych systemów i nurtów nauki, polityki, życia społecznego, filozofii, literatury, sztuki pozwoliła Tillichowi w każdym z nich odkryć pierwiastek religijny: wiarę, poszukiwanie, ostateczny niepokój (*ultimate concern*), tęsknotę za tym, co absolutne. Co więcej, o ile bardziej każdy z tych systemów (filozoficzny, polityczny, społeczny itp.) ma tendencje totalitarne czy absolutne (np. neopozytywizm, nazizm, marksizm, strukturalizm itp.), tym łatwiej można w nich odkryć charakter religijny, nawet jeśli przyjmuje on formy demoniczne²².

Wymiar religijny, tak żywo obecny w różnych przejawach kultury, otrzymał w chrześcijaństwie swój autentyczny i ostateczny przejaw. Dokonuje się to jednak – według Tillicha – nie tyle w poszczególnych Kościołach, co raczej w tym, co nazywa on „wspólnotą duchową”. Jest to „wspólnota Nowego Istnienia, stworzona przez Ducha, która objawia się w Nowym Istnieniu w Jezusie jako Chrystusie”²³. Wspólnota ta ma z jednej strony wymiar historyczny, z drugiej zaś odznacza się ponadhistorycznością. Jako wspólnota

²¹ Por. P. T i l l i c h. *Theology of culture*. London 1959 s. 42. Por. także: S. S p i n s a n t i. *Sviluppi della teologia della missione nel pensiero protestante post-barthiano*. W: Associazione Teologica Italiana. *Coscienza e missione di Chiesa* s. 353-376.

²² Por. M o n d i n. *La Chiesa, primizia del Regno* s. 483.

²³ Por. *Systematic theology*. T. 3. Chicago 1965 s. 155.

historyczna uczestniczy w dynamizmie historii dzięki tej rzeczywistości socjologicznej, którą jest Kościół. Z kolei poprzez wymiar ponadhistoryczny odpowiada na ponadczasowe wezwania człowieka i świata. Wspólnota ta zarówno wobec świata, jak i Kościoła spełnia podwójną funkcję: krytyczną zwłaszcza wobec wszelkich zafałszowań i redukcji oraz konstruktywną, przyczyniając się do realizacji Królestwa Bożego, do którego został powołany zarówno Kościół, jak i świat.

VI. MODEL SEKULARYZACJI

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze o wywodzącym się także z tradycji protestanckiej modelu sekularyzacji czy ekskluzywizmu, który poniekąd zbliżony jest do teorii partycypacji integralnej. Ich podobieństwo widoczne jest w analogicznym całkowitym zanurzeniu Kościoła w świecie, zbawienia w historii oraz wiary w *praxis*. Obie teorie diametralnie jednak różni stosunek do struktur kościelnych, wymiaru transcendentnego i sfery *sacrum*. Nurt sekularyzacyjny kontestował oczywiście wszelkie struktury eklezjalne, negował rzeczywistość boską i odrzucał sferę *sacrum*, podczas gdy przedstawiciele teorii partycypacji integralnej zatrzymują wszystkie te wymiary.

Według teorii sekularyzacji i wyłączności relacja Kościoła i świata jest interpretowana jako całkowita służba Kościoła względem świata, lecz nie tyle w celu doprowadzenia świata do zbawienia wiecznego, co raczej dla aktualizacji wszystkich wartości czy dóbr, które są mu właściwe. Zwolennikami tego modelu są przede wszystkim przedstawiciele teologii radykalnych, określanych jako teologia laicyzacji czy „teologia śmierci Boga” (P. M. van Buren, H. Cox, J. A. T. Robinson, W. Hamilton, Th. Altizer), a także ci teologowie, którzy sprowadzają misję Kościoła do pomocy ubogim, obrony robotników, bezdomnych, a także wyzwolenia z różnego rodzaju niewoli, zwłaszcza o wymiarze społecznym. Interpretacja ta została już zaproponowana przez D. Bönhoefera w jego teorii chrześcijaństwa areligijnego. Według niego celem chrześcijaństwa jest nie tyle rozwój czy obrona Kościoła, co raczej posługa miłości względem bliźniego oraz promocja sprawiedliwości i pokoju w świecie.

Teologia laicyzacji wyrosła w nurcie teologii protestanckiej jako jeden ze schematów interpretacji relacji Kościół–świat, *sacrum* i *profanum*, i była odpowiedzią na skrajny dualizm, jaki cechował protestantyzm aż do początków ubiegłego stulecia, czego konsekwencją była całkowita nieobecność Kościoła w jakichkolwiek przejawach życia społecznego, politycznego, świeckiego itp. Odrzucając ten dualizm, przywykły oddzielać transcendentnego

Boga od grzesznego człowieka wraz z całym stworzonym światem, teologowie protestanccy z nurtu teologii radykalnych przeszli na drugie skrajne stanowisko – całkowitego inkarnacjonizmu, który z kolei prowadził do desakralizacji, a potem do wyeliminowania wszelkich wartości duchowych. Cox w swojej pracy *The Secular City*²⁴ wyklada tezę, że „państwo świeckie”, będące wynikiem procesów laicyzacji, odpowiada planowi Bożemu i otwiera nowe możliwości dla wiary chrześcijańskiej. Za F. Gogartenem wyjaśnia także, że początków laicyzacji należy szukać w Biblii. Nauka o stworzeniu świata „odczarowuje” przyrodę; przedstawiona jako dzieło Boga, powierzone odpowiedzialnej władzy człowieka, przyroda traci swój magiczny i boski charakter. Podobnie Księga Wyjścia odbóstwia władzę polityczną: opisuje ona powstanie skierowane przeciw faraonowi, którego władza nie jest już uznawana za boską, dlatego od tej pory żaden monarcha nie będzie już mógł uzurpować sobie prawa do nieograniczonej władzy sakralnej. Podobnie Przymierze zawarte u stóp góry Synaj, wraz z zakazem oddawania czci innym bogom i ogłoszeniem Dekalogu, desakralizuje wartość i potęgę człowieka. W tym nurcie laicyzacji, którą odróżnia od sekularyzmu, Cox dostrzega miejsce dla człowieka jako partnera Boga w budowie świata. Teologia winna pełnić rolę polityki, która z kolei – jako język teologii w epoce państwa świeckiego – zastępuje metafizykę. W Kościele natomiast Cox upatruje tę część ludzkości, która jest zdolna do uznania tego, co Bóg czyni dla świata oraz do włączenia się w jego dzieło. Misja Kościoła wobec świata będzie się dokonywała w takim stopniu, w jakim opatruje rany, doprowadza do pojednania i czuwa nad kondycją moralną organizmu społecznego²⁵.

*

Przywołanie wybranych modeli relacji Kościoła do świata wskazuje, że problematyka ta jest bardzo żywotna w obrębie teologii, i to zarówno katolickiej, jak i protestanckiej. Analiza najważniejszych aspektów tych teorii czy nurtów pozwoliła lepiej uchwycić znaczenie – nie pozbawionego także elementów kontrowersyjnych i mogących rodzić nieporozumienia – zagadnienia relacji do świata w życiu całego Kościoła.

²⁴ Boston 1965.

²⁵ Por. R. W i n l i n g. *Teologia współczesna*. Tł. K. Kisielewska-Sławińska. Kraków 1990 s. 256-258.

Uwzględnianie w badaniach teologicznych nad społeczną problematyką moralną eklezjalnych aspektów moralności czy nowych osiągnięć z dziedziny eklezjologii, jest niewątpliwie ważną cechą społecznej reorientacji w uprawianiu teologii moralnej. Przemawia za tym eklezjalny charakter nauczania oraz fakt, że przeżywanie społecznego wymiaru egzystencji ludzkiej dokonuje się we wspólnocie Kościoła. Wspólnota zresztą jest typową ilustracją paradoksu, któremu łatwo ulega teologia moralna eksponując niekiedy jej socjologiczne i filozoficzno-antropologiczne wątki z o wiele większą predylekcją, niż fundamentalne podstawy eklezjalne. Przykładem tego mogą być niektóre traktaty z zakresu teologii społecznej podległe ponad miarę treściom katolickiej nauki społecznej uprawianej filozoficznie²⁶.

Jest oczywiste, że przytoczone teorie nie wyczerpują całości zagadnienia. Są one raczej zwróceniem uwagi na pierwszy – najbardziej burzliwy – etap recepcji Soboru, w którym dominował dynamiczny rozwój eklezjologii zorientowanych horyzontalnie. Dalsza reinterpretacja soborowej wizji Kościoła, zwłaszcza w oparciu o kategorię *communio*, pozwoli zapewne w przyszłości nie tylko głębiej wniknąć w jego teandryczną strukturę, dynamikę jego urzeczywistniania się w ludzkiej społeczności, ale także w nowym świetle odczytać zbawcze posłannictwo wobec świata.

Ukazanie relacji Kościoła do świata przede wszystkim w perspektywie historycznej potwierdziło, że otwarcie Kościoła na świat stało się faktem. Kluczową rolę w tym aspekcie odegrał Sobór Watykański II wraz z tym wszystkim, co ze sobą niósł, a co umownie określono jako „wydarzenie soborowe”. Poprzez odwołanie się z jednej strony do całego bogactwa Tradycji chrześcijańskiej, a z drugiej dzięki otwarciu nowych horyzontów myślowych czyni on doświadczenie Kościoła ciągle żywym, nowym i jeszcze bardziej bliskim, a tym samym pozwala odkryć jego niezmierne bogactwo właśnie jako powszechnego środowiska życia odnowionego w Bogu, obejmującego swoim zakresem całą rzeczywistość.

²⁶ Tą kontrowersyjną kwestią zajmuje się szerzej w swoich artykułach T. Sikorski. Por. *Wokół projektu teologii społecznej*. W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Red. B. Bejze. Warszawa 1978 s. 86-102; *Teologia społeczna w kręgu problematyki teologicznej*. W: *W kierunku prawdy*. Red. B. Bejze. Warszawa 1976 s. 265-275.

BIBLIOGRAFIA (WYBÓR)

- B a r t n i k C. S.: Kościół Jezusa Chrystusa. Wrocław: TUM 1982.
- D i a n i c h S.: La missione della chiesa nella teologia recente. W: Associazione Teologica Italiana. Coscienza e missione di Chiesa. [Atti del VII Congresso nazionale dell'ATI]. Assisi: Cittadella 1977 s. 137-206.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1987.
- M o n d i n B.: La Chiesa, primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia. Bologna: EDB 1986.
- S i k o r s k i T.: Teologia społeczna w kręgu problematyki teologicznej. W: W kierunku prawdy. Red. B. Bejze. Warszawa: ATK 1976 s. 265-275.
- S i k o r s k i T.: Wokół projektu teologii społecznej. W: W kierunku chrześcijańskiej kultury. Red. B. Bejze. Warszawa: ATK 1978 s. 86-102.
- W i n l i n g R.: Teologia współczesna. Tł. K. Kisielewska-Sławińska. Kraków: Wyd. ZNAK 1990.

METHODODOLOGICAL IMPLICATIONS OF ECCLESIOLOGICAL MODELS
IN SOCIAL MORAL THEOLOGY

S u m m a r y

The article presents a characteristic of defined ecclesiological models and it subjects to analysis their possible influence on some methodological questions in social moral theology, especially on the issue of the relation between the Church and the world. The dynamic changes within the Catholic ecclesiology during the recent century have resulted, inter alia, in working out several models of the relation between the Church and the world, sometimes ones excluding each other. The most important ones include models conventionally defined as theories of incarnationism (indirect participation), polarization (correlation), secularization (exclusivism), integral participation, critical participation, inglobalization (global absorption) and some trends of eschatologism. Analysis of the most important aspects of these theories or trends allows a better comprehension of the great vitality and significance of the problem of relation to the world in the life of the whole Church, having also controversial elements and ones that may give rise to misunderstandings.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Kościół, modele eklezjologiczne, posłannictwo Kościoła w świecie.
Key words: Church, ecclesiological models, Church's mission in the world.