

V. Recenzje i sprawozdania

Ks. Krzysztof Niczyj

Institut Teologiczny, Tarnów

O GODNOŚCI UMIERANIA

UWAGI O KSIĄŻCE H. KÜNGA *MENSCHENWÜRDIG STERBEN*

„Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions” – *Jean-Paul Sartre*

„All I regret is having been born, dying is such a long tiresome business” – *Samuel Becket*

„Ogni giorno è buono per nascere; ogni giorno è buono per morire” – *Jan XXIII*¹

O śmierci można pisać i mówić w różny sposób; nie ma także schematów umożliwiających identyczne przeżywanie własnej i cudzej śmierci. Tak się składa, iż konkluzję poniższego tekstu piszę w wigilię uroczystości Wszystkich Świętych. Jak co roku, myśli koncentrują się wokół naszych najbliższych, którzy dawno albo dopiero co odeszli, pozostawiając w sercu nostalgię, może świeży jeszcze ból, tym dotkliwszy, im bardziej wyraziście przypominamy sobie okoliczności ich śmierci. Często nie była to przecież „dobra śmierć”, taka, jakiej im i sobie życzylibyśmy; śmierć cicha, spokojna i w miarę bezbolesna; śmierć, która przychodzi jak dobra wróżka i przeprowadza nas za rękę tam, gdzie będzie lepiej; śmierć, której można bez obawy spojrzeć w oczy, na spotkanie z którą jest się zawsze przygotowanym. Częściej była to śmierć gwałtowna, przychodząca jak kataklizm, pozostawiająca nas oszołomionych w obliczu straty, z którą nie umieliśmy poradzić, której ogromu nie byliśmy nawet w stanie oszacować. Może była to długa, wydająca się nie mieć końca, bolesna śmierć gdzieś na zapomnianym szpitalnym łóżku, kojarząca się z bezgranicznym cierpieniem kogoś, komu w żaden sposób nie byliśmy już w stanie pomóc.

Z pewnością nie będzie frazesem stwierdzenie, iż współczesna cywilizacja żyje w cieniu panicznego lęku przed śmiercią, przy czym nie jest to jedynie lęk będący wyłącznie przedłużeniem reakcji na okrucieństwo naszego XX wieku, doświad-

¹ „Absurdem jest to, że urodziliśmy się, absurdem jest to, że umieramy” „Najbardziej żałuję tego, że urodziłem się, umieranie jest takie trudne” „Każdy dzień jest dobry na to, by się narodzić, i każdy dobry na to, by umrzeć”

czenie dwu wojen światowych, obozów koncentracyjnych i gułagów, eksterminacji całych narodów, czy niedawnych, jugosłowiańskich czy rwandyjskich dowodów na to, do czego zdolny jest człowiek opętany nienawiścią; lęk owocujący dziesiątkami międzynarodowych deklaracji i konwencji praw człowieka, które jak pokazała historia, okazały się jedynie stertami papieru zapisanego szumnymi frazesami. To także lęk przed umieraniem; lęk, który można nazwać egzystencjalnym; to paroksytyczne pragnienie wyeliminowania śmierci poza margines ludzkiego doświadczenia; próba ucieczki przed przeznaczeniem pisany każdemu z nas. Właśnie, wyeliminowanie śmierci, faustowskie zagwarantowanie sobie nieśmiertelności, czy raczej ucieczka przed tym, co ze śmiercią się wiąże, nieraz w bardzo trudnej do udźwignięcia perspektywie – cierpienia i bólu?

Myślę, że powyższe pytanie, zadawane jednym tchem jest pytaniem współczesnego człowieka chorego na schizofrenię, który z jednej strony ciągle poszukuje złotego remedium na nieubłagany fakt śmierci, chcąc niemal całkowicie ją wyeliminować (w czym niewątpliwie pomagają osiągnięcia współczesnej medycyny), z drugiej zaś strony, w momencie, gdy uświadamia sobie, że zbliża się próba, której może nie podołać, próba ostrego i niekończącego się cierpienia, jedyne rozwiązanie problemu dostrzega w antycypowaniu tejże śmierci, której tak się boi.

Dotykamy znów zagadnienia, które w ostatnich latach zajmuje czołowe miejsce w dysputach podejmowanych z rozmaitych perspektyw, zagadnienia, któremu na imię „eutanazja” Owa, zgodnie z etymologią, „słodka śmierć”,² mająca za sobą długą historię, sięgającą czasów starożytnej Grecji i mająca wśród swoich zwolenników tak znane nazwiska jak Platon czy Arystoteles, dawno już niestety przestała być zjawiskiem wyłącznie teoretycznym. Nie chodzi przy tym jedynie o pojedyncze zdarzenia historyczne, jak eutanazja neonatalna w starożytnej Sparcie,³ czy tzw. *Die Vernichtung des lebensunwerten Lebens* w Trzeciej Rzeszy,⁴ które spotkały się z jednoznacznym zaklasyfikowaniem ich do kategorii zbrodni. Historia zdaje się powtarzać, tym razem przy szerokiej aprobacie społecznej. W 1976 roku *California Natural Death Act*, pierwsza legalizacja eutanazji na życzenie pacjenta (*living will*) otworzyła drogę do prawnego uznania tejże praktyki w innych stanach (Alabama, Kansas, Washington),⁵ w Szwajcarii (kanton Zurych – 1977)⁶ czy Ho-

² Por. *Deklaracja o eutanazji*, Kongregacja Nauki Wiary, nr II. Eutanazja jest „działaniem lub powstrzymaniem się od działania, które ze swej natury, bądź w swej intencji, powoduje śmierć, celem wyeliminowania jakiegokolwiek cierpienia”

³ Por. E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, vol. 1. *Fondamenti ed etica biomedica*, Milano 1991, s. 462-463.

⁴ Por. D. Thomasma, G. Graber, *Euthanasia. Toward an Ethical Social Policy*, New York 1990, s. 176-177. Oblicza się iż owa „eliminacja bezwartościowego życia”, praktykowana w nazistowskich Niemczech pomiędzy 1939 a 1941 r. kosztowała w życie od 70-100 tysięcy pacjentów uznanych za „nieprzydatnych” Więcej na ten temat por. w: M. Mieke, *Medizine und Menschlichkeit. Dokumenten des Nürnberger Ärzteprozesses*, Frankfurt am Main-Hamburg 1960.

⁵ Por. D.J. Horan, *Euthanasia, the Right o Life and Termination of Medical Treatment: Legal Issues* w: D.G. McCarthy, A.S. Moraczewski (red.), *Moral Responsibility in Prolonging Life Decisions*, St. Louis 1981, s. 149.

⁶ Por. E. Sgreccia, jw. s. 468.

landii (lipiec 1993), która jest pierwszym krajem z zalegalizowaną eutanazją. W tej ostatniej eutanazja pochłonęła w samym 1990 roku od 2300 do 2700 ofiar, jak podają szacunki rządowej Komisji Remmelink.⁷ O pojedynczych przypadkach kryptoeutanazji donosi się z Wielkiej Brytanii, Włoch, Australii.

Podejmowanym w tej dziedzinie aktom prawnym towarzyszy silne *lobby* w postaci licznych stowarzyszeń proeutanatycznych, jak Euthanasian Society of America, które m.in. wniosło do ONZ petycję, by *prawo* do eutanazji zostało wpisane do *Powszechnej deklaracji praw człowieka*.⁸ Chory na chorobę Parkinsona i leukemię Arthur Koestler, który wraz z żoną Cynthią popełnił w 1983 roku samobójstwo, był autorem wstępu do podręcznika *A Guide to Self-Deliverance* (Przewodnik do samowyzwolenia się), rozprowadzonego w tysiącach egzemplarzy przez Exit, brytyjskie towarzystwo optujące za eutanazją. We Francji rozpropagowano w nakładzie ok. 100 tys. egzemplarzy podobną broszurę zatytułowaną *Suicide: mode d'emploi* (Samobójstwo. Instrukcja obsługi).⁹ Klimat ten wspierany jest wprost lub nie-wprost przez prestiżowe periodyki jak „Le Monde”, „Time” czy „Lancet” Wszystko to uprawnia nas do stwierdzenia, iż eutanazja stała się obecnie „faktem społecznym”¹⁰

Trzymam w ręku wydaną rok temu pozycję liczącego się autora, szwajcarskiego teologa, długoletniego wykładowcy Uniwersytetu w Tübingen, Hansa Künga, zatytułowaną *O godności umierania*,¹¹ która jest jeszcze jednym akcentem kompatybilnym z powyższym klimatem, a zarazem doskonale odzwierciedlającym schizofrenię współczesnego człowieka, o której pisałem na początku. Küng nie od dziś jest znany, mówiąc oględnie, z oryginalności swoich poglądów, zaś jego kolejna książka jest tego kolejnym dowodem. Nie chciałbym jednak rozwodzić się nad poprawnością doktrynalną szwajcarskiego teologa, gdyż tym samym siliłbym się jedynie na wyważanie dawno już otwartych drzwi. Chciałbym natomiast podzielić się kilkoma refleksjami, które nasunęły mi się po lekturze *O godności umierania*.

Po pierwsze – raz jeszcze okazuje się, iż można zajmować diametralnie odmienne stanowiska, a mimo to używać bardzo podobnych sformułowań i odwoływać się do podobnie brzmiących pryncypiów. Problem wykracza jednak daleko poza ramy semantyki; właśnie to, na czym budowana jest wizja człowieka determinuje końcowe wnioski i zasady etyczne. Na czym więc budowana jest współczesna laicka wizja człowieka, która niesie „rozwiązania” w postaci m.in. eutanazji?

U samych źródeł obecnego kryzysu leży mentalność, która, jak stwierdza Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, „doprowadzając do skrajności, a nawet wypaczając pojęcie subiektywności, uznaje za posiadacza praw tylko tego, kto

⁷ Por. A. Mullens, *The Dutch Experience with Euthanasia. Lessons for Canada*, Canadian Medical Association Journal 11 (1995), s. 1846-1847.

⁸ Por. E. Sgreccia, jw. s. 468.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ P. Verspieren, *Euthanasia? Dall'accanimento terapeutico all'accompagnamento dei morienti*, Milano 1985, s. 141.

¹¹ H. Küng, *Menschenwürdig sterben* (tł. wł. *Della dignità del morire. Una difesa della libera scelta*, Milano: Rizzoli 1996).

dysponuje pełną albo przynajmniej zaczątkową autonomią i wychodzi już ze stanu całkowitej zależności od innych”¹² Mamy więc do czynienia z ateistycznym humanizmem, który zrywając wszelkie więzy człowieka z Bogiem, zakłada, że człowiek jest wolny nie tylko w tym sensie, iż może zwrócić się ku dobru i złu, ale i w tym także, że nie odkrywa żadnych reguł dobra i zła, których by sam nie zadekretował, że ma on moc i nieograniczone prawo, by normy te fabrykować stosownie do własnych pragnień.¹³ Tu dotykamy drugiego zjawiska będącego konsekwencją skrajnego indywidualizmu – jest nim pojęcie *wolności*, które „absolutyzuje znaczenie jednostki ludzkiej, przekreślając jej odniesienie do solidarności z innymi, do pełnej akceptacji drugiego człowieka i do służenia innym”¹⁴ Niewątpliwie znakiem naszych czasów jest coraz głębsze uświadomienie sobie przez ludzi ich godności osoby ludzkiej.¹⁵ Owa wrażliwość, będąca sama w sobie zjawiskiem pozytywnym, obraca się jednak przeciw człowiekowi, gdy staje się bodźcem do odchodzenia od prawdy o człowieku jako stworzeniu Boga.¹⁶ Człowiek zagubił przekonanie, iż jedynie w prawdzie może odnaleźć zbawienie („poznacie Prawdę, a Prawda was wyzwoli” – J 8, 32). Została zakwestionowana moc zbawcza prawdy; jedynie wolności, pozbawionej jakiegokolwiek obiektywności, powierza się zadanie decydowania o tym, co jest dobre a co jest złe. To wolność uczyniona absolutem ma być źródłem wartości. Negacja Boga, który jest Prawdą (por. J 14, 6) powoduje to, iż jedyną instancją zdolną do osądu moralnego staje się indywidualistycznie pojmowane sumienie. Powtarza się pierwszy upadek człowieka wyrażony obrazowo w Księdze Rodzaju jako sięgnięcie po owoc z drzewa poznania dobra i zła. Warto w tym miejscu przytoczyć dłuższy fragment encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* analizujący skutki opisywanego przez nas procesu:

Jak łatwo zrozumieć, istnieje związek między tą ewolucją a *kryzysem wokół zagadnienia prawdy*. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia: nie jest ono już postrzegane w swej rzeczywistości pierwotnej, czyli jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma stosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny. Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec *własnej* prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej.¹⁷

Tym samym, podstawowa triada, wyznaczająca sens życia człowieka: wolność-prawda-dobro została nie tylko zakwestionowana, ale poddana dogłębnie destrukcyjnym procesom. Absolutyzowana wolność, apoteozowana jako najwyższa zdobycz humanizmu, obraca się przeciw samemu człowiekowi. Jeśli bowiem

¹² Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 19.

¹³ Por. L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 32.

¹⁴ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 19.

¹⁵ Por. DWR 1.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 31.

¹⁷ Tamże 32.

postuluje ona siłę jako metodę usuwania wszelkich przeszkód na drodze swej realizacji, to tam, gdzie jest to konieczne, dąży ona do podporządkowania sobie innych ludzi.¹⁸ Jeśli wolność staje się absolutnym dobrem, *może* ona (jeśli chce) respektować wolność innych osób. Jednakże nie mając nad sobą żadnej wyższej instancji, w praktyce nie jest ona do tego zobowiązana. Tym samym każdy człowiek może legitymować swoje działania symbolicznym, prywatnym kodeksem i wyrażać swoje skrajnie indywidualistyczne preferencje, tj. takie, które pozbawione są jakichkolwiek sankcji o charakterze publicznym czy społecznym.¹⁹

Indywidualistyczna wizja wolności w szczególnie drastyczny sposób uderza w wartość, jaką jest życie ludzkie. Stechnicyzowane społeczeństwo, funkcjonujące w kategoriach efektywności i ukierunkowane na sukces i dobrobyt materialny (*welfare-state*) ocenia życie ludzkie według zasad etyki utylitarystycznej, wartościuje je na podstawie jego przydatności. Życie ludzkie, samo w sobie, traci rangę wartości absolutnej, staje się czymś neutralnym, nabiera określonej wartości jedynie jako warunek realizacji wspomnianej przydatności i jedynie jako takie godne jest ochrony (*worth-living life*).²⁰ W społeczeństwie dobrobytu użyteczność często wyrażana jest w kategoriach szczęścia. Jedynie szczęście jest w stanie nadać sens życiu. Gdy cierpienie, niebezpieczeństwo śmierci, choroba zagrażają owemu szczęściu, życie traci swój parametr swoiście pojętej godności, przestaje być *worth-living life* i jego arbitralne zakończenie staje się jedynym sensownym rozwiązaniem.²¹ Filozofia życia, która wartościuje człowieka jedynie w jego jakości twórcy-biorcy dóbr natury ekonomicznej, dokonuje selektywnej filtracji poszczególnych etapów życia ludzkiego, wprowadzając pojęcia „wiek siły – wiek słabości”, „wiek użyteczności – wiek nieużyteczności”. Filozofia ta postrzega człowieka jako część zamienną, której podtrzymywanie, w miarę jej wyeksploatowania się, staje się bezużyteczne.²² Osoba ludzka zostaje sprowadzona do kategorii rzeczy. Jeśli głównym celem społeczeństwa technicznego jest produkcja dóbr materialnych, pustka, która została po eliminacji Boga, zostaje wypełniana przez idolatrię rzeczy. Jak pisze Erich Fromm:

[W] gigantycznych centrach produkcji, w gigantycznych miastach, w gigantycznych państwach, ludzie są zarządzani, tak jakby byli rzeczami; ludzie i ci, którzy nimi zarządzają przekształcają się w rzeczy i poddani są prawom rzeczy. Ale człowiek nie jest przeznaczony do tego, by być rzeczą; jeśli staje się rzeczą, zostaje zniszczony. A zanim to się stanie, sam w swej desperacji niszczy własne życie.²³

W chwili, gdy wartość życia ludzkiego zostaje uzależniona od jego jakości, również to wszystko, co określane jest mianem „godności osoby ludzkiej” traci swój obiektywny charakter. Godność nie leży już zatem w samym fakcie bycia

¹⁸ Por. A. B a u s o l a, *Libertà e responsabilità*, Milano 1987, s. 23.

¹⁹ Por. S. M a r t e l l i, *Mass media e famiglia. Aspetti sociologici*, La Famiglia 134 (1989), s. 37.

²⁰ Por. C. V i a f o r a, *Fondamenti di Bioetica*, Milano 1989, s. 64.

²¹ Por. L. C i c c o n e, *Eutanasia. Problema cattolico o problema di tutti?*, Roma 1991, s. 56.

²² Por. S. B u r g a l a s s i, *Le matrici culturali del fenomeno „eutanasia” Riflessione storico-sociologica*, Presenza Pastorale 5/6 (1985), s. 35.

²³ E. F r o m m, *Psicoanalisi dell'amore. Necrofilia e biofilia nell'uomo*, Roma 1973, s. 74-75.

osobą ludzką, staje się czynnikiem zmiennym, uwarunkowanym od występowania parametrów, które w społeczeństwie sukcesu mają tę godność realizować. Charakterystyczne jest to, że słowem-kluczem etyki stosowanej przez H. Künga jest właśnie słowo „godność”, „to, co godne człowieka” (*menschenwürdig*). Godność stanowi kryterium osądu moralnego: „dobrym” jest to wszystko, co faworyzuje tę godność; „złym” – to wszystko, co godność tę neguje. Według Künga, sytuacja beznadziejnej, śmiertelnej choroby i wiążącego się z nią cierpienia jest sytuacją, która odziera człowieka z wszelkiej godności. W takich warunkach jedyną decyzją, pozwalającą człowiekowi na ochronę własnej godności, nie jest bezsensowne przedłużanie życia, lecz położenie mu kresu. Zastanawiające jest to, iż z jednej strony Küng z wyraźną dezaprobatą odnosi się do „społeczeństwa doświadczenia” (*Erlebnissesellschaft*), nastawionego na czerpanie wrażeń, doświadczanie „nowego” (s. 20-21), a z drugiej strony identyfikuje się ze światem wartości liczących się w owym kręgu kulturowym. Przecież owo społeczeństwo, które, parafrazując powyższe określenie, moglibyśmy nazwać *Lustgesellschaft* („społeczeństwem przyjemności”) nie jest w stanie zaakceptować stanu cierpienia, a jedyny sposób jego wyeliminowania widzi w skróceniu życia, pod którym to rozwiązaniem podpisuje się szwajcarski teolog.

Aksjologicznym podparciem etyki dopuszczającej eutanazję jest założenie, iż normy moralne, a wśród nich także norma „nie zabijaj”, nie mają charakteru obiektywnego, od którego nie ma wyjątku.²⁴ Küng wyraźnie odwołuje się do tej relatywistycznej etyki: „fałszywym jest stwierdzenie, iż każda forma czynnej eutanazji jest sama w sobie ‘zabójstwem’” (s. 56), „to, nad czym dyskutujemy, to jakie dziś jeszcze obowiązują nas święte zasady” (s. 69), albo w nawiązaniu do przypadku terminalnie chorej pacjentki: „czy jest dobrem samym w sobie móc żyć dalej przez sześć miesięcy?” (s. 72).

Teolog z Tübingen wyraźnie opowiada się za tzw. eutanazją dobrowolną, na życzenie. Zadający śmierć lekarz jest jedynie wykonawcą woli wyrażonej wcześniej przez pacjenta i obwarowanej licznymi klauzulami, co ma wykluczyć niebezpieczeństwo nadużyć i instrumentalizacji ze strony instytucji państwowych, medycznych czy rodziny chorego. Argumentacja mająca gwarantować taką swobodę decyzji jest rzeczywiście zaskakująca. Okazuje się bowiem, że „lekarz nie jest panem życia i śmierci, *jest nim jedynie pacjent*” (s. 59; podkr. – K.N.). Oto drugi charakterystyczny moment, o którym mówiliśmy wcześniej, analizując podłoże ideowe „kultury śmierci” – wolność człowieka widziana w absolutnych i skrajnie indywidualistycznych kategoriach. Czy żądanie śmierci może być aktem wolności? Okazuje się, że tak. Co więcej, jest to nawet swoista powinność: zakończenie życia we „właściwej” chwili to przejaw odpowiedzialności człowieka, która ma mu zagwarantować uchronienie się od doświadczania stanu urągającego jego godności. Laickim racjom dopuszczalności eutanazji na życzenie Küng nadaje kuriozalny pseudochrześcijański koloryt; odnosi się wrażenie, jakoby to sam Bóg chciał, by człowiek zdobył się na ów akt woli, mający położyć kres życiu: „jako chrześcija-

²⁴ Por. T. Ślipko, *Granice życia ludzkiego. Dylematy współczesnej etyki*, Kraków 1994, s. 239.

nin i jako teolog uważam, że Bóg miłosierny, który oczekuje od człowieka wolności i odpowiedzialności odnoszących się do jego życia, również w obliczu śmierci pozostawił temuż człowiekowi odpowiedzialność i wolność sumienia w zadecydowaniu o sposobie i czasie śmierci” (s. 86). Oto znajdujemy się w szalenie niebezpiecznym punkcie: wolność rozumiana w skrajnie indywidualistyczny i absolutny sposób staje się fundamentem etyki, która ciągle nazywana jest „chrześcijańską”. Czy jednak, pomimo rozmaitych, wspomnianych wcześniej klauzuli, mających gwarantować nieskrępowaną wolność podjęcia decyzji przez człowieka, nie ma żadnej instancji, która w istocie nie zagroziłaby tej wolności? Czy stwierdzenie: „podobnie jak nikt nie ma prawa zmuszać drugiej osoby do śmierci, podobnie nikt nie ma prawa zmuszać jej do kontynuowania życia” (s. 86), ma być taką klauzulą? I czy rzeczywiście okaże się ona skuteczna w ochronie cudzego życia? Czy argumentacja „Bóg tak chce” nie może stać się podstawą do podejmowania również przez drugie osoby jakichkolwiek działań nie mających już nic wspólnego z autentyczną etyką chrześcijańską? Przecież jeśli chcemy być konsekwentni, okaże się, że już nie tylko samobójstwo (realizowane osobiście czy też delegowane), ale i zabójstwo ze „względów humanitarnych” może stać się aktem najwyższej odpowiedzialności i realizacją „woli Bożej”, mających „uchronić” cierpiącego człowieka od doświadczania sytuacji, w której nie ma już szans na „godne życie”. Niebezpieczeństwo osiągnięcia najmroczniejszych założeń relatywizmu w imię „autentycznej wierności chrześcijaństwu” zdaje się być spotęgowane postulatem H. Künga, by dostosować interpretację Pisma świętego (z którego nie da się już, jak twierdzi on, wyciągać uproszczonych wniosków) do fundamentalnie nowej sytuacji, w której znajduje się dzisiaj ludzkość (por. s. 76-77). Tym samym znajdujemy się w punkcie, w którym śmiało można dokonać całkowitej inwersji – konstruowania treści Objawienia stosownie do zapotrzebowania człowieka, nad którym nie ma żadnej instancji poza abstrakcyjną ideą miłosiernego Boga firmującego swoją wolą najbardziej absurdalne ludzkie poczynania.

Powyższe uwagi pozwalają lepiej zrozumieć funkcję zakazu ludobójstwa, które byłoby powodowane „współczuciem”. Jedynie podkreślanie prawdy o moralnym sednie człowieczeństwa, które nie jest rzeczywistością warunkową, tzn. obowiązuje „zawsze i wszędzie”, niezależnie od kondycji psychofizycznych i materialnych pozwala na podjęcie działań, które zagwarantują respektowanie autentycznej godności człowieka, także w obliczu śmierci. A często działaniem tym będzie po prostu obecność, „bycie-z”, ludzka solidarność.

Stoimy wobec wyboru: wyrazić wątpliwość o wartości pewnych istnień, umacniając w ten sposób rozpacz i pragnienie śmierci, lub stwierdzić, że afirmujemy tę samą wartość ludzkiego życia i że jesteśmy zaproszeni do solidarnego wspierania się w pokonywaniu doświadczeń.²⁵

²⁵ Por. P. Verspiere, *Eutanazja – otwarte drzwi?*, PP 10 (1992), s. 106.