

JÓZEF WRÓBEL SCJ  
Lublin–Stadniki

## DAWSTWO ORGANÓW A OBOWIĄZEK POSZANOWANIA INTEGRALNOŚCI CIAŁA LUDZKIEGO

Współczesna refleksja etyczna i teologicznomoralna nie wysuwa poważniejszych zastrzeżeń wobec dawstwa organów, jeżeli jest ono przeprowadzane z poszanowaniem jasno sprecyzowanych zasad, tak natury etycznej, jak i medycznej<sup>1</sup>. Niewątpliwie w mniejszym stopniu jest obwarowane zastrzeżeniami pobieranie organów ze zwłok ludzkich. Bardziej złożona jest eksplantacja od dawcy żyjącego, zwłaszcza jeżeli w grę nie wchodzi tkanki czy komórki odradzające się samoczynnie, jak skóra, krew czy szpik kostny. Etyczność takich zabiegów wyjaśniło dopiero współczesne nauczanie Magisterium Kościoła. Idąc po linii stanowiska wypracowanego wcześniej przez teologów moralistów, uznaje ono za moralnie dopuszczalne oddanie przez osobę żyjącą również organów parzystych, jeżeli jest ono czynione w duchu solidarności<sup>2</sup>.

Takie osadzenie etyczności dawstwa organów posiada powszechnie dziś uznane uzasadnienie merytoryczne na bazie refleksji antropologicznej, etycznej i teologicznej oraz, co wyżej podkreślono, posiada oficjalną afirmację Magisterium Kościoła. Jednakże odwołanie się w tego typu zabiegach do międzyludzkiej solidarności nie daje samo z siebie odpowiedzi na poważną obiekcję (wysu-

---

<sup>1</sup> Por. np. opracowania zebrane w książce: *Etyczne aspekty transplantacji narządów. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 15-16.04.1996*. Red. A. Marcol. Opole 1996; por. także J. W r ó b e l. *Dawstwo organów w perspektywie teologicznomoralnej i pastoralnej. Wybrane aspekty*. RT 44:1997 z. 3 s. 53-71.

<sup>2</sup> Por. J a n P a w e ł II. *«La société a besoin de gestes concrets de solidarité et du don de soi»*. Discours à un congrès sur les transplantations d'organes. „La Documentation Catholique” 1992 nr 11(2051) s. 526-527; KKK 2296; EV 86: „Oprócz faktów powszechnie znanych istnieje jeszcze heroizm dnia codziennego, na który składają się małe lub wielkie gesty bezinteresowności, umacniające autentyczną kulturę życia. Pośród tych gestów na szczególne uznanie zasługuje oddawanie organów, zgodnie z wymogami etyki, w celu ratowania zdrowia, a nawet życia chorym, pozbawionym niekiedy wszelkiej nadziei”; por. W r ó b e l. *Dawstwo organów* s. 65 nn.

waną zresztą przez wielu uznanych autorów, odkąd przeszczepianie organów pobranych od dawcy żyjącego stało się metodą terapeutyczną<sup>3</sup>), jaka wynika z nienaruszalności ludzkiego organizmu i niedysponowalności, tak jego całością, jak i poszczególnymi częściami. Sytuację tę można by bowiem porównać, korzystając z niedoskonałej analogii, do usankcjonowania międzyludzką solidarnością aktu wielkodusznego oddania drugiej osobie rzeczy, której w sensie ścisłym jest się tylko zarządcą, a nie pełnoprawnym dysponentem.

Motyw solidarności może stanowić uzasadnienie etyczne dla oddania organu przez dawcę żyjącego, ale pod warunkiem, że przewyżczy się zastrzeżenia wynikające z nietykalności ludzkiego organizmu jako elementu współkonstytuującego osobę ludzką i współuczestniczącego w jej godności. W przeciwnym przypadku uznałoby się, bądź to za słuszną zasadę, iż cel uświęca środki, bądź też za dopuszczalne kryterium racji proporcjonalnych czy też moralnie pozytywnych konsekwencji, co utożsamia się z popadnięciem w błąd proporcjonalizmu lub konsekwencjalizmu<sup>4</sup>.

Absolutna nienaruszalność ludzkiego organizmu, poza racjami zdrowotnymi, była przez długie wieki uznawana za oczywistą i niezmienną. Wymóg ten jest jasno sformułowany w Piśmie świętym, a również wynika z bardzo prostej refleksji antropologicznej. Człowiek bowiem w całej pełni przynależy wyłącznie do Boga, poszanowanie świętości jego życia domaga się również nienaruszalności jego struktury biologicznej, a w jego godności osobowej uczestniczą wszystkie elementy konstytuujące go jako jedność duchowo-cielesną. Konsekwentnie w obronie nienaruszalności ludzkiego organizmu występowało wielokrotnie Magisterium Kościoła, w tym szczególnie papieże mijającego stulecia. Tak na przykład już papież Pius XI, odwołując się do nauczania św. Tomasza z Akwinu, naucza w encyklice *Casti connubii* z 31.12.1930 roku: „Jest to nauką chrześcijańską i także wynikiem ludzkiego rozumowania, że poszczególny człowiek częściami swojego ciała tylko do tych celów rozporządza, do których

---

<sup>3</sup> Obraz początkowych dyskusji nad problemem etyczności przeszczepiania organów wraz z pobieraniem ich od osób żyjących stanowi zestaw bibliografii poświęconej problematyce transplantacji zebrany przez F. Battazziego (*Moralità del trapianto renale*. Roma 1969 s. 7-13); por. G. B. Guzzetti. *Il trapianto di organi nella morale e nel diritto. Punti acquisiti e punti discussi*. „La Scuola Cattolica” 84:1956 s. 241-262; t e n ż e. *Problemi del quinto comandamento*. „La Scuola Cattolica” 86:1958 s. 169-177.

<sup>4</sup> Por. VS 75 (Konsekwencjalizm „usiłuje formułować kryteria słuszności określonego działania, analizując przewidywane skutki realizacji konkretnego wyboru”. Proporcjonalizm natomiast „porównując wartości i dobra osiągnięte, koncentruje się raczej na proporcji pomiędzy skutkami dobrymi i złymi, mając na uwadze «większe dobro» lub «mniejsze zło», którego zaistnienie jest możliwe w danej sytuacji”). Por. także T. Ślipko. *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Kraków 1994<sup>2</sup> s. 282-285.

przez przyrodę (=naturę) są przeznaczone. Nie można ich niszczyć lub kaleczyć lub w jakikolwiek inny sposób udaremniać naturalnego ich przeznaczenia”<sup>5</sup> Naukę tę powtarza wielokrotnie papież Pius XII. Analogicznie Jan Paweł II podkreśla z naciskiem: „Życie człowieka pochodzi od Boga, jest Jego darem, Jego obrazem i odbiciem, udziałem w Jego ożywym tchnieniu. Dlatego Bóg jest jedynym Panem tego życia: człowiek nie może nim rozporządzać. [...] Z prawdy o świętości życia wynika zasada jego nienaruszalności. [...] Przykazanie mówiące o nienaruszalności ludzkiego życia rozbrzmiewa pośród «dziesięciu słów» przymierza synajskiego (por. Wj 34, 28). Zakazuje przede wszystkim zabójstwa: «Nie będziesz zabijał» (Wj 20, 13); «nie wydasz wyroku śmierci na niewinnego i sprawiedliwego» (Wj 23, 7); ale zabrania także – jak to precyzuje późniejsze prawodawstwo Izraela – zranienia w jakikolwiek sposób ciała bliźniego (por. Wj 21, 12-27)”<sup>6</sup>.

Przypomniana skrótowo zasada nienaruszalności wyklucza więc w sposób zdecydowany i bez wyjątków nie tylko niszczenie niewinnego życia ludzkiego (np. aborcję czy eutanazję), ale również okaleczenie organizmu każdego człowieka, jeżeli nie jest to podyktowane proporcjonalnie ważnymi racjami, czyli ostatecznie potrzebą ratowania jego życia lub zdrowia (=zasada całościowości). O takich racjach, w sensie ścisłym, nie można na pewno mówić w przypadku pobrania organu od osoby żyjącej. W związku z tym oddanie organu do zabiegu transplantacji jawiłoby się w świetle powyższej nauki jako niemoralne.

Jednakże rozumienie nienaruszalności w sensie absolutnej nietykalności kwestionuje tradycyjna opinia etyków i teologów, autoryzowana przez Magisterium Kościoła, iż życie doczesne człowieka bynajmniej nie jest wartością absolutną, ale relatywną, co oznacza, że istnieją wartości, dla których człowiek może, nie tylko narazić na szwank integralność własnego ciała, ale również wystawić na wielkie ryzyko, a nawet na pewną śmierć, swoje życie<sup>7</sup>. Absolutyzowanie powyższego stwierdzenia podważają również, dopiero co wspomniane, moralnie słuszne działania terapeutyczne w formie operacji i usuwania organów czy tkanek chorych, zagrażających życiu ludzkiemu. Problem jednak pozostaje aktualny w przypadku dawstwa organów w zabiegach transplantacyjnych czy też uczestnictwa człowieka w niektórych eksperymentach medycznych o charakterze nieterapeutycznym. Czy w tych przypadkach człowiek narusza Boże prawo i łamie zasadę nienaruszalności ludzkiego organizmu? Rodzi się zasadnicze

<sup>5</sup> P i u s XII. Encyklika *Casti connubii*. ChS 18:1986 nr 148-149 s. 122.

<sup>6</sup> EV 40.

<sup>7</sup> Por. KKK 2289; por. także J. W r ó b e l. *Czy Kościół broni życia ludzkiego za wszelką cenę?* W: *Problemy współczesnego Kościoła*. Red. M. Rusecki. Lublin 1996 s. 435-444.

pytanie, co stanowi wewnętrzną treść tej zasady, jak powinna być ona rozumiana w świetle przesłanek antropologicznych i teologicznych?

\*

W świetle przesłanek biblijno-antropologicznych życie człowieka przynależy bezwzględnie do Boga, tak jak i sam człowiek w swoim bycie przynależy w całej pełni i wyłącznie do Niego. Jednakże tak, jak każdy inny dar rozważany w porządku stworzenia, tak również życie i zdrowie człowieka zostało powierzone jego mądrej i roztropnej administracji, co oznacza, że tam, gdzie człowiek troszczy się o życie i zdrowie ludzkie zgodnie z zamysłem Bożym, postępuje słusznie; nie tylko nie sprzeniewierza się Stwórcy, ale wprost działa zgodnie z Bożym mandatem, którego istotnym i zarazem czytelnym wskaźnikiem jest zlecone człowiekowi zadanie dążenia do doskonałości przez wypełnienie osobistej misji w kręgu rzeczywistości ziemskiej i we wspólnocie ludzkiej. W ten sposób afirmuje on konsekwentnie swoje bycie «na obraz i podobieństwo Boga».

Przedstawionemu wyżej zamysłowi Boga człowiek sprzeniewierzyłby się tam i wtedy, gdyby w sposób arbitralny niszczył to życie, czyniąc siebie jego panem, oraz zamiast troski o swoje życie i jego jakość na drodze przewycięzania oznak jego kruchości, chciałby z użyciem różnych technik manipulacyjnych o charakterze biologicznym i medycznym stwarzać człowieka niejako na nowo, nadawać mu nowy kształt, poprawiać Stwórcę. W tym przypadku człowiek czy też rozwijane przez niego nauki medyczne uzurpowałyby sobie władzę Boga nad człowiekiem. Byłby to biblijny grzech pychy i nieposłuszeństwa Pierwszych Rodziców, typowy wyraz chęci bycia jako Bóg i decydowania o tym, co dobre i co złe (por. Rdz 3, 5). Byłby to jednocześnie akt uprzedmiotowienia ludzkiego organizmu, który w swej istocie nie jest rzeczą, ale elementem konstytutywnym osoby, sposobem jawienia się jej pośród świata materialnego; jest jednocześnie realnym i empirycznie doświadczalnym wyrazem historyczno-przestrzennej podmiotowości i autonomii każdego człowieka<sup>8</sup>.

Zasada nienaruszalności nie oznacza absolutnego pozbawienia człowieka obowiązku administrowania swoim życiem i zdrowiem. Dopatrywanie się w niedysponowalności własnym organizmem i jego elementami konstytutywnymi zasady o charakterze statycznym i absolutnym oznaczałoby – jak to podkreślają

---

<sup>8</sup> Por. J. Wróbel. *Godność poczętego życia ludzkiego*. HD 61:1992 nr 2-3 s. 44-48; J.-M. A u b e r t. *Il rispetto per la vita corporale*. W: *Problemi e prospettive di teologia morale*. Red. T. Goffi. Brescia 1976 s. 357.

niektórzy autorzy – przesadzoną antropomorfizację obrazu Boga, mówienie o przynależności człowieka do Niego w kategoriach prawnych, zapożyczonych z relacji między człowiekiem i dobrami, a także przypisanie Bogu roli Posługującego, który we wszystkich działaniach i obowiązkach sam osobiście wyręcza człowieka<sup>9</sup>. Jest to w gruncie rzeczy obraz sprzeczny z teologicznym rozumieniem relacji między Bogiem i człowiekiem oraz zaprzeczeniem tej roli, jaka w Objawieniu Bożym została mu przypisana jako uczestnikowi dzieła stworzenia i społeczności ludzkiej. W dalszej kolejności jest to również negacja daru wolności człowieka, który w wypełnianiu swojej misji winien dostrzegać w Bogu Pierwowzór wszelkiego swojego działania, a również w Jego Prawie odczytywać konkretne wyznaczniki uczestnictwa w panowaniu nad całym stworzeniem. Władztwo Boga nad człowiekiem nie może być w związku z tym interpretowane statycznie, ale o wiele bardziej jako przejaw ponadczasowej mądrości stwórczo-zbawczej Boga oraz Jego nieskończonej miłości do człowieka, która Bogu daje absolutnie priorytetowe i niepodzielne miejsce w życiu człowieka, a jednocześnie stanowi wielkie wezwanie do tego, aby człowiek w swojej istocie i w swojej egzystencji oddał Bogu to, co Mu należne<sup>10</sup>. Jan Paweł II napisze w tym względzie: „Człowiek – powołany, aby być płodnym i rozmnażać się, by czynić sobie ziemię poddaną i panować nad wszystkimi istotami niższymi od niego (Rdz 1, 28) – jest królem i panem nie tylko rzeczy, ale także i przede wszystkim samego siebie, a w pewnym sensie życia, które zostało mu dane i które może przekazywać przez dzieło rodzenia, wypełniane w miłości i z poszanowaniem dla zamysłu Bożego. Nie jest to jednak panowanie absolutne, ale służebne – rzeczywisty odblask jedynego i nieskończonego panowania Boga. Dlatego człowiek powinien je wypełniać z mądrością i miłością, uczestnicząc w niezmierzonej mądrości i miłości Boga. Dokonuje się to przez posłuszeństwo Jego świętemu Prawu: posłuszeństwo wolne i radosne (por. Ps 119), którego źródłem i pokarmem jest świadomość, że przykazania Pańskie są darem łaski, powierzonym człowiekowi tylko i wyłącznie dla jego dobra, aby strzec jego godności osobowej i prowadzić go do szczęścia”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Por. G. G a t t i. *Morale sociale e della vita fisica*. Torino 1992 s. 179-180; F. F u r g e r, K. K o c h. *Verfügbares Leben? Die Wertung des menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Gesellschaft aus der Sicht christlicher Ethik*. Bern 1978 s. 167-168.

<sup>10</sup> Por. D. T e t t a m a n z i. *La vita umana come vita della persona. Riflessioni di teologia morale*. W: *La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella postmoderna*. Red. P. Donati. Milano 1989 s. 218.

<sup>11</sup> EV 52.

Absolutyzacja nienaruszalności oznaczałaby w dalszej konsekwencji przypisanie biologicznemu, a tym samym ziemskiemu życiu człowieka wartości absolutnej. Tymczasem, jak już to wyżej podkreślono, jego wartość jest relatywna, co oznacza, że nie jest ono największym dobrem człowieka. Prawdziwą miarą jego wartości i dobra jest o wiele bardziej uposażenie do życia duchowego, otwartość na życie nadprzyrodzone w Bogu i nabywanie doskonałości (w tym również nadprzyrodzonych), a wraz z powyższym animowana miłością służba Bogu i bliźnim, dla której to służby życie fizyczne stanowi wstępne założenie i faktyczny punkt wyjścia, podobnie jak i dla osiągnięcia celu ostatecznego<sup>12</sup>. Oznacza to w dalszej kolejności, że chociaż prawdziwym i jedynym źródłem szczególnego statusu życia i zdrowia ludzkiego jest Bóg jako jedyny i wyłączny gwarant godności człowieka oraz Dawca i obrońca jego człowieczeństwa, to równolegle do decydowania o jakości tegoż życia i zdrowia jest powołany człowiek, ale zgodnie z zamysłem Bożym nakreślonym przez porządek moralny, ostatecznie przez przykazanie miłości Boga i bliźniego czy też przez poszczególne przykazania wynikające z tegoż największego (por. np. Mt 22, 36-40; Mk 12, 28-31; J 13, 34-35; 15, 12-13). Najbardziej podstawowym wśród nich jest przykazanie „nie zabijaj”, które w rzeczywistości nowotestamentalnej nic nie traci na aktualności i ważności, ale swoją pełnię znajduje w zobowiązaniu do miłowania siebie i bliźniego, a więc również do miłowania, tak swojego życia i zdrowia, jak i życia oraz zdrowia bliźniego, jako że każdy człowiek przynależy w sposób synowski do Boga i nie można go dzielić na elementy bardziej i mniej cenniejsze (por. Mt 5, 21-26). Na zasadzie połączenia zwrotnego wypełnienie tego przykazania jest jednocześnie postawą afirmacji w wymiarze moralnym świętości życia ludzkiego i związku człowieka z Bogiem. Tak więc, wypełnienie przykazania Bożego nie może stać w sprzeczności z suwerennością Boga, z wyłączną przynależnością człowieka do Niego, a tym samym nie może być aktem naruszenia czy przekroczenia nienaruszalności i niedysponowalności swoim organizmem. Wprost przeciwnie, jest aktem posłuszeństwa wobec Boga; jest aktem pozostającym w wewnętrznej harmonii z tym, co Bóg zlecił człowiekowi w ramach nabywania moralnej doskonałości i spełnienia właściwego mu powołania. Innymi słowy, człowiek otrzymał od Boga dar życia, aby nim mądrze i roztropnie kierował i z niego korzystał, jednak nie dla celów w żadnej mierze niemożliwych do pogodzenia z autentycznym jego wyrazem jako osoby,

---

<sup>12</sup> Por. F u r g e r, K o c h. *Verfügbares Leben? Die Wertung des menschlichen Lebens* s. 168-171; J. G. Z i e g l e r. *Organübertragung. Medizinische und moraltheologische Aspekte*. „Theologie und Glaube” 67:1977 nr 2(77) s. 193.

ale aby w nim urzeczywistniał siebie zgodnie z tym statusem, jaki wynika z bycia stworzonym „na obraz i podobieństwo Boże”<sup>13</sup>

Na pytanie, czy miłość nie ulega w tym toku myślowym zafałszowaniu i nadużyciu lub czy nie zostaje przeakcentowana kosztem prawa Boga do człowieka, zdaje się odpowiadać sam Pan Jezus w wypowiedzi wynoszącej na szczyty doskonałości postawę ludzką nacechowaną miłością: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak ja was umiłowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję” (J 15, 12-14). W świetle Osoby Jezusa Chrystusa i Jego nauczania staje się zrozumiałe, iż zaprzeczeniem tej miłości jest arbitralne i bezpośrednie zadanie sobie czy bliźniemu śmierci, a także arbitralne naruszenie jego integralności cielesnej przez okaleczenie go lub każde inne uniemożliwienie spełnienia przypisanego mu posłannictwa na drodze immobilizacji jego organizmu. Jednocześnie w świetle biczowania, cierniem ukoronowania, a nade wszystko zaś pasywnego przyjęcia śmierci krzyżowej, wyrazem tej miłości jest dar uczyniony z siebie dla Boga czy bliźnich, który obejmuje gotowość „złożenia w ofierze” tego, co przynależy do jego struktury cielesnej, a nawet samego życia.

---

<sup>13</sup> Por. A u b e r t. *Il rispetto per la vita corporale* s. 339-340; S. S p i n s a n t i. *Vita fisica*. W: *Corso di morale*. T. 2: *Diakonia. Etica della persona*. Red. T. Goffi, G. Piana. Brescia 1983 s. 222-223; A. B o n o r a. *Lavoro*. W: *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Red. P. Rossano [i in.]. Cinisello Balsamo [Milano] 1988 s. 778; T e t t a m a n z i. *La vita umana come vita della persona* s. 218-219. Ten ostatni autor rozwija w cytowanej pozycji wartę odnotowania refleksje: „non solo Dio è signore della vita umana, perché anche l'uomo è signore della vita: lo è in quanto Dio l'ha creato a sua immagine e somiglianza. La signoria dell'uomo non riguarda solo le cose del mondo (la vita infraumana), ma anche la stessa vita umana (cfr. Gen 1, 27 nn). È una signoria che realmente partecipa di quella divina, con una partecipazione da uomo, ossia da creatura. Per questo si configura essenzialmente come signoria ministeriale. Con questa precisazione non si vuole dire soltanto, da un punto di vista negativo, che l'uomo non è né padrone assoluto né arbitro insindacabile della vita umana, sia della propria sia di quella altrui; ma si vuole dire, positivamente, che l'uomo è ministro, ossia è posto al servizio del disegno sapiente e amoroso di Dio sulla vita. Anzi tale «servizio» è dato all'uomo come «dono» e nello stesso tempo come «compito»: reso partecipe della signoria divina sulla vita, l'uomo è reso partecipe – come grazia e responsabilità – anche della sapienza e dell'amore che caratterizzano la signoria di Dio sulla vita”. Nieco dalej autor ten dodaje: „La signoria ministeriale dell'uomo sulla vita è una splendida testimonianza della «fiducia» che Dio accorda all'uomo, chiamato ad essere partecipe della provvidenza divina «con il provvedere a sé e agli altri» (S a n T o m m a s o, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a.2). Nel medesimo tempo essa è un compito di grave responsabilità che all'uomo viene affidato. La ragione ultima di questa grave responsabilità è individuata dalla Bibbia con le parole: «Domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo» (Gen 9,5). L'uomo, come si vede, è chiamato a rispondere sulla vita né a sé né agli altri soltanto, bensì a Dio stesso, a Colui che è amante e vindice di ogni vita umana” (tamże).

Słuszność takiego odczytania nienaruszalności ludzkiego życia i organizmu sugeruje wyraźnie Jan Paweł II, kiedy w encyklice *Evangelium vitae* rozważa prawo człowieka do samoobrony. Píše on tam między innymi: „Zdarzają się sytuacje, w których wartości zawarte w Prawie Bożym przybierają formę prawdziwego paradoksu. Na przykład jest tak w przypadku uprawnionej obrony, kiedy prawo do ochrony własnego życia oraz obowiązek nieszkodzenia życiu drugiego człowieka okazują się w konkretnych okolicznościach trudne do pogodzenia. Nie ulega wątpliwości, że wewnętrzna wartość życia oraz obowiązek miłości samego siebie w takiej samej mierze jak innych są podstawą autentycznego prawa do obrony własnej. Nawet wymagające przykazanie miłości bliźniego, ogłoszone w Starym Testamencie i potwierdzone przez Jezusa, przyjmuje za punkt odniesienia miłość samego siebie: «Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego» (Mk 12, 31). Nikt zatem nie może wyrzec się prawa do obrony własnej tylko dlatego, że nie dość miłuje życie lub samego siebie, ale jedynie na mocy heroicznej miłości, która pogłębia i przemienia miłość samego siebie, zgodnie z duchem ewangelicznych błogosławieństw (por. Mt 5, 38-48), w radykalną gotowość do ofiary, której najwyższym wzorem jest sam Chrystus Pan”<sup>14</sup>.

\*

Każde decydowanie o swoim życiu, zdrowiu i integralności cielesnej, które nie mieści się w wyżej nakreślonych ramach, musi być odczytane jako bezprawne zadysponowanie sobą. Czyn taki oznaczałby przypisanie sobie prawa do bezgranicznego dysponowania sobą, a więc ostatecznie i uprzedmiotowienie swojej osoby. Byłby to jednocześnie występki przeciwko suwerenności Boga oraz akt deprecjacji godności przypisanej człowiekowi w jego całości. Nie tylko bowiem duch ludzki, ale również ciało człowieka pozostają w wewnętrznym związku ze Stwórcą i Odkupicielem<sup>15</sup>.

W cytowanym już tekście z encykliki *Casti connubii* Pius XI dopuszcza tylko te ingerencje w strukturę cielesną człowieka, które pozostają w zgodzie z naturalną celowością jego tkanek i organów. Z analogicznymi stwierdzeniami spotykamy się również w przemówieniach papieża Piusa XII, który jeszcze bardziej rozwija nauczanie Piusa XI, zwłaszcza w swoich wypowiedziach na temat przeszczepów czy eksperymentów medycznych. W przemówieniu do

---

<sup>14</sup> EV 55.

<sup>15</sup> Por. Z i e g l e r. *Organübertragung* s. 192-193.



Uczestników I Międzynarodowego Kongresu Histopatologii Układu Nerwowego stwierdza on, że „pacjent (=człowiek chory) nie jest dysponentem absolutnym siebie samego, swojego ciała i swojego ducha; konsekwentnie nie może dysponować samym sobą w sposób dowolny, według własnego uznania” Wprost przeciwnie „sam motyw, dla którego działa, sam z siebie nie jest wystarczający ani determinujący. Pacjent jest związany celowością wewnętrzną ustanowioną przez naturę”. Oznacza to w dalszej konsekwencji, że „pacjent jest związany przez celowość wewnętrzną ustanowioną przez naturę. Posiada on prawo użycia, ograniczone przez naturalną celowość zdolności i sił swojej natury ludzkiej. Ponieważ jest on użytkownikiem, a nie dysponentem, nie ma władzy nieograniczonej podejmowania zabiegów niszczących lub też kaleczących (organizm) w wymiarze anatomicznym lub funkcjonalnym. Jednakże, na mocy zasady całościowości, a więc prawa używania organizmu jako całości, może on dysponować pojedynczymi częściami, niszcząc je czy też naruszając ich integralność, wtedy i w takiej mierze, jak to jest konieczne dla dobra jego istoty rozumianej jako całość, aby jej zagwarantować istnienie, albo dla uniknięcia i – naturalnie – dla zapobiegnięcia ciężkim i trwałym szkodom, które nie mogły by być ominięte lub też nie można byłoby im w inny sposób zapobiec”<sup>16</sup>. Nieco dalej Papież podkreśla ponadto, że pacjent „nie ma prawa dysponowania własną integralnością fizyczną i psychiczną w doświadczeniach czy poszukiwaniach medycznych, jeżeli takie interwencje powodują, natychmiast lub później, zniszczenia, okaleczenia lub inne poważne zagrożenia”<sup>17</sup>.

W cytowanym przemówieniu Pius XII mówi o pacjencie, osobie chorej, która jest przedmiotem troski lekarskiej. Jest to sytuacja, która uprawnia do leczenia, w tym również metodami chirurgicznymi prowadzącymi ostatecznie do naruszenia integralności ciała, czyli na przykład do usunięcia organu niewydolnego, zwłaszcza gdy zabieg taki jest konieczny dla ratowania zdrowia lub życia człowieka. Rodzi się tutaj jednak ponownie pytanie, czy nietykalność i nienaruszalność integralności fizycznej organizmu przyjmuje wyjątki również poza przypadkami choroby, a więc gdy zabieg nie jest podyktowany w sposób bezpośredni koniecznością terapeutyczną, innymi słowy, czy można przeprowadzić zabieg natury chirurgicznej na organizmie zdrowym? Chodzi tutaj zwłaszcza o zabiegi pobierania organu zdrowego, parzystego, celem przeszczepienia go osobie znajdującą się w potrzebie.

---

<sup>16</sup> P i u s XII. *La sperimentazione medica sull'uomo. Przemówienie do uczestników pierwszego Kongresu Histopatologii Systemu Nerwowego* (14.09.1952). W: *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*. Red. P. Verspieren. Brescia 1990 s. 288.

<sup>17</sup> Tamże.

Otóż, w jednym ze swoich przemówień papież Pius XII mówi nie tylko o pacjencie, ale w ogóle o osobie jako takiej: „pacjent, ze swej strony, czy w ogóle człowiek, nie ma prawa dysponowania swoją egzystencją, integralnością swojego organizmu, poszczególnych organów i ich zdolnościami funkcjonalnymi, jak tylko w takiej mierze, w jakiej tego wymaga dobro całego organizmu”<sup>18</sup>.

Jak wynika z powyższych przemówień, Pius XII z całą jednoznacznością i jasnością występuje w obronie integralności i nienaruszalności ludzkiego organizmu, jak zresztą wcześniej uczynił to w innym wymiarze Pius XI. Tym samym odmawia on też człowiekowi prawa do użycia czy wykorzystania organów swojego ciała, które nie jest zgodne z ich naturalną celowością w ramach organizmu, który tworzą. Każdą zaś ingerencję w strukturę cielesną człowieka należałoby ocenić jako niemoralną, jeżeli nie jest to podyktowane koniecznością terapeutyczną. Konsekwentnie stwierdzenie to musi zostać odniesione również do pobierania organów od osoby zdrowej celem wykorzystania ich w operacjach transplantacji. Ostateczny i decydujący motyw takiego osądu wynika z zasady, że człowiek ma tylko relatywną władzę nad własnym ciałem. W odniesieniu do własnego organizmu człowiek podlega suwerennej władzy Pana Boga. Konsekwentnie jakikolwiek akt naruszający integralność ludzkiego ciała, który nie posiada rozumnego uzasadnienia i który nie ma na celu dobra całego organizmu, narusza godność człowieka i jego integralność fizyczną, a ostatecznie jest wymierzony przeciwko stwórczemu zamiarowi Boga i Jego władzy nad człowiekiem<sup>19</sup>.

W kontekście powyższych stwierdzeń należy przypomnieć magisterialne nauczanie papieża Jana Pawła II, który nie tylko uznał za moralnie pozytywny akt oddania organu parzystego do zabiegu transplantacyjnego, ale również podkreślił charakter zasługujący takiego zabiegu jako wyrazu heroicznej miłości do człowieka znajdującego się w ekstremalnej potrzebie. Wypowiedź tę można rozszerzyć na inne ingerencje medyczne, które nacechowane są miłością do drugiego człowieka czy też społeczności ludzkiej jako takiej, jak na przykład uczestnictwo w proporcjonalnie uzasadnionych eksperymentach medycznych, z którymi jest wprawdzie związane pewne, nieprzewidywalne ryzyko, ale jednocześnie nie stanowią one bezpośredniego i pewnego zagrożenia dla życia lub

---

<sup>18</sup> P i o XII. *Alla decimasesta sessione dell'ufficio internazionale di documentazione di medicina militare* (19.10.1953). W: *Pio XII. Discorsi ai medici*. Red. F. Angelini. Roma 1960 s. 305.

<sup>19</sup> Por. G. C o n c e t t i. *I trapianti di organi umani. Esigenze morali*. Casale Monferrato 1987 s. 11.

zdrowia ludzkiego, a jednocześnie godność i podmiotowość osobowa człowieka uczestniczącego w takich badaniach nie zostaje zagubiona. Innymi słowami, jeżeli osoba ta, tak jako całość, jak również w poszczególnych elementach jej struktury cielesnej, nie zostanie po prostu sprowadzona w rękach naukowców do rangi przedmiotu eksperymentalnego<sup>20</sup>.

Czy to oznacza, że Pius XII mylił się, a nauczanie moralne Magisterium Kościoła uległo zmianie. Bynajmniej! Wspomniana wyżej zasada, iż człowiek może dla ważnych powodów dysponować swoim ciałem, jego elementami konstytutywnymi, ale tylko w ramach naturalnej ich celowości, zachowuje niezmiennie swoją aktualność. Zmienia się jednak w obydwu przypadkach – nauczania Piusa XII i Jana Pawła II – optyka antropologiczna. Podczas gdy Pius XII oraz współcześni mu teologowie przeprowadzają swoje analizy w pryzmacie antropologii ontologiczno-statycznej, Jan Paweł II czyni to samo w kręgu personalistyczno-dynamicznego spojrzenia na człowieka i w związku z tym konkluzje, do jakich dochodzi, nie stanowią zaprzeczenia czy odrzucenia tez wypracowanych przez Piusa XII, ale zasięg wynikających z nich zasad znacznie się rozszerza; ujawniają się nowe perspektywy, których w świetle wcześniejszego spojrzenia na człowieka nie potrafiono w całej pełni odczytać.

Otóż, kiedy papież Pius XII mówi o naturalnej celowości poszczególnych organów, to punktem odniesienia tej funkcjonalności, a więc wyznacznikiem owej celowości, jest ludzki organizm jako taki, to znaczy rozumiany w swej całości. Pius XII stwierdza faktycznie w jednym ze swoich przemówień: „organizm fizyczny istot żywych, roślin, zwierząt lub człowieka, stanowi, jako całość, jedność istniejącą w sobie; każdy z organów, na przykład ręka, noga, serce, oko, stanowi część integralną przeznaczoną w całym swoim bycie do uczestnictwa w organizmie jako całości. Poza organizmem nie posiada ona (ta część), ze swojej własnej natury, żadnego sensu, żadnej celowości; jest całkowicie wchłonięta przez celowość organizmu, do którego jako część przynależy”<sup>21</sup>. Stąd wynikają wnioski, o których Pius XII mówi dalej w cytowanym przemówieniu: „Co wynika stąd dla organizmu fizycznego? Posiadacz i użytkownik takiego organizmu, którego charakteryzuje jedność bytowa, może dysponować bezpośrednio i wprost członkami i organami, swoimi częściami integralnymi, w kręgu ich celowości naturalnej; w ten sam sposób może w nie ingero-

<sup>20</sup> Por. J. W r ó b e l. *Czy Kościół jest przeciwny eksperymentom w medycynie?* W: *Problemy współczesnego Kościoła* s. 445-452.

<sup>21</sup> P i u s XII. *La sperimentazione medica sull'uomo*. Przemówienie do uczestników pierwszego Kongresu Histopatologii Systemu Nerwowego (14.09.1952). W: *Biologia, medicina ed etica* s. 292.

wać, często i w tej mierze, jakiej domaga się dobro całości, paraliżując, niszcząc, okaleczając, usuwając poszczególne organy”<sup>22</sup>.

W powyższych słowach Piusa XII daje się zauważyć decydujące założenie antropologiczne, a mianowicie, wiąże on celowość poszczególnych organów czy tkanek z funkcjonalnością ludzkiego organizmu jako całości. Tymczasem, w ujęciu pogłębionym, personalistycznym, celowość poszczególnych organów nie wyczerpuje się w funkcjach samego w sobie organizmu, ale jest związana z istnieniem i posłannictwem osoby, którą części te konstytuują i w stosunku do której pełnią „funkcję służebną” Tak, jak poszczególne części tworzące ludzki organizm nie mają żadnego sensu i celowości poza tym organizmem, do którego przynależą, tak organizm sam w sobie nie ma żadnej wartości i sobie właściwej celowości, wraz z przynależącymi do niego organami, tkankami i komórkami, jeżeli nie stanowi on elementu konstytutywnego osoby, a więc jeżeli nie pozostaje w funkcji osoby jako takiej, a konsekwentnie nie jest związany z celowością jej egzystencji, z wypełnianym przez nią powołaniem w perspektywie uczestnictwa w rzeczywistości stworzonej i w perspektywie zbawienia<sup>23</sup>. Jest to ta celowość, jaka związana jest z osobą jako autonomiczną jednostką, ale również z osobą jako uczestnikiem nadprzyrodzonej i ziemskiej społeczności. Jest to więc jednocześnie ta celowość, która ujawnia swoją pełnię, kiedy człowiek jest rozpatrywany zarówno jako niepodzielne indywiduum realizujące siebie i osiągające swoje osobiste cele zgodnie z Bożym powołaniem, a jednocześnie jako osoba solidarnie włączająca się w całokształt wertykalnych i horyzontalnych relacji. Oznacza to ostatecznie, że człowiek może dla proporcjonalnie ważnych racji na tyle zadysponować sobą, elementami swojej struktury cielesnej, na ile taka ingerencja jest do pogodzenia z właściwą mu – jako osobie – celowością, a więc dopóki nie oznacza arbitralnego zawładnięcia sobą, nie uniemożliwia wypełnienia powierzanej mu przez Boga misji i nie niweczy wyznaczonego mu miejsca w historii społeczności ludzkiej.

---

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Na uwagę zasługują tutaj inspirujące słowa Jana Pawła II zapisane w encyklice *Evangelium vitae*: „Człowiek nie jest absolutnym władcą i samowolnym sędzią rzeczy, a tym bardziej życia, ale jest «sługą planu ustalonego przez Stwórcę. Życie zostaje powierzone człowiekowi jako skarb, którego nie wolno mu roztrwonić, i jako talent do wykorzystania. Człowiek musi się z niego rozliczyć przed swoim Panem (por. Mt 25, 14-30; Łk 19, 12-27)” (nr 52). Por. także F. A n g e l i n i. *La «signorina ministeriale» dell'uomo sulla vita*. „Presenza Pastorale” 65:1995 nr 7 s. 58; por. także cenne sugestie poczynione przez S. Rosika, który analizując rolę zasady całościowości w kręgu działań manipulacyjnych stwierdza: „poszczególne członki podporządkowane są finalności organizmu, ten zaś podporządkowany finalności duchowej całej osoby” (*Techniki manipulacyjne w aspekcie wymagań moralnych*. RTK 25:1978 z. 3 s. 35).

Słuszność powyższych konkluzji zdaje się również afirmować analiza wychodząca od wspomnianych nieco wcześniej przesłanek, w których stwierdzono, iż w godności osobowej człowieka uczestniczy nie tylko jego sfera duchowo-wolitywna, ale w równej mierze organizm w jego całości, a więc jako jedność kompositum anatomiczno-fizjologicznego. Należy jednak zaznaczyć, że jakkolwiek wszystkie elementy składowe ludzkiego organizmu w jednakowej mierze partycypują w godności i powołaniu osoby, to jednak nie wszystkie w jednakowej mierze kształtują jej egzystencję, a tym samym nie wszystkie w jednakowej mierze są konieczne dla jej życia i wypełnienia właściwego jej powołania. Tak więc obok organów, tkanek i komórek warunkujących w sposób absolutnie niezbędny życie człowieka (które w związku z tym nie mogą być naruszone, gdyż są niezastępowalne) istnieją inne, których funkcje może przejąć – przynajmniej w pewnym, wystarczającym stopniu – organ parzysty, inne tkanki czy komórki, lub w ostateczności mogą być wspomagane bez znacznych niedogodności przez nowoczesne metody i techniki medyczne. Miara niezbywalności jakiegoś elementu składowego ludzkiego organizmu dla życia i wypełnienia misji właściwej danej osobie jest też miarą niedysponowalności i wyłączenia go spod władztwa człowieka.

W kontekście powyższych stwierdzeń warto podkreślić, że wybitny znawca etyki medycznej i bioetyki, E. Sgreccia, łączy wprost ewolucję rozumienia nienaruszalności ludzkiego organizmu w omawianych ingerencjach z udoskonalaniem technik medycznych, które są w stanie zapewnić skuteczną opiekę dawcy i ochronić go od immobilizujących następstw okaleczenia<sup>24</sup>.

W związku z powyższym zasada niedysponowalności jest na tyle obowiązująca w swej rozciągłości, na ile w grę nie wchodzi faktycznie akt zadysponowania swoim życiem czy niezbędnymi funkcjami swojego organizmu. Jak daleko więc, ze względu na brak wyłączności danego organu czy tkanki w procesach życiowych organizmu danej osoby, a również ze względu na nowoczesne techniki i środki medyczne towarzyszące tak samej ingerencji, jak i dalszemu życiu osoby po tejże ingerencji, nie wchodzi w grę ryzyko utraty życia lub poważnego ograniczenia sprawności psycho-fizycznej, nie można mówić o naruszeniu tej zasady<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Por. *Bioetica. Manuale per medici e biologi*. Milano 1986 s. 338.

<sup>25</sup> Por. J. W r ó b e l SCJ. *Nova et vetera w piątym przykazaniu Dekalogu*. W: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk OFMCap. Lublin 1995 s. 167; R. S p i a z z i. *Lineamenti di etica della vita*. Bologna 1990 s. 189-191; G. P e r i c o. *Trapianti umani*. W: *Nuovo dizionario di teologia morale*. Red. F. Compagnoni [i in.]. Cinisello Balsamo 1990 s. 1388; także t e n ż e. *Problemi di etica sanitaria*. Milano

Analogiczne stanowisko reprezentuje T. Ślipko, który między innymi pisze: „Uzasadnienia dopuszczalności transplantacji parzystych organów należy [...] szukać na innej płaszczyźnie. Wstępną w tym kierunku orientację stanowi wcześniej ustalona zasada, w myśl której życiu ludzkiemu przysługuje odmienny status moralny aniżeli poszczególnym narządom i uzdolnieniom ludzkiego organizmu. Co do ludzkiego życia wystarczy tylko przypomnieć, że jego moralna wartość utożsamia się z moralną wartością osoby jako substancjalnego podmiotu istnienia i działania. Tej nobilitacji dostępuje życie ludzkie z tego tytułu, że stanowi podstawowy akt egzystencjalny tego podmiotu i dzięki temu uczestniczy w przysługującym mu moralnym przywileju osobowej autonomii i nienaruszalności. Nie można natomiast powiedzieć tego samego o poszczególnych organach i władzach ludzkiego organizmu. Jako człony wyższej całości, którą w tym wypadku jest osoba ludzka, właściwy sobie sens moralny czerpią ze swego przyporządkowania względem tej całości. Mają więc one charakter instrumentalny: są niewątpliwie rzeczywistym dobrem, ale o tyle i na tej podstawie, o ile służą dobru osoby. [...] Punktem odniesienia moralnej wartościowości ludzkich organów i uzdolnień jest osoba ludzka jako taka i dlatego wartościowość ta zachowuje swą ważność w odniesieniu do każdego osobnika, w którym urzeczywistnia się treść osobowego człowieczeństwa. Rozwinięta w tych słowach idea instrumentalnego podporządkowania poszczególnych organów ludzkiego ciała dobru osoby w etycznym sformułowaniu nosi nazwę zasady całościowości. Odpowiednie funkcjonowanie tych narządów jest niewątpliwie niezbędne dla życia osoby. Ponieważ jednak ich autonomiczna budowa warunkuje podzielność spełnianych przez nie zadań, wobec tego pozbawienie człowieka jednej nerki czy płuca nadweręża sprawność organizmu, ale nie godzi wprost w życie człowieka. Jest przeto poważnym złem fizycznym, którego nie można wyrzucić ani sobie, ani komuś innemu bez równoczesnej proporcjonalnej rekompensaty w postaci odpowiedniego równorzędnego lub wyższego dobra”<sup>26</sup>.

Godna odnotowania w polskim kręgu teologicznomoralnym jest również refleksja ks. prof. S. Olejnika, która musi być jednak odczytana w kontekście wyżej przeprowadzonych analiz, jako że Autor ten dochodzi zasadniczo do odmiennych konkluzji<sup>27</sup>. W jednym ze swoich dzieł Autor ten pisze: „Nie kwestionując prawa Boga do życia i ciała człowieka, trudno byłoby odmawiać

---

1992<sup>2</sup> s. 189-190.

<sup>26</sup> Ś l i p k o, jw. s. 212-213.

<sup>27</sup> Fakt ten nie powinien dziwić, jako że w czasie, gdy Autor ten przygotowywał swoją publikację, takie stanowisko reprezentowali znaczący teologowie uwzględniający przesłanki wynikające z nauczania Magisterium Kościoła.

człowiekowi prawa do roztropnego i kierującego się we wszystkim miłością zarządzania tym życiem i ciałem. Uzasadnia to nie tylko możliwość pewnej rozumnej inicjatywy we włodarzeniu dobrem życia, ale także konieczność włączenia tego dobra w hierarchię wartości w ogóle, w dysponowanie zespołem wszystkich dóbr, jakie są darem i jednocześnie zadaniem każdego człowieka. Mając na uwadze hierarchię wartości, trzeba wyraźnie uznać, że dobra cielesne nie są w niej najwyższą klasą. W obronie więc innych, wyższych dóbr godzi się poświęcić nie tylko członki i narządy, ale i życie. [...] Takiego jednak podporządkowania własnych dóbr witalnych życiu i zdrowiu innych ludzi nie da się uzasadnić. Stąd też za nieadekwatny i niedostateczny trzeba uznać argument broniący transplantacji w ten sposób, że co się godzi czynić dla siebie, godzi się także czynić dla innych. Zasada ta jest słuszna, kiedy nie zachodzi fakt wyrządzenia sobie, przez akt pomocy innym, oczywistej i poważnej szkody”<sup>28</sup>.

W kwestii dawstwa organów wypowiada się również *Katechizm Kościoła Katolickiego* z 1992 roku. Pojawiające się w tym kontekście ujęcie problemu poszanowania integralności ludzkiego organizmu wydaje się iść właśnie po linii refleksji zaproponowanych w niniejszym opracowaniu. Zastosowany przez Auto-

---

<sup>28</sup> W *kręgu moralności chrześcijańskiej*. Warszawa 1985 s. 313. Nieco dalej Autor ten pisze ponadto: „Jest rzeczą niewątpliwą, że okaleczenie siebie było w tradycji moralnej myśli katolickiej oceniane jako czynność zła i niegodziwa (por. A. M. H a m e l i n OFM. *Zasada całości (principe de totalité) i swoboda rozporządzania sobą*. „Concilium” (PL) 1-10:1966-67 s. 203-206). [...] Niektórzy moralisci katoliccy szli w tym odrzucaniu samookaleczenia daleko, twierdząc, że jest to czynność z natury zła, a więc niedopuszczalna nigdy i dla żadnej racji. Starali się jednak w związku z tym dokładnie określić, co trzeba rozumieć przez tak surowo oceniany czyn samookaleczenia. Pewne bowiem rodzaje wyrządzania sobie szkody na ciele nie były obejmowane tą kwalifikacją [...] Nie było na ogół wątpliwości co do oceny moralnej leczniczych zabiegów chirurgicznych. Za godziwe i dopuszczalne uznawano okaleczenie siebie konieczne dla własnego organizmu, dla utrzymania życia lub zdrowia. Teoretyczne uzasadnienie moralne tego rodzaju okaleczeń przytoczył w oficjalnym nauczaniu Kościoła (enc. *Casti connubii*) papież Pius XI, formułując tak zwaną zasadę całościowości («principium totalitatis»), do którego odwoływał się nieraz i której rozumienie bardzo pogłębił jego następca Pius XII. Ten ostatni, rozwijając implikacje tej zasady 8.10.1953 r. w przemówieniu do XXVI Kongresu Włoskiego Stowarzyszenia Urologów (AAS 45:1953 s. 673-679) określił bliżej warunki, sformułował kryteria godziwości amputowania członków i okaleczeń anatomicznych i funkcjonalnych, dokonywanych przez lekarzy. Sprowadzają się one [...] do ustalenia czy takie okaleczenie jest rzeczywiście konieczne i czy w jego wyniku istnieje poważna szansa uleczenia. Pojęcie samookaleczenia podpadające pod zdecydowanie ujemną ocenę nie obejmowało w tradycyjnej katolickiej doktrynie moralnej także innych szkód czynionych własnemu ciału, w wypadku kolizji dóbr i obowiązków. Dotyczy to nie tylko sytuacji wojennych. Rozpatrując położenie człowieka niewinnie więzionego, przykutego łańcuchem do ściany więzienia, skłonni byli moralisci przyznać mu prawo do odcięcia sobie ręki, jeśliby czyn ten mógł zapewnić mu wolność” (tamże s. 311-312).

rów Katechizmu skrót myślowy jest zrozumiały, jeżeli się uwzględni, że dokument ten nie jest podręcznikiem bioetyki czy teologii moralnej, a jedynie syntetycznym przedstawieniem doktryny katolickiej: „Przeszczep narządów jest moralnie nie do przyjęcia, jeśli dawca lub osoby uprawnione nie udzieliły na niego wyraźnej zgody. Jest on natomiast zgodny z prawem moralnym i może zasługiwać na uznanie, jeśli zagrożenie i ryzyko fizyczne i psychiczne ponoszone przez dawcę są proporcjonalne do pożądanego dobra u biorcy. Jest rzeczą moralnie niedopuszczalną bezpośrednio powodowanie trwałego kalectwa lub śmierci jednej istoty ludzkiej, nawet gdyby to miało przedłużyć życie innych osób”<sup>29</sup>

\*

Zamykając powyższe refleksje, należy stwierdzić, że właściwe zrozumienie nienaruszalności ludzkiego organizmu domaga się koniecznie rozróżnienia między organizmem jako całością konstytuującą osobę ludzką i uczestniczącą w jej jedności duchowo-cielesnej, a tym samym decydującą o jej życiu oraz spełnieniu właściwego jej powołania, a organizmem biologicznym jako sumą poszczególnych komórek, tkanek, organów wraz z właściwymi im funkcjami organicznymi. Tylko pierwsze rozumienie organizmu stanowi istotny wyznacznik jego nienaruszalności. Decydujące dla człowieka jako jedności duchowo-cielesnej jest bowiem traktowanie jego organizmu jako całości samej w sobie, a więc metafizycznej i funkcjonalnej zarazem, a niekoniecznie organizmu w każdym jednym jego detalu anatomicznym. Nie oznacza to jednak, że człowiek może w sposób arbitralny niszczyć poszczególne członki swojego organizmu czy też poddawać je dowolnym działaniom manipulacyjnym. Działania naruszające ludzki organizm w jego naturalnej konstytucji są dozwolone tylko wtedy, kiedy są podyktowane proporcjonalnie ważnymi racjami, przy czym z punktu widzenia moralnego racje te muszą być pozytywne i korespondujące z godnością osobową człowieka. Każde bowiem naruszenie integralności osłabia bezsprzecznie ludzki organizm lub też zwiększa ryzyko jego niewydolności, a tym samym ogranicza w jakiejś mierze naturalne możliwości człowieka.

---

<sup>29</sup> KKK 2296.



## ORGANS DONORSHIP AND THE DUTY TO RESPECT THE INTEGRITY OF HUMAN BODY

### S u m m a r y

Modern day's ethical, theological and moral reflection do not have any serious reservations about donorship, if it conforms to clearly specified principles, both of ethical and medical nature. Referring to interpersonal solidarity in justifying the donorship of organs, tissues or cells, is today commonly justified in view of anthropological, ethical and theological reflection. It is also officially affirmed by the Magisterium of the Church. Referring, however, in this kind of operations to the principle of solidarity does not give, of itself, an answer to a serious objection. The latter results from the sanctity of human organism and indisposability as a whole and in its particular parts. This reservation, however, is not a more serious problem, if one understands well the sense of respect for the integrity of human organism.

The said sanctity does not allow for human life or health to be taken in possession. It does not allow for an arbitrary manipulation of man's biological structures or treating them as material objects. At the same time, however, the sanctity in question does not deprive man of the right to interfere in those structures when it is demanded by the care for health, neither does it negate man's participation in a prudent administration of life and health in accordance with God's intention. An express indication of that indication being man's calling to perfection and his fulfillment of his personal mission within the earthly reality (as an active participant of the work of creation) and in human fellowship. Love and gift of oneself made for others is the noblest expression of that mission, its pattern being the Person of Jesus Christ in His earthly mission, especially in His death on the cross.

There is yet one more question to answer: was Pius XII wrong when he firmly excluded non-therapeutic infringement upon the integrity of human organism, and John Paul II changed the teaching of the Church in the question under consideration? Not in the least! It was already Pius XI who formulated, and Pius XII would repeat, the principle that man may, for important reasons, dispose of his own body, his organs, but only within their natural finality. That principle is invariably topical. What is changed in both cases – in the teachings of Pius XII and John Paul II – is the anthropological viewpoint. While Pius XII limits himself to the finality of organism, John Paul II speaks about the finality of organism as a constitutive element of the human person. As particular parts which make up human organism have no sense or finality beyond this organism, to which they belong, in the same manner organism in itself has no sense, value or its proper finality, along with its organs, tissues and cells, if it does not remain within the function of the person as such. Consequently, if it is not linked with the finality of his or her existence, with his or her fulfillment of vocation in the perspective of participation in the created reality and in the perspective of salvation. Ultimately, this means that man, in proportion to some important reasons, may dispose of himself, of the elements of his corporeal structure in as much as such integrity is included within his proper, as a person, finality. Thus it does not mean an arbitrary possession of oneself. It does not make him unable to fulfil the mission given to him by God, and does not destroy his place in the history of mankind.