Udar Mózgu
2006, tom 8, nr 2, 49–58
Copyright © 2006 Via Medica
ISSN 1505–6740

Śmierć człowieka w ujęciu teologicznym a ewoluujące pojęcie śmierci biologicznej

Death of a man in theological approach and an evolving issue of a biological death

Mirosław Mróz*
Zakład Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu

Streszczenie

Kiedy dzisiaj wyznacza się kryterium śmierci na podstawie obumarcia mózgu (a w związku z tym rozpoczynającej się utraty zdolności utrzymania czynności ustrojów integrujących i koordynujących), to mówi się także o tym, że osoba przestaje niejako istnieć jako całość, gdyż załamała się wewnętrzna spójność i jedność znamionująca nieodzownie jedność osoby ludzkiej. Owa jedność cielesna przestaje być faktem właśnie na skutek obumarcia mózgu, który jest pewnym świadectwem zewnętrznym, że nie mamy już do czynienia z kształtującą ciało duszą ludzką. Proces dezintegracji cielesnej uniemożliwia duszy ludzkiej wypełnienie jej funkcji konstytuowania i urzeczywistniania bytu ludzkiego, dlatego śmierć mózgu może stanowić kryterium śmierci człowieka jako takiego; oddzielenia duszy i ciała. Oczywiście, nie należy żadną miarą wnosić z tego, że mózg jest siedliskiem duszy. Mamy tutaj do czynienia z zupełnie odmiennymi płaszczyznami rozumowania i dowodzenia. Teologia wykracza poza dane empiryczne i odwołuje się do wyjaśnień innej natury, dotyczących istoty życia i istoty człowieczeństwa. Badania medyczne wnoszą jednak i potwierdzają zewnętrznie to, co jest faktem wynikającym z rozważań metafizyczno-teoretycznych. Na poziomie teologii określenie momentu śmierci jest wyjaśniane przez medycynę w zupełnie inny sposób, niemniej jednak oba opisy wydają się dzisiaj kompatybilne.
Słowa kluczowe: śmierć, śmierć mózgowa, teologia śmierci, jedność osoby, oddzielenie duszy i ciała

Abstract

When nowadays death is delimited by brain death, which is connected with the loss of a capability to sustain integrating and coordinating organic functions, it is said that a person ceases to exist as a whole in the result of the breakage of an inner cohesion and unity signalising the unity of a human being. Its corporal unity stops being a fact resulting from the necrosis of a brain, which is an external proof to some extent that we do not deal with a human soul moulding a body. The process of corporal disintegration is such a process that prevents the human essential, a human soul, fulfilling its functions of constititing and realising of a human being. Hence, brain death can become a criterion of a death of a human being as such, a separation of a body from a soul. It is crucial though that a brain would not be considered as an abode of a soul. We need to deal with separate levels of understanding and proving. Theology surpasses empirical data and appeals to the explanations of a different nature, touching upon the essence of life and the essence of humanity. Medical research though introduces and proves externally what is the fact resulting from metaphysical-theoretical contemplations. On the level of theology a delimitation of a moment of death is explained by medicine in a totally different manner, however, both descriptions seem to be compatible.
Key words: death, brain death, theology of death, unity of a person, separating a soul and body

Śmierć — koniec wszystkiego, a jednak początek nowego

Śmierć jest bardziej niszcząca niż się powszechnie sądzi; nie oszczędza w człowieku niczego, dotyka całego człowieka. Dotyka zarówno jego ciała, jak i duszy. To, czego śmierć nie może dosięgnąć, dotyczy tylko relacji i spojrzenia Boga na człowieka, które jest decydujące i charakteryzuje jego konkretne życie. To, że człowiek nie znika przed obliczem Boga, zawdzięczamy mocy Jego miłości, ponieważ tylko Bóg może w każdym momencie wskrzesić go z martwych ponownie do nowości życia, w ramach nowego stworzenia, które odnosi się do całego świata.

Te prawdy teologiczne św. Tomasz z Akwinu formułuje następująco: „żadna istota stworzona nie może być nazwana absolutnie przemijającą" [1], czy też „wszystkie dzieła Boże trwają na wieczność" [2]. Do tych prawd teologicznych dochodzi także sam rozum ludzki, teologia bowiem nie jest sprzeczna z ludzkim rozumem, i odwrotnie —

Adres do korespondencji:
Ks. prof. Mirosław Mróz
Zakład Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej
Wydział Teologiczny UMK w Toruniu
pl. Frelichowskiego 1, 87–100 Toruń
tel.: 056 658 46 30, kom.: 0 667 57 17 17
Praca wpłynęła do Redakcji: 16 października 2006 r.
Zaakceptowano do druku: 16 stycznia 2007 r.

*Ks. Mirosław Mróz, dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, dr filozofii, prof. UMK, kierownik Zakładu Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu

prawdy nieuprzedzonego rozumu nie są sprzeczne z wiarą — *credo ut intellegam*, ale i na odwrót *intellego ut credam*. Arthur Schopenhauer (gdańszczanin z urodzenia), filozof pesymista, mocą swojego intelektu sformułował pogląd, który jednak nie jest sprzeczny z tradycyjną doktryną chrześcijańską o nieprzemijalności: *in nihilum nihil potest reverti* [3]; „Mimo tysięcy lat śmierci i rozkładu, nie zginęło jeszcze nic, żaden atom materii, a tym bardziej nic z wewnętrznej istoty, przejawiającej się jako natura. Możemy przeto w każdej chwili wykrzyknąć radośnie: mimo czasu, śmierci i rozkładu, jesteśmy jeszcze wszyscy razem" [4]. Nie jest się w stanie po prostu nie być. To zdanie mogłoby przynależeć do sformułowań i tej przestrzeni teologicznej, która przez św. Akwinata jest nazywana *revelabile*, a która jest niczym innym, jak tak zwaną teologią naturalną. Święty Tomasz z Akwinu swoje własne rozważania formułuje najczęściej na podstawie objawienia i wiary, gdyż wtedy człowiek wie, że istnieje Bóg Stwórca, gdzie świat, a także człowiek, wraz z ciałem i duszą, rozumiany jest jako *creatura*, to znaczy, że istnieje jako taki wprost z powołującej go do życia woli Stwórcy, czyli otrzymał swój byt ze stwarzającego praźródła. Stąd „istoty stworzone mogłyby wrócić do nicości tak, jak z nicości się wywodzą, pod warunkiem [jednak], że podobałoby się to Bogu" [5], jednakże Bóg „stworzył wszystko po to, aby było" (Mdr 1, 14), nie zaś po to, aby obracało się z powrotem w nicość. Dlatego człowiek trwa po śmierci, a to znaczy także, że jedyną, ostateczną poręką stabilności bytu jest niezmienna wola Stwórcy, mocą której wszystko, co rzeczywiście istnieje, a jest także samo w sobie „dobre", zostało potwierdzone i jest potwierdzane i kochane przez Stwórcę.

To tradycyjna myśl chrześcijańska, która łączy początek życia człowieka z jego końcem. „Kto pojmuje siebie samego w ten sposób, że nie jest niczym mniej ani niczym więcej, jak tylko tym, czym jest naprawdę, czyli stworzeniem Boga — *creatura* — ten nie może być rozczarowany z tej racji, że nie jest «jako Bóg»" [6]. Wieczność może być człowiekowi jedynie podarowana. Wkraczamy już tutaj w wielką przestrzeń teologii — tego, co jest *revelatum*, a więc tego, co człowiek poznaje przez objawienie i przyjmuje drogą *assensio voluntatis*, a więc przez wiarę.

Teologia jest nauką o Bogu i spoglądaniem niejako od strony Boga, na przykład na to, jak Bóg widzi człowieka, a także na to, jak Bóg widzi śmierć i co o niej powiedział. To jest specyficzne dla tej nauki. Jego mowy zaś szuka się oczywiście w Biblii, ale także w przestrzeni ludzkiej prawdy wypracowanej przez *ratio*, która wyszła przecież także z ręki Bożej, a jeżeli poznaje się rzeczywistość taką, jaka ona jest, uczestniczy się w zrozumieniu słów samego Boga.

Ustalenie tego, czym jest śmierć, jest rzeczą niezmiernie trudną i mam tu na myśli nawet nie tyle samą rzeczywistość przekonań religijnych czy światopoglądowych i różne określenia przyjmowane dla tego faktu, w którym człowiek dobiega kresu swoich dni, końca ziemskiego życia, ale także brak precyzyjnych ustaleń medycznych kryteriów śmierci, które są ciągle jeszcze dyskutowane. Zgodnie z aktualnym stanem wiedzy, śmierć zdaje się polegać nie na natychmiastowym ustaniu wszystkich funkcji organizmu, ale raczej na progresywnej serii definitywnego ustawania różnych funkcji życiowych [7].

Jednakże śmierć należy do niezaprzeczalnych faktów, chociaż byli i są pewnie tacy, którzy twierdzą, że śmierć jest jedynie czymś pozornym. W rzeczywistości możemy powiedzieć tylko tyle, że naszą wiedzę w tym zakresie czerpiemy jedynie z wydarzenia śmierci kogoś drugiego; śmierć jest jeszcze dla nas zawsze sprawą innych, nie naszą. Określenie śmierci w formule teologii chrześcijańskiej najczęściej jest ujęte jako oddzielenie duszy od ciała, niemniej jednak definicja ta jest obca naukom empirycznym. W tych bowiem wymiarach fakt owego oddzielenia jest niepoznawalny.

Mając zaś na uwadze różne prawidła w procesie samego obumierania, praktycznie do chwili obecnej posługujemy się klasycznym określaniem momentu i granicy śmierci, ustalając zanik krążenia krwi i oddechu. Zgodnie z tym, bezpośrednio dostrzegalną oznaką zanikania życia człowieka jest fakt, że serce zaprzestało swojej naturalnej pracy, po prostu nie bije, a człowiek nie oddycha. Jednak często są to oznaki zawodne, ale ich pojawienie oznacza, że człowiek rzeczywiście znalazł się niejako na progu życia i śmierci, że przekracza pewną granicę, która jest nam dokładnie nieznana. Zaprzestanie pracy serca i płuc to tylko niejako początek szybkiego — dzisiaj medycyna wie lepiej niż wczoraj — ale rozciągniętego w czasie procesu umierania, gdzie śmierć biologiczna (*mors biologica*), zwana też śmiercią definitywną, jest postępującą degradacją i obumieraniem komórek, tkanek i organów całego ciała. Wejście zaś w ten stan charakteryzuje się obserwowalnymi plamami, stężeniem pośmiertnym, bladością, wysuszeniem powłok, oziębłością zwłok [8].

Śmierć przychodzi więc do człowieka stopniowo w procesie odchodzenia i umierania, powoli bowiem zanikają poszczególne funkcje życiowe. Wykluczając przypadki śmierci nagłych, umiera-

nie człowieka rozpoczyna się agonią (*vita reducta*, *vita minima*), a jej pojawienie się znaczone jest najczęściej osłabieniem pracy płuc i serca.

Strategie i postawy kultury codziennej w obliczu śmierci

Zjawisko śmierci i umierania umożliwiło człowiekowi wypracowanie na przestrzeni dziejów niezliczonego bogactwa strategii i praktyk postępowania najpierw z ludzką chorobą, a więc ciałem chorym, a potem już z ciałem martwym.

W kulturze codziennej społeczeństw w odniesieniu do śmierci spostrzegamy znamienne sprzeczności. Z jednej strony, traktuje się śmierć jako tabu, coś wstydliwego, z drugiej strony, czyni się ze śmierci widowisko, także w przestrzeni zachowań, które moglibyśmy nazwać zachowaniem religijnym. Z reguły społeczeństwo, które można byłoby nazwać „mieszczańskim", stara się ukryć śmierć. Próbuje się nawet zastosować odpowiednie słownictwo, nie wspominając dla zasady samego słowa „śmierć". Tendencja ta jest tak silna, że nawet na przykład *Katechizm holenderski* stosuje takie określenia, jak „stan przejściowy", „stan tymczasowy", a — jako że istnieje w wieczności tylko „dzisiaj" — życie po śmierci zostaje ukazane jako coś w rodzaju wskrzeszenia nowego ciała [9].

Możliwa jest także inna postawa, w której śmierć staje się spektaklem dostarczającym silnych wrażeń, jako antidotum na ogólne znudzenie codziennością. Czasami chodzi wręcz o odebranie śmierci jej charakteru metafizycznego i pytań, które ona stawia.

Punktem wyjścia jest jednak zawsze w pierwszej kolejności biologiczna strona śmierci. Forma jej percepcji, figury wyobrażeniowe oraz powiązane z nią postaci praktyk, także religijnych obrzędów, historycznie były bardzo różne.

Istnieją liczne strategie, różne doświadczenia, które dostarczają ludzkiej świadomości stosowną interpretację faktu śmierci i umierania [10]. Wszystkie one opierają się jednak na klasycznym kryterium oceny samego momentu śmierci, a polegającego na zewnętrznej, zmysłowej obserwacji i ustaleniu, że przestało bić serce, czy też że mamy do czynienia z bladością ciała.

Strategia tradycyjna to strategia rodzinna. To bowiem najczęściej w rodzinie, i to wielopokoleniowej, śmierć wpływała na całą dynamikę życia domowego. Śmierć i umieranie były częścią życia rodzinnego, a towarzyszące im rytuały religijne, zwyczaje i obrzędy podpowiadały, jaki jest ich sens i były pomocne w przezwyciężeniu bólu rozstania z osobą zmarłą. Taki sposób pamięta także dawna tradycja chrześcijańska, ubogacona często rytuałami publicznymi, które wraz z pobożnymi napomnieniami czynionymi przy tej okazji, nierzadko połączonymi też ze społeczną satyrą, wskazywały na demokratyczny charakter śmierci, która dosięga królów i podwładnych, bogatych i żebraków.

W późnym, ale już raczej poklasycznym średniowieczu — zwłaszcza w XIV i XV wieku, w myśl prądów umysłowych nominalizmu i kształtującego się myślenia dualistycznego — pogłębiła się tendencja oddzielania spraw duszy i ciała oraz powstała strategia oparta wybitnie na zmyśle wzroku i dotyku, w której doznawać zmysłowo obecności śmierci oznaczało widzieć martwe ciało albo już nawet wręcz rozkładające się. U jego podstaw leżały przeżywane wówczas liczne epidemie i przejścia tak zwanej czarnej śmierci, co budziło przerażenie i lęk, potwierdzając naocznie przekonanie o „obracaniu się w proch" ludzkiego ciała. Wyobrażeniu śmierci towarzyszyła więc apoteoza lęku przed rozpadem ciała i dlatego ciało bywało też obarczane winą za makabryczny kres życia. „Ciało jest nikczemne, cuchnące, zwiędłe, a jego rozkosze są trucizną, która psuje ludzką naturę. Śmierć wyzwala duszę człowieka z upokorzenia, jakim jest ciało, a jego rozkład pośmiertny jest zmysłowym świadectwem tego upokorzenia" [11].

Inna strategia, ukształtowana w dziejach pod wpływem praktyki sądowniczej i medycznej, pojawiła się w XVI i XVII wieku. To strategia podkreślająca już pewne aspekty anatomiczne. Wiek XVII to stulecie lekcji anatomii, podczas których w fakt doświadczania śmierci jako martwego ciała włączano nie tylko zmysł wzroku i dotyku, ale ponadto wiedzę i umiejętności medyka. Mamy w tym czasie do czynienia z publicznymi pokazami anatomicznymi, z budowaniem teatrów anatomicznych, a publiczna sekcja zwłok była także swoistą rozrywką. Pokaz anatomiczny był wpisany w perspektywę bólu i przemocy nad ciałem z prostego powodu: dokonywany był z reguły na złoczyńcach i skazańcach, na których wykonano wyrok śmierci, a „penetrowanie" ich ciał traktowano jako swoistą karę wymierzaną skazańcowi. Po zbrodniarzu pozostawał jednak w pamięci widzów nie tylko ten znak kary, ale też możliwość medycznego panowania nad ludzkim ciałem. Ciało, nawet po śmierci, powinno być niejako posłuszne medykowi.

Kolejna strategia, związana z umieraniem i odczytywania momentu śmierci, to strategia olfaktyczna. Jest to inna forma starego kryterium poznawania i percepcji faktu śmierci, popularna także w kulturze codziennej, zwłaszcza w XVII wieku. W tym przypadku uwaga została skupiona na oddechu i zapachu umierającego, gdyż to wonie

nosiły w sobie ważną informację o stanie życia i śmierci człowieka. Najpierw wraz z chorobą człowiek traci tak zwany zapach zdrowia, potem stopniowo zostaje rozpoznany zapach śmierci. Choroba, szczególnie śmiertelna, bywała rozpoznawana po woni, jaką roztaczał właściwy jej proces. To ciągle jeszcze czas braku dbałości o higienę, która usuwałaby indywidualną woń ciała. Woń śmierci jest tak bezpośrednia i przemożna, że z kolei zrodzi z czasem praktykę czystości i izolacji, tłumienia, rozpraszania i uprzedzania jej obecności, przede wszystkim w gestach i rytuałach oczyszczania ciała. Ingerencja w ciało stanie się w ten sposób już nie tylko podstawą terapii lekarskiej, lecz nadto uzyska społeczną akceptację pewnego „oszukiwania" śmierci poprzez usuwanie tej dotychczas odczuwanej „woni śmierci". W tym obszarze doznań zaznaczy się też ucieczka od stosowania kryterium olfaktycznego do określania tego, co chore i zdrowe, a także tego, co żywe i martwe.

Współczesną zaś strategię można byłoby nazwać strategią anestetyczną, związaną z intymnością faktów i z tym, co wokół śmierci się dzieje. „Kulturowa presja na ciało w XIX i XX wieku promuje nową strategię dbałości o ciało, charakteryzującą się przede wszystkim wyznacznikiem higieniczno-medycznych i ekonomicznych norm aktywności życiowej człowieka" [12]. Zmysłowość ciała umierającego spychana jest poza obręb publicznego doznania w sferę prywatności oraz w przestrzeń terapii medycznej. Coraz częściej chory umiera bez otoczenia rodziny, a najbliższą osobą staje się lekarz. Lekarz może uczynić śmierć bezbolesną, a jako „ekspert" od ratowania przed śmiercią zdaje się też potrafić dawać nadzieję na dalsze życie. Sama śmierć zostaje niejako całkowicie „oswojona", ponieważ praktyka izolacji i separacji od dramatu nieczystej śmierci w higienicznie czystym szpitalu uzyskuje swoje spełnienie. Zmysły człowieka XX wieku nie mogą już znieść zapachów i widoków, które jeszcze w XIX wieku były związane ze śmiercią. Jej objawy przyjęły charakter niestosowności, także te obrazujące samą śmierć, przechodząc od aseptycznego świata higieny do technologicznego jej określania [13].

Oznacza to, że z wyobrażenia śmierci wyrugowano już prawie jakości zmysłowe, dzięki którym uzyskiwała ona swoistą moc przedstawiającą. Śmierć znikła jako forma oczywistego przedstawienia. Zapewne fakty te, odnoszące się do kultury codziennej, przyspieszyły również przyjęcie nowego określania biologicznej śmierci upowszechnionej w latach 60. XX wieku, już nie mocą li tylko zmysłowej obserwacji ciała zmarłego, czyli na podstawie oziębienia ciała na skutek zaniku krążenia krwi i ustania oddychania, ale również na podstawie badań elektroencefalograficznych (EEG) i innych stwierdzających fakt śmierci mózgowej. Wchodzimy też już w całkowicie inną i nową fazę strategii 'nowoczesnej', a pewnie już też 'ponowoczesnej' ustalania obecności śmierci, gdzie współczesne wymaganie w stosunku do medycyny staje się drastycznie czasem próby: człowiek żąda od niej coraz silniej projektu przedłużającego życie, często wręcz aż po żądania obdarzeniem nieśmiertelnością. Bezpośrednio może to unaocznić fakt zamrażania nieuleczalnie chorych na ich własne życzenie, aż do ewentualnego momentu odkrycia skutecznej terapii. Mamy do czynienia już nie tylko ze zwykłą medykalizacją doświadczenia śmierci, ale wręcz z kalkulacją projektów przedłużania życia i sposobów usuwania samej śmierci.

Śmierć mózgu jako współczesne kryterium śmierci

Zacznę od stwierdzenia, że o samym momencie śmierci biologicznej medycyna wie najwięcej. Teolog nie jest kompetentny w tej sprawie. Już Pius XII przyznał kompetencje w kwestii opracowania i opisu kryteriów śmierci nie filozofom czy teologom, ale specjalistom nauk medycznych. W przemówieniu do członków międzynarodowego Instytutu G. Mendla stwierdził: „Należy do kompetencji lekarza, a w sposób partykularny — anestezjologa, podanie jasnej i precyzyjnej definicji «śmierci» oraz «momentu śmierci» pacjenta" [14].

Dzisiejszy przełom w ustalaniu nowego kryterium śmierci przyniósł raport powołanej w 1968 roku Nadzwyczajnej Komisji Harwardzkiej Szkoły Medycznej do Zbadania Definicji Śmierci Mózgowej.

W raporcie opisano stałą, nieodwracalną śpiączkę, w której nie występuje rozpoznawalne działanie ośrodkowego układu nerwowego, oraz sformułowano nowe kryterium śmierci jako nieodwracalne, trwałe ustanie czynności całego mózgu, stwierdzane za pomocą kompleksowych badań. Swym stanowiskiem Komisja Harwardzka, w porozumieniu z Amerykańskim Stowarzyszeniem Lekarzy oraz Amerykańskim Stowarzyszeniem Adwokackim, utorowała drogę do prawnego uregulowania kwestii kryterium śmierci. W tym celu w 1980 roku powołano w Stanach Zjednoczonych Prezydencką Komisję ds. Studiów Problemów Etycznych w Medycynie oraz Badań Biomedycznych i Behawioralnych, która w Akcie Jednolitego Ustalania Śmierci (UDDA, *Uniform Determination of Death Act*) zaleciła stosowanie kryterium śmierci mózgu wszystkim stanom w Ameryce. Akt ten porządkował sposoby stwierdzania śmierci mózgu,

gdyż do roku 1978 opublikowano ponad 30 różnych zestawów wskaźników śmierci mózgowej. „Najistotniejszym postanowieniem [tego aktu] było uznanie, że po utracie przez pień mózgu zdolności pełnienia funkcji integracyjnych poszczególne systemy żywych organów nie tworzą już żyjącego organizmu jako całości. W istocie była to modyfikacja definicji śmierci, utożsamiająca bezpośrednio życie pnia mózgu z życiem całego mózgu, a pośrednio życie pnia mózgu z życiem organizmu jako całości" [15, 16].

To właśnie na mózg wskazano jako na centralną instancję integrującą i kierującą organizmem jako całością, a zaprezentowane kryterium śmierci mózgowej przyjęto z niewielkimi modyfikacjami w ogromnej większości prawodawstw światowych. Także w Karcie Pracowników Służby Zdrowia, opublikowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, napisano: „Aby osoba była uważana za zmarłą, jest wystarczające stwierdzenie śmierci mózgowej [...], która polega na «nieodwracalnym ustaniu wszystkich funkcji mózgu»" [17].

Mamy tutaj do czynienia z zastąpieniem dotychczasowego kryterium śmierci krążeniowo-oddechowego, którym posługiwać się mogło wielu, kryterium, którym mogą się posługiwać wyłącznie nieliczni. Oczywiście, niebagatelne znaczenie, z punktu widzenia medycznego i prawnego, ma fakt, że testy dotyczące stwierdzania śmierci mózgowej nie są takie same w różnych krajach. Sytuacja ta ujawnia, że nawet kryterium śmierci mózgowej jest usankcjonowane pewną konwencją, odnoszącą się do wiedzy o momencie śmierci biologicznej. Wzrasta jednak zgoda co do tego, że za zmarłego należy uznać człowieka, u którego stwierdzono całkowity i nieodwracalny brak aktywności mózgu. Obecnie toczy się debata dotycząca neokortykalnego kryterium śmierci, utożsamianej ze stwierdzeniem nieodwracalnego uszkodzenia kory mózgowej. Nie bagatelizując wskazanych trudności, mogę jedynie stwierdzić, że w kwestii stosowania kryterium śmierci mózgowej teolog posługuje się wypowiedzią Piusa XII z 24 grudnia 1957 roku, w której papież, odnosząc się do rozwijającej się wówczas techniki reanimacyjnej, wskazał, że Kościół nie ma żadnej szczególnej kompetencji w ustaleniu momentu śmierci oraz że jest to zadanie biologii i medycyny [18].

Z jednej strony, Papieska Rada „*Cor unum*" mówi bardzo jasno: „Dzisiaj jednak trzeba być roztropnym, ponieważ istnieje wiele niepewności, co do «medycznej definicji śmierci»" [19]. Z drugiej jednak strony, Papieska Akademia Nauk stwierdza wyraźnie: „Osobę uznaje się za zmarłą, gdy dozna-

ła nieodwracalnej utraty wszelkiej zdolności utrzymania czynności ustrojów integrujących i koordynujących — tak fizycznych, jak i umysłowych" [20].

Z oficjalnych wypowiedzi Kościoła znane jest wskazanie Jana Pawła II, który do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologów powiedział: „W odniesieniu do stosowanych dzisiaj wskaźników, które pozwalają stwierdzić, że nastąpiła śmierć — czy to związanych ze zjawiskami mózgowymi, czy też bardziej tradycyjnie — z czynnikami krążeniowo-oddechowymi — Kościół nie formułuje opinii technicznych. Ogranicza się do ewangelicznej powinności zestawienia informacji z chrześcijańską wizją jedności osoby, wskazując na zbieżności oraz na ewentualne sprzeczności, mogące zagrażać szacunkowi należnemu ludzkiej godności. W tym miejscu można orzec, że przyjęte w ostatnim okresie kryterium, na podstawie którego stwierdza się śmierć, a mianowicie całkowite i nieodwracalne ustanie wszelkiej aktywności mózgowej, jeśli jest rygorystycznie stosowane, nie wydaje się pozostawać w sprzeczności z istotowymi założeniami rzetelnej antropologii" [21].

Widać tutaj wyraźnie, że należy w szerszej perspektywie odróżnić płaszczyznę medyczną, której zadaniem jest dostarczenie kryterium śmierci, od płaszczyzny racjonalnie szerszej, związanej z dogłębnym zrozumieniem faktu śmierci, aż po założenia antropologiczne wskazujące na sam moment śmierci. Tę przestrzeń może badać teolog. Na ostatnim bowiem poziomie ludzkich spekulacji śmierć wykracza poza ramy danych empirycznych i wkracza w obszar wyjaśnień dotyczących życia i istoty człowieka. Śmierć jako zjawisko może być odmiennie opisywana, raz z perspektywy praktycznej, koniecznej z punktu widzenia medycyny, innym razem z punktu widzenia dyskursu abstrakcyjnego, w którym przyjęta przez teologię antropologia wyznacza także ramy dla działań i ocen, które nie naruszają godności ludzkiej. To samo więc zjawisko, tutaj śmierć człowieka, może być inaczej opisane, w kontekście różnych dyscyplin naukowych.

Śmierć jako dezintegracja struktury cielesnej osoby

Rzeczą ważną jest zauważenie faktu, że w śmierci biologicznej, charakteryzującej się nieodwracalnym ustaniem czynności mózgu, mamy do czynienia z tym, co jest nazywane „załamaniem się integralnie dotychczas funkcjonujących systemów organicznych", a które dotychczas funkcjonowały jako całość. W tej sytuacji jednak wcale nie musi dojść do zaprzestania funkcjonowania pracy serca czy

płuc, jakkolwiek ich aktywność może być wymuszana sztucznie, chociaż też nie zawsze. W wymiarach medycznych mamy jednak do czynienia z dezintegracją funkcji biologicznych ludzkiego organizmu.

Specjalna komisja Papieskiej Akademii Nauk obradująca w dniach 10, 19 i 21 października 1985 roku zaakceptowała powyższe kryterium śmierci człowieka, mające istotne znaczenie w przypadku pobierania organów do zabiegów transplantacyjnych. W orzeczeniu tej komisji podkreśla się: „Osobę uważa się za zmarłą, kiedy utraciła w sposób nieodwracalny wszelką zdolność integrowania i koordynowania funkcji fizycznych i umysłowych ciała" [22]. Komisja ta stwierdza ponadto, że śmierć następuje, kiedy w sposób definitywny zanikły funkcje spontaniczne serca i respiracji lub kiedy stwierdzono nieodwracalny zanik jakiejkolwiek aktywności mózgowej [22]. Nie odrzuca się tradycyjnej metody stwierdzenia śmierci, niemniej jednak dopuszcza się także orzeczenie ze względu na śmierć mózgu. Powyższe orzeczenie zostało ponownie potwierdzone przez ekspertów tej samej Akademii obradujących w dniach 1–14 grudnia 1989 roku.

Te dane medyczne są bardzo ważne także dla antropologii personalistycznej, gdyż osoba, która jest jednością duchowo-cielesną, w wymiarze empirycznie poznawalnym właśnie jako istota wewnętrznie zintegrowana, tracąc swoją jedność, to znaczy „tracąc zdolność integrowania i koordynowania funkcji fizycznych i umysłowych ciała", nie jest już owym ludzkim *compositum* posiadającym ów element integrujący, którym jest dusza ludzka.

Jan Paweł II w swoim przemówieniu do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk na temat „określenia momentu śmierci", 14 lutego 1989 roku, powiedział: „Śmierć następuje wtedy, kiedy zasada duchowa, która zapewnia jedność indywiduum, nie może więcej pełnić swoich funkcji na i w organizmie, którego elementy, pozostawione same sobie, ulegają dysocjacji" [23].

Ojciec Święty opowiedział się za tradycyjnym sformułowaniem teologiczno-chrześcijańskim określającym tak zwane *ratio mortis* (pojęcie śmierci), tak je określa Tomasz z Akwinu, jakim jest orzeczenie, że dusza oddzieliła się od ciała. Definicją tą chrześcijanie posługiwali się od pierwszych stuleci i weszła ona również do oficjalnego języka Kościoła. Z punktu widzenia teologii opis ten uznaje się za klasyczny.

Medycyna jako wiedza, umiejętności i w końcu metoda techniczna ze swoimi możliwościami zajmuje się ciałem człowieka. Niemniej jednak w przypadku ingerencji medycznych trzeba się liczyć z faktem, że w każdej takiej interwencji nie ma się do czynienia tylko z ciałem, ale z osobą ludzką, która w świecie stworzeń wyróżnia się konstytucją duchowo-cielesną. Osoba ludzka nie posiada natury wyłącznie biologicznej ze swoimi funkcjami fizjologicznymi, jest bowiem *animal rationale*, a to oznacza, że nie wyczerpuje się w sferze materii, ale że przekracza ten świat — jest *rationale*.

W Księdze Rodzaju czytamy: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą" (Rdz 2, 7). „Tchnienie życia" (*rûah*) sprawiło, że człowiek poznaje istoty zwierzęce, cieleśnie często bardzo podobne, nadaje im nazwy, a równocześnie rozpoznaje, że jest różny (por. Rdz 2, 18–20). I chociaż w tym opisie biblijnym nie ma mowy o „duszy", to jednak łatwo z niego wywnioskować, że życie ma naturę przerastającą zwykły wymiar cielesny (zwierzęcy). Człowiek jest jednością — kimś jednym, a równocześnie w tej jedności zawiera się dwoistość [24]. Ta tradycja odzwierciedla się także w słowach samego Chrystusa: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić" (Mt 10, 28).

Ukazanie człowieka jako osobowej jedności i równocześnie dwoistości duszy i ciała znajduje swoje potwierdzenie na przykład w dokumentach Soboru w Vienne (1312 r.), gdzie dusza jest nazwana „formą" ciała: *forma corporis humani per se et essentialiter* [25]. Te dokładne i precyzyjne refleksje na temat jedności osoby, jak też dwoistości zostały dopełnione głównie pod wpływem św. Tomasza z Akwinu.

Święty Tomasz z Akwinu w swoim przedłożeniu zdecydowanie operuje pojęciami Arystotelesa, ale nie przejmuje jego nauki w sferze interpretacji *psyche* jako *entelechii*. Dusza, będąc formą, nie należy do świata materialnego z jego stawaniem się i umieraniem. Ukazuje szczególny duchowy charakter *psyche*, nierozpływającej się jednak w kosmicznym duchu, jakby chciał tego Arystoteles. Akwinata przedstawia taką wizję człowieka, którą tradycja arystotelesowska i świat tej tradycji uważał za metafizycznie niemożliwą. Joseph Ratzinger [26] powiedział wręcz, że: „dochodzimy tutaj do niesłychanego stwierdzenia. Duch jest w człowieku taką jednością z ciałem, że można go określić jako «formę» w pełnym sensie tego terminu. I na odwrót: forma ludzkiego ciała jest duchem, sprawiającym, że człowiek jest osobą. [...] W ten sposób osiągnięte zostaje to, co filozoficznie wydawało się niepodobieństwem. Zharmonizowane zostają pozornie wręcz sprzeczne konsekwencje nauki o stworzeniu i przekształconej chrystologicznie

wiary w Szeol: dusza należy do ciała jako «forma», ale to, co jest «formą ciała», jest jednak duchem, sprawia, że człowiek staje się i otwiera go na nieśmiertelność". I jeszcze dopowie: „Takie pojęcie duszy jest czymś zupełnie nowym, odmiennym od wszystkich antycznych koncepcji *psyche*. Wynika z wiary i myśli chrześcijańskiej. Przeczyć temu — znaczy ignorować historię. Ponieważ chodzi tu o sprawę zasadniczą, sformułujmy rzecz jeszcze raz, inaczej: pojęcie duszy, którym posługiwała się liturgia i teologia aż do Vaticanum II, ma równie mało wspólnego z myślą antyku jak idea zmartwychwstania. Jest to pojęcie ściśle chrześcijańskie. Wyraża w ramach antropologii chrześcijańską wizję Boga, świata i człowieka. Dlatego słusznie bronił tej definicji duszy Sobór w Vienne, na swojej trzeciej sesji, 6 maja 1312 roku, jako ujęcia adekwatnego treści wiary: «Odrzucamy dalej jako błędną każdą naukę, która niebacznie podaje w wątpliwość, czy substancja duszy rozumnej, tj. intelektualnej, jest prawdziwie i samą przez się formą ciała ludzkiego» [27]". Dla jasności dodam jeszcze, że dusza jest również „duchem": *anima hominis et anima est et spiritus* [28]. Święty Tomasz z Akwinu sam określił: „Forma człowieka nazywa się duszą i duchem. Nazywa się «duszą» ze względu na swe zadanie kierowania ciałem, ożywiając je, żywiąc i rodząc; ale nazywa się też «duchem» z racji swego ukierunkowania na poznanie, mianowicie rozumiejąc, chcąc itd." [29].

Podkreśla on tutaj bardzo mocno fakt, że dusza rozumna człowieka jest formą substancjalną, czyli zasadą kształtującą ludzkie ciało. Stąd „nie można powiedzieć, że dusza przebywa w ciele, że mieszka w ciele, to są wszystko niewłaściwe określenia. Dusza tworzy swoje mieszkanie, tka swoje ciało. Połączenie duszy z ciałem, czyli formy substancjalnej z materią jest właśnie konstytuowaniem, tworzeniem tego konkretnego człowieka. [...] Święty Tomasz zauważa „[...], że połączenie rozumnej duszy, obdarzonej życiem umysłowym, z ciałem jest urzeczywistnieniem natury ludzkiej i wychodzi duszy *ad melius* — na lepsze, a nie *ad peius* — na gorsze" [30]. Jest ona też z tego względu, że właśnie niejako „tka" swoje ciało przystosowana do tego oto ciała; jest to nauka o *commensuratio ad hoc corpus*. Każda dusza jest właśnie *commensurata* — przystosowana do tego oto ciała. A skoro trwa dusza, a prawda ta nie jest prawdą wiary, ale jest *revelabile*, czyli prawdą również filozoficznie dostępną, to musi trwać cały człowiek i to żaden inny, tylko ten oto człowiek, z tym ciałem, do którego dusza została przystosowana. Dusza ludzka trwa po śmierci i domaga się pełnej osobowości. Dla człowieka, który ma w sobie element duchowy, śmierć jest li tylko pewnym wyjściem z porządku czasoprzestrzennego. Stan zaś samej duszy ludzkiej po śmierci jest także w jakimś sensie „okaleczony", niepełny, wyczekujący. Jest oczekiwaniem na pełnię, na zrealizowanie nowego człowieka. To naturalne oczekiwanie na ponowną realizację pełnej osoby ludzkiej prof. Stefan Swieżawski [31] nazywał „oczekiwaniem na zmartwychwstanie", a ściśle jest oczekiwaniem na pełnię istnienia z jakże dużą dozą tęsknoty za ciałem.

Śmierć jako oddzielenie duszy od ciała

Powróćmy jednak do faktu samej śmierci. Gdy chcemy opisać, co się dzieje, kiedy człowiek umiera, możemy powiedzieć coś, co nie jest czymś oryginalnie teologicznym i chrześcijańskim, tym niemniej wyraża coś bezspornie oczywistego: dusza oddziela się od ciała — *animam a corpore separari*. To łacińskie określenie zaczerpnąłem od św. Tomasza z Akwinu, z jego *Compendium Theologiae* [32]. Tekst *Compendium* jest już wybitnie teologiczny, a mówi o śmierci Chrystusa. Oto on:

„W tym, co stanowi o śmierci, śmierć Chrystusa była podobna do naszej, gdyż było to oddzielenie duszy od ciała. Jednakże śmierć Chrystusa różniła się czymś od naszej śmierci. My bowiem umieramy, bo jesteśmy poddani śmierci, koniecznością czy to natury, czy to zadanego nam gwałtu. Chrystus zaś umarł nie z konieczności, ale dlatego że miał moc i wolę umrzeć. «Mam moc oddać życie moje i znowu je odzyskać» (J 10, 18). Powodem tej różnicy jest to, że to, co naturalne, nie podlega naszej woli; złączenie zaś duszy z ciałem jest naturalne, toteż nie zależy od naszej woli, lecz pochodzi z mocy jakiegoś czynnika. Natomiast w Chrystusie, cokolwiek według natury ludzkiej jest naturalne, wszystko podlegało Jego woli, ze względu na moc Boską, której poddana jest cała natura. Zatem było w mocy Chrystusa, że jak długo chciał, dusza Jego pozostawała zjednoczona z ciałem, i natychmiast kiedy chciał, oddzieliłaby się od niego" [33].

Fragment ten mówi wiele nie tylko o tym, że dusza złączona jest z ciałem ludzkim, ale także o wielu ważnych sprawach dla faktu odpowiedzi na pytania: Czy śmierć jest czymś naturalnym? Jaka jest forma naszego umierania? Czym jest śmierć? Teologia bowiem zastanawia się nad tematem śmierci człowieka najczęściej w kontekście śmierci Chrystusa.

Święty Jan w swojej Ewangelii odnotował: „[Jezus] rzekł: «Wykonało się». I skłoniwszy głowę oddał ducha" (J 19, 30). Egzegeza współczesna generalnie przyjmuje, że formuła ta zawiera podwój-

ny sens. Sensem duchowym, ściśle teologicznym, nie będziemy się tutaj zajmowali. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na fakt, że Jan wymyślił zupełnie nową konstrukcję — niespotykaną w starożytności ani w grece *paradídomi tò pneûma*, ani w łacinie *tradere spiritum* — na określenie umierania: „oddać ducha". Mamy tu do¯czynienia z tradycją biblijną, gdzie najpierw słowo hebrajskie *rûah*, potem też słowo greckie *pneûma* i łacińskie *spiritus* oznaczały cztery różne rzeczy: wiatr, dech, powietrze, duch. Człowiek jest jak liść, który trzęsie się pod wpływem najmniejszego wiatru w wiosenny poranek. Tak samo i człowiek staje się podatny na najmniejszy dotyk ducha. Wiatru się nie widzi, doświadczamy jedynie jego efektów. Może to być też obraz zmian, jakich dokonuje w materii organizująca forma, jaką jest dusza, i co się może stać, gdy odchodzi [34]. „Jezus umarł jak każdy człowiek. Dosłownie tekst ten [J 19, 30] oznacza, że Jezus oddaje swego ducha lub duszę, podobnie jak się mówi na ogół o kimś, kto umiera" [35].

W śmierci Jezusa i każdego innego człowieka mamy do czynienia z oddzieleniem ciała od duszy. Pojęcie oddzielenia jest zawsze niezmienne, a to, co orzeka, pozostaje jasne. Przede wszystkim tym określeniem zaznacza się, że umiera człowiek, chociaż istnieje sfera neutralna, niemająca udziału w śmierci.

Posłużę się tutaj wypowiedzią Heinza Angstwurma — członka papieskiej komisji badającej problem kryteriów określających moment śmierci człowieka: „Umarły jest człowiek, który [...] utracił znamiona żyjącej istoty, jaką jest człowiek, a zarazem konieczny i niczym nie zastąpiony fundament całego swojego życia duchowego, całego psychicznego i całego personalnego życia" [36].

Z powyższych analiz wynika, że śmierć jest pozbawieniem człowieka właśnie duszy, odłączeniem jej od ciała. Dusza, która jako akt ciała, budowała je i była przez ciało przeniknięta i odwrotnie. Ciało jako możność wnosiło prawdę o szczegółowości i ujednostkowieniu ludzkiego bytu. Ciało ludzkie było widzialną strukturą o określonych kształtach, barwie, wymiarach, to znaczy stanowiło materię, bez której człowiek nie mógł istnieć jako coś określonego, jako ten oto byt ludzki. Ciało było też jako możność racją mierzalności, przestrzenności, jakościowości człowieka, ale to przez duszę i dzięki duszy należało do człowieka i z racji tego faktu, że dusza była czynnikiem jego struktury, mieliśmy do czynienia z ciałem, a nie li tylko z materią. Ciałem było to, co posiadało duszę, co się realizowało. Nie znaczy to, że nasze oczy, ręce są duszą. Znaczy to, że są one w człowieku czymś aktualnym i nie można określić w człowieku umiejscowienia duszy. Jednakże „dusza jako akt, jako forma ciała, nie może bytować bez materii wnoszącej w nią szczegółowości. Stanowiąc akt, a więc jakieś zrealizowanie, gdy uaktualnia je istnienie, pozbawiona ciała może dalej trwać, istnieć, nie stanowiąc jednak wtedy konkretnego człowieka. Jest tylko duszą, z której wyrwano przenikającą ją możność. Istnieje, lecz w sposób «okaleczony»" [37].

Kiedy określa się kryterium śmierci osoby ludzkiej na podstawie obumierania mózgu (a w związku z tym rozpoczynającą się utratą zdolności utrzymania czynności integrujących i koordynujących), nie oznacza to, że w ten sposób duszę umiejscowiono i zidentyfikowano z nim, pokazując mózg jako siedlisko duszy czy też jako samo źródło życia. Nie wynika z uczynionych tutaj analiz, że mózg jest głównym ośrodkiem życia ludzkiego jako takiego. Chcę jednak powiedzieć, że mózg, będąc centrum koordynującym całość organizmu ludzkiego, stanowiąc centrum integrujące, koordynujące i sterujące funkcjami biologicznymi całego organizmu, obumierając niszczy tym samym istniejące procesy integrujące. Z obumarciem mózgu mamy jednak też znak, że dokonuje się coś szczególnego z całym człowiekiem. Mamy do czynienia z nieodwracalną dezintegracją osoby jako takiej, a więc, co oczywiste i medycznie spostrzegalne, z rozkładem w wymiarze cielesnym, ale również z wkraczającym oddzieleniem w wymiarze duchowym. Wraz z obumarciem mózgu osoba przestaje istnieć jako całość, gdyż załamała się wewnętrzna spójność i jedność znamionująca nieodzownie jedność osoby ludzkiej. Owa jedność cielesna, przestając być faktem, właśnie na skutek obumarcia mózgu jest znakiem, pewnym świadectwem zewnętrznym, że nie mamy już do czynienia z duszą ludzką. Proces dezintegracji cielesnej jest bowiem tym procesem, który uniemożliwia zasadzie duchowej — duszy ludzkiej — wypełnienie jej funkcji konstytuowania/urzeczywistniania bytu ludzkiego. Stąd śmierć mózgu może stanowić kryterium śmierci człowieka jako takiego, oddzielenia ciała i duszy [38]. Ważne jest tutaj to, aby jednak nie pomylić dwóch płaszczyzn rozumowania: naukowo-medycznej (której zadaniem jest dostarczyć kryterium śmierci) i płaszczyzny dociekań natury teologii racjonalnej, związanej z definicją pojęcia śmierci. Na poziomie teologii określanie śmierci wykracza poza dane empiryczne i odwołuje się do wyjaśnień dotyczących istoty życia i istoty człowieczeństwa. To samo zjawisko śmierci opisywane w odmienny sposób, z innej perspektywy. Dyskurs teologiczny zakłada jednak ramy i przestrzeń widzenia praktyki medycznej i nie bagatelizuje ich.

Dla opisania tego dyskursu, nazwanego tutaj punktem widzenia teologii naturalnej, posłużę się

tekstem prof. Mieczysława Gogacza, który jako znawca św. Tomasza z Akwinu, na podstawie jego argumentów dowodzi: „Najogólniej mówiąc, śmierć jest zniszczeniem człowieka. W wyniku tego zniszczenia unicestwia się substancjalna jedność duszy i ciała i unicestwia się właśnie ciało. Stanowiło ono niekonieczną możność uszczegóławiającą duszę, dzięki czemu człowiek był przestrzenno-czasowy, mierzalny i posiadający jakości zmysłowe. Inne byty obdarzone podobną możnością, a więc sumą uniedoskonaleń i braków, oddziaływały na cielesność człowieka w sposób proporcjonalny do swej możności: swoimi brakami spowodowały braki, zniekształcenia właśnie w porządku własności czasowych, przestrzennych i jakościowych, charakteryzujących ciało ludzkie jako materię. W wyniku pojawienia się tych zniekształceń ciało przestaje być proporcjonalną do formy możnością. Zaczyna ginąć. Znaczy to, że forma powoli traci to, co ją uszczegóławiało. Pojawia się w końcu ten moment, że forma już nie ma własności szczegółowych, wnoszonych w nią przez uniedoskonalającą ją materię. Ten moment nazywamy śmiercią. Człowiek już nie istnieje. Istnieje sama jednostkowa dusza i nazywana zwłokami suma takich związków chemicznych, takich bytów przypadłościowo zespolonych, które samodzielnie bytując powodują rozpad zwłok. Zwłoki ludzkie, to już nie jest ciało człowieka, to już nie jest też możność, która wniosła w formę własności uszczegóławiające. To zespół bytów, który zaistniał, gdy dusza pod wpływem czynników zewnętrznych, wpływających na człowieka, przestawała być uszczegółowiona" [39].

Zgodnie z powyższym, śmierć jest zniszczeniem rzeczywistego człowieka. Forma kształtująca ciało od wewnątrz oddzieliła się od niego, pozostawiając zwłoki procesowi rozkładu.

Święty Tomasz z Akwinu, który towarzyszył nam jako przewodnik w zrozumieniu konstrukcji myślowej o oddzieleniu duszy od ciała, czyni swoje rozważania w sposób racjonalny, tym niemniej przyświeca mu zawsze kontekst teologiczny. Teologia dotyka nie tylko w ten sposób duszy, ale także ciała, po prostu całego człowieka. Święty Tomasz tak bardzo dostrzegał całość człowieka, że powiedział: „dusza połączona z ciałem podobniejsza jest do Boga niż dusza od ciała odłączona, bowiem tamta posiada swą naturę w sposób doskonalszy" [40]. Święty Tomasz nigdy nie zapomina chrześcijańskiego mówienia o człowieku i to tak dalece, że w swoich poglądach antropologicznych odkrywa całą teologię cielesności. Także między innymi z tego powodu, ze względu na takie dowartościowanie cielesności w człowieku, został przez wielu teologów niezrozumiany i odrzucony, jako mało duchowy, z teologią zbyt ziemską i cielesną.

Empiryczne badania struktury ludzkiego bytu, czy to medyczne czy psychiczne, wnoszą jednak i potwierdzają ten Tomaszowy fakt, że *anima forma corporis*. Viktor Frankl, znany psychiatra wiedeński, w swojej książce *Homo patiens* tak pisze: „«Już sama praca lekarza jest metafizyką». To, co mam tu na myśli, w żadnym wypadku nie jest metafizyką, którą wnosimy do medycyny czy którą jej podsuwamy, lecz jest to raczej metafizyka, która mieści się *implicite* we wszelkiej medycynie; są to metafizyczne implikacje, które suponowane są zawsze przy każdym postępowaniu medycznym" [41]. Powyższe słowa sugerują pewną dozę zastanowienia i podziwu nad faktem biologicznego i fizycznego „przeglądu" człowieka. On sam jest już przeglądem niejako metafizycznym.

Nie ma w człowieku niczego, co byłoby czysto duchowe, ale nie ma też tego, co byłoby czysto materialne, czysto cielesne, czysto biologiczne. Jest to niesamowite i naprawdę ogarnięte tajemnicą. Niemniej jednak właśnie tutaj wychodzi na światło właściwa trudność tego rozważania, której w żaden sposób człowiek uniknąć nie może — musi stanąć po którejś ze stron. Argumenty materializmu jednak, że w śmierci ludzkiej mamy jedynie do czynienia z naturalnym wyniszczeniem materii, wcale nie sprzeciwiają się faktowi, że mamy tu także do czynienia z jakimś oddzieleniem, jakimś rozsadzeniem istniejącej duchowo-cielesnej jedności, które jest gwałtem i katastrofą, i któremu człowiek nigdy nie przestanie się sprzeciwiać. A mimo to teologia też powie, że śmierć może być zyskiem, gdyż chociaż jest czymś jak najbardziej negatywnym, prowadzi nas jednak nie do nieodwracalnego zerwania, ale do pełni, której z nadzieją się oczekuje.

Piśmiennictwo

1. Św. Tomasz z Akwinu: Komentarz do Sentecji. 1 d. 8, 3, 2.
2. Św. Tomasz z Akwinu: *Quaestiones disputatae de potentia Dei*. q. 5, a. 9, ad 1; podobnie: tamże, q. 5, a. 4, oraz w *Summa Theologiae*. I, q. 104, a. 4.
3. Schopenhauer A.: Sämtliche Werke. T. 2. Stuttgart 1976–1978, 1271.
4. Schopenhauer A.: Sämtliche Werke. T. 2. Stuttgart 1976–1978, 1261.
5. Św. Tomasz z Akwinu: *Quaestiones disputatae de potentia Dei*. q. 5, a. 4 ad 10.
6. Pieper J.: Śmierć i nieśmiertelność. Éditions du dialogue, Paris 1970, 119.
7. Papieska Rada „*Cor unum*": Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających, 27 lipca 1981. Za: A. Muszala (red.). Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2005, 443.
8. Wróbel J.: Człowiek i medycyna. Wydawnictwo „SCJ", Kraków 1999, 90.
9. Ratzinger J.: Eschatologia — śmierć i życie wieczne. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1984, 127.

10. Por. Barański J.: Śmierć i zmysły. Doświadczenie śmiertelnej choroby i śmierci na przestrzeni wieków. W: M. Machinek (red.). Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych, Hosianum, Olsztyn 2003, 137–156.
11. Barański J.: Śmierć i zmysły. Doświadczenie śmiertelnej choroby i śmierci na przestrzeni wieków. W: Machinek M. (red.). Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych. Hosianum, Olsztyn 2003, 140.
12. Barański J.: Śmierć i zmysły. Doświadczenie śmiertelnej choroby i śmierci na przestrzeni wieków. W: Machinek M. (red.). Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych. Hosianum, Olsztyn 2003, 150.
13. Ariès Ph.: Śmierć odwrócona. W: Antropologia śmierci. Myśl francuska. Warszawa 1993, 240.
14. Por. Pontificio Consiglio "*Cor unum*": Alcune questioni etiche relative ai malati gravi e ai morenti (1981). W: Verspieren P. (red.). Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico. Brescia 1990, 494.
15. Biesaga T.: Kontrowersje wokół nowej definicji śmierci. Ginekologia i Położnictwo 2006, 3, 9–14,
16. Nowacka M.: Etyka i transplantacja. PWN, Warszawa 2003, 80.
17. La ricerca scientifica e la riflessione morale devono procedere insieme in spirito di cooperazione. W: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, 12/2. Città del Vaticano 1991, 1523–1529.
18. Por. Acta Apostolicae Sedis 49/1957.
19. Muszala A. (red.). Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2005, 443.
20. Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci, 21 października 1985. Za: Muszala A. (red.). Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2005, 443.
21. Jan Paweł II: Do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologów, 29 sierpnia 2000. Za: Muszala A. (red.). Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2005, 443.
22. Por. Medicina e Morale, 1985, 4 (35), 823–825.
23. Insegnamenti di Giovanni Paolo II. T. 12/2. Città del Vaticano 1991, 1526.
24. Jan Paweł II: Katecheza: człowiek — obraz Boży — istotą duchowo-cielesną (16.04.1986). W: Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela. Città del Vaticano 1987, 263–268.
25. Denz. 481 [902].
26. Ratzinger J.: Eschatologia — śmierć i życie wieczne. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1984, 168.
27. Ratzinger J.: Eschatologia — śmierć i życie wieczne. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1984, 168–169. [Autor postuluje głębsze i bardziej wyraziste posługiwanie się pojęciem duszy także w Kościele].
28. Św. Tomasz z Akwinu: *Summa Theologiae.* I, q. 97, a. 3.
29. Św. Tomasz z Akwinu: Komentarz do Pierwszego Listu do Koryntian. 15, 1c, 7.
30. Swieżawski S.: Święty Tomasz na nowo odczytany. W drodze, Poznań 1995, 136–137.
31. Swieżawski S.: Święty Tomasz na nowo odczytany. W drodze, Poznań 1995, 142.
32. Św. Tomasz z Akwinu: *Compendium Theologiae*. I, 230.
33. Streszczenie teologii. W: Św. Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane. Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, 177 (I, 230).
34. Por. De la Potterie I., SJ: Męka Jezusa Chrystusa według Jana. Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, 152–154 [egzegeza tutaj przedłożona została wykorzysta do potrzeb własnych, zwrócenia uwagi na jedność duszy i ciała, o której autor w swoim komentarzu nie wspomina].
35. Pagé J.-G.: Życie rodzi się tylko ze śmierci. W: Tajemnica Odkupienia. Kolekcja *Communio*, nr 11. Pallottinum, Poznań 1997, 217, przyp. 11.
36. Angstwurm H.: Wann ist ein Mensch wirklich tot? Ärztlicher Todesbegriff und Organtransplantatio als Anfrage an unser Menschenbild. W: Gehirntod und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild, Berlin 1995, 37. Za: Wróbel J., Człowiek i medycyna, Wydawnictwo „SCJ", Kraków 1999, 94.
37. Gogacz M.: Istnieć i poznawać. Pax, Warszawa 1976, 162–163.
38. Por. Wróbel J.: Człowiek i medycyna. Wydawnictwo „SCJ", Kraków 1999, 93–94.
39. Gogacz M.: Istnieć i poznawać. Pax, Warszawa 1976, 199.
40. Św. Tomasz z Akwinu: *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q. 5, a. 10, ad 5: „*Anima corpori unita plus assimilitur Deo quam a corpore separata, quia perfectus habet suam naturam*".
41. Frankl V.E.: *Homo patiens*, Pax, Warszawa 1971, 159.