

DARIUSZ KAZIMIEROWICZ¹

Donacja i transplantacja narządów z prawosławnego punktu widzenia

Organ Donation and Transplantation from the Orthodox Point of View

Słowa kluczowe: donacja, transplantacja, narządy, bioetyka prawosławna
Key words: Donation, Transplantation, Organs, Orthodox Bioethics

Streszczenie:

Zagadnienie donacji i transplantacji narządów jest w obecnych czasach tematem wielu rozważań naukowych i popularnonaukowych, które mają na celu przybliżyć problematykę związaną z zastosowaniem przeszczepiania narządów jako współczesnej metody leczenia. Warto zauważyć, że postęp w naukach biomedycznych bazuje zasadniczo na tym, co może być potwierdzone eksperymentalnie. Nie zawsze jednak nowe technologie biomedyczne są zgodne z podstawami i istotną treścią antropologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza z uwzględnieniem duchowej sfery człowieka. W niniejszym artykule podjęta została refleksja nad donacją i transplantacją narządów w świetle teologii prawosławnej. Po przedstawieniu pojęcia i przedmiotu bioetyki, zostały przeanalizowane istotne problemy prawosławnej refleksji bioetycznej. Punktem wyjścia był namysł nad kategorią „stworzoneości”. Pojmowanie ludzkiego ciała w ujęciu antropologiczno-teologicznym wymaga odwoływania się do zasad etyki chrześcijańskiej, a zwłaszcza: świętości ludzkiego życia, samoofiarowania oraz odpowiedzialności. Pomocne w podjęciu teologicznej refleksji nad donacją i transplantacją narządów były, wyrażone w dokumentach, oficjalne stanowiska Greckiego Kościoła Prawosławnego i Patriarchatu Moskiewskiego.

¹ Mgr Dariusz Kazimierowicz jest uczestnikiem studiów III stopnia na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Abstract:

The issue of organ donation and transplantation is currently the subject of many scientific and popular scientific considerations that aim to bring the issues related to the use of organ transplantation as a modern method of treatment. It is worth noting that progress in biomedical sciences basically relies on what can be confirmed experimentally. However, new biomedical technologies are not always compatible with the foundations and essential content of Christian anthropology, especially with regard to the spiritual sphere of human beings. In this article organ donation and transplantation in the light of Orthodox theology was considered. After the presentation of the concept and the subject of bioethics, the essential problems of orthodox bioethical reflection were analysed. The point of departure was a reflection on the category of "creation." The understanding of the human body in terms of anthropology and theology requires reference to the principles of Christian ethics, especially the sanctity of human life, self-sacrifice and responsibility. The official positions of the Greek Orthodox Church and the Moscow Patriarchate, expressed in the documents, were helpful in making a theological reflection on organ donation and transplantation.

Donacja i transplantacja narządów to jedno z najbardziej zagadkowych a zarazem wzbudzających ogromne kontrowersje zagadnień bioetycznych. Od kilkudziesięciu już lat trwa ożywiona dyskusja na ten temat, zarówno w kraju jak i na świecie. Zauważalna jest coraz bardziej polaryzacja społeczeństwa, zwłaszcza pośród chrześcijan, z których część jest za oddawaniem narządów cierpiącym ludziom, a część jest zdecydowanie przeciw, gdyż uważa to za niezgodne z podstawami antropologii teologicznej. Warto, zatem, przeanalizować tę problematykę z prawosławnego punktu widzenia.

Dzięki dynamicznemu postępowi naukowo-technicznemu dyscypliny biologiczno-medyczne zyskują coraz większy autorytet i awansowały do grupy obszarów wiedzy, które mają decydującą rolę w orzekaniu na temat tożsamości człowieka i jego człowieczeństwa. Człowiek na przestrzeni całej swojej historii ustawicznie poszukuje odpowiedzi na pytanie o to kim jest oraz w jaki sposób zaistniał. Współcześnie, uczeni,

korzystając z osiągnięć techniki, potrafią szczegółowo badać procesy ludzkiego życia i głęboko w nie ingerować. Choć człowiek posiada coraz to większą wiedzę o świecie zwierząt i roślin, jak również o kosmosie i zagrożeniach globalnych, to ciągle jest dla siebie samego niepojmowalną tajemnicą. Możliwości spowodowane rozwojem nauki i techniki budzą w naukowcach aspiracje i marzenia, aby – w oparciu o zdobycze medycyny – od samego początku istnienia człowieka wpływać nie tylko na jego życie, lecz także na nowo redefiniować istotne pojęcia dotyczące tożsamości osoby ludzkiej. Z tego też powodu istnieje realne niebezpieczeństwo, iż coraz większa znajomość biologii i fizjologii człowieka może przyczynić się do redukcjonistycznego jego pojmowania.

Nie ulega wątpliwości, że transplantologia wciąż jest jedną z najbardziej obiecujących i najdynamiczniej rozwijających się dziedzin medycyny. Obserwując wzrost znaczenia przeszczepów narządów w leczeniu chorych nie można zapominać o moralno-etycznym wymiarze tego rodzaju działań medycznych. Szczególnie z chrześcijańskiego punktu widzenia bardzo aktualne są pytania o słuszość ingerencji w ciało ludzkie oraz pobierania narządów z jednego człowieka, aby przekazać je innemu człowiekowi. Szeroko pojęte dobro człowieka, zwłaszcza chorego i cierpiącego, w kontekście przeszczepiania narządów i tkanek, skłania do poszukiwania odpowiedzi na fundamentalne pytania. Jednym z takich pytań jest określenie wymogów, które powinna spełniać medycyna transplantacyjna, celem zakwalifikowania ich jako moralnie uzasadnionych. Istotna pomoc w tego rodzaju refleksji może pochodzić od bioetyki teologicznej, która swoje korzenie ma głęboko osadzone w antropologii biblijnej i teologii moralnej. Zadaniem teologów jest bowiem, aby w oparciu o Pismo Święte i Tradycję Kościoła, wskazać punkty orientacyjne, na podstawie których można będzie dokonać moralnej kwalifikacji działań podejmowanych w ramach medycyny transplantacyjnej. I choć trudno jest nie zgodzić się z faktem, iż w wyniku rozwoju biotechnomedycznego znacząco przedłuża się czas życia chorych po wszczepieniu im narządów od dawców, to jednak zabiegi

te przez pewną część społeczeństwa uważane są za kontrowersyjną praktykę lekarską (Duda 2004, 17). W odczuciu społecznym najwięcej problemów wynika ze sposobu pozyskiwania materiału koniecznego do zastosowania tej właśnie metody leczenia. W ramach teologicznej refleksji nad donacją i przeszczepami narządów szczególnie pomocne mogą być oficjalne stanowiska prawosławnych Kościołów Grecji i Rosji, które stanowią owoc ich wieloletnich interdyscyplinarnych poszukiwań.

Donacja i przeszczepy narządów jako zagadnienie bioetyczne

Przeszczepy narządów i tkanek coraz powszechniejsze we współczesnej medycynie stanowią przedmiot opisu oraz wszechstronnej refleksji samodzielnej dyscypliny medycznej zwanej transplantologią. Zgodnie z ujęciem słownikowym czynność ta jest interwencją medyczną polegającą „na przeniesieniu organów, tkanek [...], z jednej części ciała do innej, albo od jednej osoby lub zwierzęcia do innego organizmu” (Merriam, Webster 1986, 727). W odniesieniu do powyższej definicji należy zwrócić szczególną uwagę na stwierdzenie zawarte w polskiej literaturze medycznej. Roman Góral wyjaśnia, że transplantacja to: „wykonywane operacyjnie przemieszczenie tkanki lub całego narządu w przypadku określonych stanów chorobowych, z jednego miejsca do drugie u tego samego człowieka lub od jednego człowieka (dawcy) do drugiego (biorcy), które ma na celu uzupełnienie ubytku lub przywrócenie czynności” (Góral 1987, 154). Jako oddzielna dyscyplina medyczna transplantologia paradoksalnie swój rozwój „zawdzięcza” nieudanym próbom przeniesienia części ciała od dawcy do biorcy oraz różnych narządów w celu wyjaśnienia niepowodzeń tych zabiegów (*Encyklopedia Popularna PWN* 1982). Wskutek dynamicznego rozwoju medycyny podejmowanie powyżej opisanych działań stało się możliwe dzięki rozwojowi chirurgii naczyń krwionośnych oraz lepszemu zrozumieniu mechanizmów immunologicznych² w organizmie, jak również odkryciu

² Immunologia to nauka o sposobach swoistego reagowania organizmu na czynniki

antygenów³ zgodności tkankowej oraz wprowadzeniu do terapii leków immunosupresyjnych⁴. Wielkie znaczenie dla terapii transplantacyjnej miało odkrycie grup krwi, wraz, z którym powstała i rozpowszechniła się metoda jej przetaczania. Wszystkie te odkrycia naukowe przyczyniły się do rozwoju transplantologii. Dotychczas uskutecznilo wiele wzorcowych operacji transplantacyjnych, które stały się fundamentem dzisiejszych praktyk. Począwszy od pierwszych eksperymentów, związanych z transplantacją organów przeprowadzanych na zwierzętach, współcześnie przeprowadza się bardzo skomplikowane operacje przeszczepów istotnych dla życia ludzkiego narządów. Transplantacje są dzisiaj powszechnie wykorzystywaną metodą leczenia. Przeszczepy narządów są przeprowadzane we wszystkich krajach, gdzie medycyna jest na odpowiednio wysokim poziomie. Chociaż transplantacja stanowi zabieg bardzo skomplikowany i długotrwały, to obecnie zalicza się ją do rutynowych działań medycznych (Ziegler 1996, 171-172).

Gwałtowny rozwój nauk medycznych sprawił, że obecnie coraz więcej organów można przeszczepiać. Transplantacje niekiedy nawet traktuje się jako metodę utylizacji ludzkich zwłok (Nowacka 2003, 16). Coraz częściej w środowiskach medycznych pojawia się pragnienie oraz poszukiwanie możliwości, aby przeszczepić całą głowę człowieka. Zatem w naturalny sposób nasuwa się pytanie o oddziaływanie tego rodzaju praktyk na biorcę. W tym kontekście w pełni zasadne jest pytanie, czy transplantacja ma wpływ na osobową tożsamość człowieka i jego percepcję własnej cielesności? Odpowiedzi na to pytanie poszukuje się

(antygeny), które rozpoznaje on jako obce dla siebie, zajmuje się zarówno swoistymi immunologicznymi odpowiedziami ustroju dla niego korzystnymi (np. powstanie odporności na powtórne zakażenie), jak i szkodliwymi, które powodują wystąpienie chorób tzw. immunologicznych (*Encyklopedia popularna PWN*, 290).

³ Antygeny to wielocząsteczkowe substancje powodujące po wprowadzeniu do ustroju człowieka i wyższych zwierząt powstanie przeciw ciał (*Encyklopedia popularna PWN*, 36).

⁴ Lekarstwa immunosupresyjne hamują wytwarzanie przeciwciał i komórek odpornościowych.

w ramach bioetyki. Bioetycy próbują nie tylko dokonać oceny etyczno-moralnej problemów związanych z transplantacją, ale także odnieść się do kwestii szczegółowych, które powiązane są z codziennym życiem człowieka.

Istotne problemy prawosławnej refleksji bioetycznej w odniesieniu do donacji i przeszczepów narządów

Złożone i trudne kwestie donacji i przeszczepów narządów wymagają przybliżenia pojęcia i przedmiotu bioetyki. Zgodnie z najbardziej powszechnie przyjętą definicją, bioetyka to normatywna refleksja nad granicami ingerencji człowieka w życie ludzkie i przyrodę. To bardzo ogólne określenie bioetyki warto uzupełnić rozbudowaną definicją autorstwa prawosławnego teologa ks. Artura Aleksiejuka, według którego bioetyka jest „systematyczną refleksją etyczno-normatywną filozofii moralnej lub teologii moralnej nad interwencjami biomedycznymi w życie biologiczne jako takie (bioetyka w sensie szerokim – ogólna, globalna) lub w życie ludzkie (bioetyka w sensie ścisłym)” (Aleksiejuk 2013).

Jedną z fundamentalnych cech refleksji teologicznej w sporach dotyczących bioetyki jest tzw. kategoria „stworzoności”. Kategorię tę w sposób teologiczny dobrze ukazał wielki myśliciel rosyjski Włodzimierz Łoski: „Stworzenie na obraz i podobieństwo Boga zakłada więc pojęcie uczestnictwa w Boskim Byciu, komunii z Bogiem. A zatem łaskę” (Łoski 2007, 114). Kategorię tę należy interpretować jako radykalną aprobatę życia w ogólności, a życia ludzkiego w szczególności. Opierając się o powyższą kategorię teologia moralna wypracowuje istotne stanowisko wobec dążeń do moralnego uprawomocnienia się stanowczych decyzji o zdrowiu i życiu człowieka. W pełni znajdują one zastosowanie do problematyki omawianej w niniejszym artykule.

Kościół prawosławny wypracowując swoje stanowisko w odniesieniu do szeroko pojętych problemów bioetyki we współczesnym świecie. W pierwszej kolejności ustosunkowuje się do tych, które bezpośrednio dotyczą człowieka. Fundamentem prawosławnej refleksji bioetycznej

jest Objawienie Boże i Święta Tradycja (Leśniewski 2014, 115). W tych źródłach odnajdujemy wiele informacji o życiu jako bezcennym darze Bożym i godności osoby ludzkiej, która wynika z faktu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26), a także otwartości na dar przeobstwienia (por. 2 P 1,4). Prawosławna myśl teologiczna zakłada, iż każdy człowiek potencjalnie jest „bogoczłowiekiem”, którego celem jest zjednoczenie z Bogiem. Człowiek zjednoczony z Bogiem może z Jego łaski dostąpić przeobstwienia [gr. *theosis*]. To właśnie z tego powodu życie ludzkie od samego początku do jego naturalnego końca jest nienaruszalne. W bardzo trafnych słowach wyrażają to najstarsze imperatywy szacunku dla ludzkiego życia, które odnaleźć możemy w tekstach Ojców apostoelskich. Jednym z takich tekstów jest *Didache*, zawierający pouczenia moralne w formie dwóch dróg. Na potrzeby tego artykułu przytoczę fragment zawarty w rozdziale 2, który wyznacza normy etyczne w zakresie przykazania miłości bliźniego „Nie zabijaj, cudzołóż, nie uwodź chłopców, nie czyń rozpusty, nie kradnij, nie uprawiaj magii ani czarów, nie zabijaj dziecka wywołując poronienie ani nie morduj narodzonego, nie pożądaj własności bliźniego” („Nauka dwunastu apostołów.” 2007, 176-177).

Wskutek odkrycia możliwości przeszczepiania narządów, człowiek otrzymał sposób ofiarowania części siebie samego, swojej krwi i ciała, aby inni mogli dalej żyć. Zgodnie z nauką Kościoła jesteśmy wezwani do praktykowania miłości bliźniego w nowy sposób, czyli do samoofiarowania się w miłości. Nie należy jednak uważać, że samoofiarowanie nie ma granic. Te granice są bowiem wyznaczone przez grzeszność człowieka. Ze względu na niedostatek miłości osoba ludzka jest w stanie ofiarować swemu bliźniemu tylko niewielką część swojej uwagi. Podobnie rzecz ma się z donacją części swego ciała, które także może być darem w imię miłości do Boga i bliźniego. Kościół prawosławny, pochwalając determinację dawcy, jednocześnie zwraca uwagę na to, że człowiekowi towarzyszy lęk o własne życie i zdrowie, które może doznać uszczerbku wskutek donacji narządu czy narządów. Rozumiejąc

potrzebę ewentualnego biorcy szanuje wolność dawcy i nie skłania go do działań przeciw swemu zdrowiu. Znajduje to odzwierciedlenie w dokumentach Kościoła prawosławnego Grecji („Basikes thesis epi tes ethikes toon metamoschevseon” 1999.) i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego („Osnowy socjal’noj koncepcji Russkoj Prawosławnoy Cerkwi” 2018). Z dokumentu zatwierdzonego przez Sobór Kościoła Grecji z dnia 7 października 1999 r. wynika, że bezwzględnie niedopuszczalne są działania niosące szkodę dla duszy człowieka i naruszające wierność duchowo-moralnym normom, i na odwrót, jeśli naukowe osiągnięcia w dyscyplinie medycyny są zgodne z tradycją religijną, nauką Kościoła, życiem liturgicznym i duchową praktyką, to przyjmowane jest to przez Kościół w jego duchowej otwartości

Z dokumentu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, zatwierdzonego przez Święty Sobór Biskupów w dniach 13–16 sierpnia 2000 r. dowiadujemy się, że transplantacja organów może opierać się tylko na dobrowolnym samoofiарowaniu w celu zbawienia życia drugiego człowieka. W tym wypadku zgoda na donację narządów jest przejawem miłości i współcierpienia. Jednocześnie potencjalny dawca powinien być w pełni poinformowany o możliwych następstwach daru narządów biorcy, a zwłaszcza o tym, że może się to przyczynić do pogorszenia stanu jego zdrowia. Moralnie niedopuszczalne jest dawstwo narządów zagrażające życiu dawcy. Warto zauważyć, że najbardziej rozpowszechnioną jest praktyka pobierania narządów od dawcy zmarłego. W takim wypadku powinna być wykluczona niejasność w określeniu momentu śmierci dawcy. Niedopuszczalnym jest skracanie życia jednego człowieka, w celu przedłużenia życia drugiego („Osnowy socjal’noj koncepcji Russkoj Prawosławnoy Cerkwi” 2018). Ponad wszelką wątpliwość można stwierdzić, że temat zasadności pobierania różnych narządów rodzi bardzo wiele pytań i kontrowersji. Oczywistym jest fakt, iż w celu transplantacji pobiera się różne tkanki oraz całe narządy, a więc zarówno te, które są odnawialne przez organizm (np. krew), jak i te, które się nie regenerują, ale bez których człowiek wciąż może żyć (np. jedna

nerka lub płuco, część jelit). Materiałem do pobrania mogą być także niezbędne do życia narządy, jak np. serce czy wątroba. Pobranie tych ostatnich od żyjącego człowieka spowodowałoby jego natychmiastową śmierć. Z tego względu lekarze pobierają je od ludzi, u których stwierdzono śmierć mózgową. Ze względu na tę praktykę zarysowują się trzy problemy, a mianowicie: definicja śmierci, zgoda na pobranie narządu, szacunek dla ludzkich zwłok.

Wraz z chwilą śmierci zainicjowany zostaje proces rozkładu ludzkiego ciała. Funkcje poszczególnych układów i narządów ustają, obumierają i rozpadają się pojedyncze komórki. Transplantacja martwych części ciała nie ma racji bytu, gdyż nie podejmą one swych funkcji w nowym organizmie. Z tego względu przeszczepu narządów należy dokonać jak najszybciej po stwierdzeniu śmierci mózgowej, aby znacząco zwiększyć szanse na sukces zabiegu. Jednak tu należy szczególnie podkreślić, że gwałtowne przyspieszenie pobrania narządu istotnego dla życia może grozić pozbawieniem życia dawcę. Zatem pojawia się pytanie, co jest ważniejsze: walka o przedłużenie gasnącego życia dawcy, czy też próba poprawy stanu zdrowia oraz podniesienie jakości życia biorcy? Myśliciele chrześcijańscy odpowiadając na to pytanie wskazują na konieczność zachowania życia ludzkiego aż do jego naturalnego końca (Ślipko 1998, 214). Stąd tak ważne jest teologiczne spojrzenie nie tylko na fakt trwania życia ludzkiego ale także na jego koniec. Poddając analizie historię człowieka, jego pochodzenie, a także cel istnienia osoby ludzkiej na ziemi, stajemy w obliczu tajemnicy bytu ludzkiego, która pomimo upływu czasu oraz dynamicznego rozwoju nauki i techniki wciąż stanowi aktualne wyzwanie dla wszystkich nauk o człowieku. Nauki ścisłe mają charakter empiryczny. Bazują na tym, co może być potwierdzone naukowo, niejednokrotnie pomijając milczeniem duchową sferę człowieka. Aby zrozumieć ten fakt, należy zdać sobie sprawę ze znaczenia oraz roli, jaką pełni ciało ludzkie, nie tylko z biologicznego czy psychicznego punktu widzenia, ale także pod względem duchowym. Zatem to rolą teologii jest podkreślanie faktu, że człowiek stanowi jedność duchowo-psycho-fizyczną.

Antropologiczno-teologiczne rozumienie ludzkiego ciała

Teologiczne rozumienie ludzkiej cielesności należy rozpocząć od analizy Pisma Świętego w tej kwestii. Głównym fundamentem, na którym bazuje antropologia prawosławna jest orzeczenie IV Soboru Powszechnego (Chalcedon 451 r.) na temat funkcjonowania dwóch natur (Boskiej i ludzkiej) w Jezusie Chrystusie (Paprocki 2004, 27-41). Formuła chalcedońska, wypracowana przez Świętych Ojców, jest zarówno orzeczeniem chrystologicznym, jak i antropologicznym. Centralnym wydarzeniem chrystologicznym, odsłaniającym nam wielką tajemnicę Boskiej Opatrzności względem człowieka jest akt Wcielenia Boga Słowa [gr. *Logos*]. Stąd wynika, że w człowieku, z racji stworzenia go na obraz i podobieństwo Boże, znajduje się Boski pierwiastek.

Chrześcijanie już na samym początku obecności na arenie europejskiej przeciwstawiali się wszelkim przejawom pogardy wobec ludzkiego ciała, jaką głosiły sekty gnostyckie, próbujące podszyc się pod chrześcijaństwo. Tertulian (II w.) wyraził to w następujący sposób: „Nie potępia się tego, w czym dokonuje się zła, ale potępia się to, co zło stanowi” (PSP 58, 284). Z tego stwierdzenia wynika, że to nie pogarda, lecz zachwyty nad ludzkim ciałem, ukształtowanym przez Boga z prochu ziemi jest jednym z elementów chrześcijańskiej nauki o cielesności. Ludzkie ciało nie jest jedynie materialną powłoką i biologicznym materiałem, które człowiek może użytkować zgodnie z przyjętym przez siebie założeniem. Takie podejście równałoby się banalizacji ciała i cielesności. Z refleksji teologiczno-moralnej nad ludzkim ciałem wynika, że chociaż normy moralne nie pochodzą bezpośrednio z danych doświadczalnych, to jednak ludzki rozum nie może pojmować człowieczeństwa w oderwaniu od ciała. Spory w dziedzinie bioetyki są zatem sporami o człowieka i o znaczenie ludzkiej cielesności.

Chrześcijańskim motywem humanizmu i personalizmu o podstawowym znaczeniu jest postrzeganie człowieka jako podmiotu moralności. Pomimo pozornej tylko zgodności z różnymi modelami

etyki areligijnej, w wyniku weryfikacji konkretnych działań człowieka pojawiają się różnorodne rozbieżności. Nie są one rezultatem samego przyznania osobie rangi fundamentalnej wartości, lecz wynikają z definicji osoby. Prawosławna antropologia zawsze była w opozycji do dualistycznej koncepcji człowieka, zgodnie z którą czynnikami decydującymi o istnieniu osoby ludzkiej są aktualne uzdolnienia i działania poznawcze. Ludzkie ciało pozostaje w ramach takiego spojrzenia jedynie biologicznym mechanizmem. Tego rodzaju postrzeganie ludzkiego ciała wpisane jest w materialistyczną koncepcję człowieka, zgodnie z którą predyspozycje umysłowe i cała sfera ludzkiego ducha stanowią skutek ewolucyjnych procesów rozwoju umysłowego.

Swoje istnienie człowiek zawdzięcza Bożej miłości. Stworzenie człowieka jest aktem stwórczej miłości Boga, która konstytuuje byt ludzki jako wydarzenie egzystencjalne osobowej jedności i wspólnoty. Nie wystarczy więc przyjąć, że człowiek został powołany do istnienia ze względu na „łaskawą skłonność” Boga wypływającą z Jego nieskończonej dobroci. Związek człowieka z Bogiem stanowi przedziwną i trudną do pojęcia tajemnicę. Celem stworzenia człowieka jest uczestniczenie w osobowym sposobie istnienia w prawdziwym życiu, czyli życiu Bożym, życiu w wolności i miłości.

Szczególne wola i decyzja Boga odnoszące się do stworzenia człowieka zostały obrazowo przedstawione w Księdze Rodzaju (por. Rdz 2,7). To bardzo osobiste zaangażowanie Boga w powołanie człowieka do życia różni się od stworzenia wszystkich pozostałych istnień. Według opisu biblijnego stworzenie człowieka dokonało się na końcu po wszystkich istotach stworzonych przez Boga. Jedynie stworzeniu człowieka towarzyszyła „odwieczna narada” Świętej Trójcy: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!»” (Rdz 1,26). Akt stworzenia osoby ludzkiej należy rozumieć

jako wyraz szczególnej woli i decyzji Boga. Gdy prześledzimy biblijny opis stworzenia człowieka, to odnajdziemy tam wyjątkowo ważną informację, a mianowicie że „ulepione” ciało otrzymało od Boga – ducha, który czyni człowieka „istotą żywą”, „duszą ożywioną”. Tchnienie Stwórcy to konstytutywny element życia, sprawiający, że człowiek żyje nie tylko w sensie biologicznym, ale i duchowym. To właśnie tchnienie ukazuje relację oddychania do rzeczywistości własnego bytu, własnego „ja”. Obraz z Księgi Rodzaju, opisujący jak Bóg tchnął Swoje własne tchnienie w twarz człowieka należy pojmować jako przekazanie człowiekowi pewnych cech samej natury Boga. Doskonale tę myśl wyraził Apostoł Piotr: „Tak samo Boska Jego wszechmoc udzieliła nam tego wszystkiego, co się odnosi do życia i pobożności, przez poznanie Tego, który powołał nas swoją chwałą i doskonałością. Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i najwiękшие obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury, gdy już wyrwaliście się z zepsucia [wywołanego] żądzą na świecie” (2 P 1,4). Wskutek tak bliskiej relacji z Bogiem człowiek jest stworzeniem, które z woli Boga diametralnie różni się od wszelkich pozostałych stworzeń. Osoba ludzka została wezwana do istnienia, aby być obrazem Boga w świecie i chwałą Jego imienia, co oznacza, że ma za zadanie objawiać i reprezentować Boga. Taka rola umiejscawia człowieka ponad wszystkimi pozostałymi stworzeniami, nad którymi Bóg powierzył mu panowanie. Urzeczywistniając to powołanie do panowania nad stworzeniami człowiek nie powinien być w roli absolutnego władcy, lecz w znaczeniu zarządcy i przewodnika (Aleksiejuk 2007, 145).

Zatem to Bóg jest jedynym i absolutnym władcą ludzkiego życia, zarówno w jego wymiarze doczesnym, jak i przyszłym (Breck 1995). Jako posiadający władzę nad życiem i śmiercią (Syr 16,13), biorąc „na świadków niebo i ziemię”, kładzie przed człowiekiem „życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo” (Pwt 30,19). W taki sposób Bóg pobudza wolę człowieka, wychodzi naprzeciw człowiekowi i zachęca go do współpracy/współdziałania [gr. *synergeia*] z wolą Bożą.

Pomimo świadomości faktu, że ciało człowieka należy do świata biologicznego, jednocześnie mamy świadomość, że w nim się nie wyczerpuje. Stanowi coś o wiele bardziej większego, niż tylko zbiór komórek, tkanek i narządów. Człowiek nie tylko posiada ciało, ale także jest ciałem. Ciało traktowane jest jako „konstytutywny element człowieka, poprzez który wyraża on siebie, uczestniczy w życiu świata i społeczeństwa” (Mroczkowski 2005, 107.). Takie sformułowanie pozwala umiejscowić ludzkie ciało jako niezbędny element w antropologicznej koncepcji człowieka. Ciało jest więc z natury wpisane we wnętrze ludzkiego podmiotu, czyli w osobę. Ludzkie ciało nie tylko uczestniczy w całości i żywotności osoby, w jej prawach, ale także jest ich podmiotem. Ciało to również materia, ale materia uduchowiona, będąca siedzibą duszy. W tym kontekście szczególnej uwagi domaga się fakt, iż wskutek rozwoju wiedzy naukowej oraz zmiany paradygmatu naukowego zainicjowana została istotna zmiana w postrzeganiu człowieka. Punktem wyjścia w antropologii filozoficznej stał się człowiek rozumiany jako autonomiczny podmiot, a nie – jak było to pojmowane dotychczas – podmiot mający źródło swej podmiotowości w Bogu. Takie podejście legło u podstaw współczesnych nauk przyrodniczych i stopniowo doprowadziło do zmiany pojmowania człowieka oraz jego relacji do otaczającego świata i do samego siebie. Kartezjańska nauka o tym, że człowiek jest „panem i władcą natury”, nabrało szczególnego znaczenia w odniesieniu do ingerencji w naturę ludzką. Dualistyczna interpretacja człowieka jako wolnego umysłu posługującego się ciałem, podległym wyłącznie materialno-mechanistycznym prawom, które spotykamy u Kartezjusza, otworzyła drogę istotnych zmian w pojmowaniu osoby ludzkiej we współczesnej medycynie (Descartes 1989). Stała się także zasadniczą przyczyną uprzedmiotowienia ciała i cielesności. Historia rozwoju inspirowanej kartezjańską myślą na temat człowieka to, z jednej strony uzyskiwanie coraz to nowych możliwości terapeutycznej ingerencji w ludzkie ciało, a z drugiej strony – postępujące traktowanie tegoż ciała jako pozbawionego znaczenia moralnego i duchowego.

Zasada świętości ludzkiego życia

Przyjmując za podstawę, iż ludzkie życie jest bezcennym darem udzielonym człowiekowi przez Boga, należy stwierdzić że jest ono od początku do jego naturalnego końca święte i nienaruszalne. Z tego też powodu poddając rozważaniom kwestie donacji i transplantacji narządów w ujęciu teologii prawosławnej, należy bezwzględnie kierować się zasadą świętości ludzkiego życia, która mówi o poszanowaniu ciała ludzkiego. Jej istota sprowadza się do uznania prawdy, że człowiek – zarówno w wymiarze fizycznym, jak i duchowym – nie należy sam do siebie, ale poddany jest władzy Boga. Nie może zatem w sposób dowolny sobą dysponować, ale każdą decyzję powinien podporządkować woli Bożej. Jest rzeczą oczywistą, że praktyczne zastosowanie tej zasady wymaga zarówno głębokiej wiary, jak i ogromnej wrażliwości sumienia. Myślą przewodnią tej zasady jest fakt, że to Bóg jest źródłem i dawcą życia człowieka. W tego rodzaju myślenia oprócz faktu stworzenia człowieka należy również uwzględnić wydarzenie Wcielenia Syna Bożego. Życie osoby ludzkiej jest darem i łaską samego Boga.

Życie ludzkie jest święte. Od samego początku, tj. od momentu poczęcia, domaga się stwórczego działania Boga i pozostaje na zawsze w specjalnej relacji do swego Stwórcy. Będąc darem Boga życie ludzkie jest załączkiem istnienia przekraczającego granice czasu, ponieważ, jak głosi Księga Mądrości „dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (Mdr 2,23). Człowiek jest powołany do pełni życia, która znacznie przekracza wymiary jego ziemskiego bytowania, gdyż polega na uczestnictwie w życiu samego Boga. Według nauki Kościoła prawosławnego życie doczesne jest podstawowym warunkiem, początkowym etapem oraz integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji. Skoro życie jest darem Bożym to człowiek jest powołany, aby przez wiarę, modlitwę, życie sakramentalne i wypełnianie przykazań, czyli to wszystko, co święty Serafin z Sarowa nazywał „zdobywaniem Świętego Ducha Bożego”, doświadczać osobowej relacji z Bogiem w Trójcy Przenajświętszych

Osób (Motowiłow 1981, 25-45.). Życie człowieka jako dobro podstawowe jest więc sposobem odniesienia do Boga jako Dawcy Życia. Kościół prawosławny wzywa do szacunku, ochrony i zachowania życia człowieka od momentu poczęcia do naturalnej śmierci. Bazując na Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła, wyraża to nauczaniem hierarchów, teologów, duchownych, a także świeckich. Broniąc życia, zachęcając do poznania, umiłowania i służenia życiu Kościół wypełnia tym samym Boże przykazanie miłości do Boga i człowieka. Życie ludzkie jest święte i nietykalne. Z tego też względu zawsze jest ono wartością. Chrześcijanin będzie kochał życie – swoje i innych. Ponieważ życie jest darem Bożym, musi być we wszystkich okolicznościach chronione i bronione. Takie jest też bezpośrednie przesłanie szóstego przykazania Dekalogu: „Nie będziesz zabijał” (Wj 20,13).

W świetle powyższych rozważań jako bardzo istotne jawi się pytanie o określenie granic autonomii osoby ludzkiej. Przy ich określaniu można wskazać zarówno chrześcijański, jak i świecki punkt widzenia. Teoretyczne podstawy odpowiedzi na to pytanie odnajdujemy już w refleksji wczesnochrześcijańskiej. Nienaruszalność osoby ludzkiej, a w związku z tym również nienaruszalność ludzkiego ciała, jest związana z obecnością pierwiastka Boskiego w człowieku, jakim jest dusza. Człowiek istnieje nie tylko w sposób biologiczny (fizyczny), ale także w sposób duchowy, dzięki poznaniu i miłości. Z takiego pojmowania osoby ludzkiej wynika zakaz jej instrumentalnego traktowania. Apostoł Paweł nauczał: „Aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5,23). Ciało, czyli „proch ziemi” (Rdz 2,7), jest materialnym aspektem natury człowieka, zaś dusza jest źródłem życiodajnej siły, która porusza i ożywia ciało, czyniąc je czymś, co czuje i rozumie. Trzecim elementem w chrześcijańskiej koncepcji antropologicznej jest duch [gr. *pneuma*], czyli „tchnienie” Boże (por. Rdz 2,7), którego zwierzęta nie posiadają. Jest to stworzony duch człowieka, którego nie powinno się porównywać ze Świętym Duchem Bożym, trzecią hipostazą Trójcy Świętej. Ojcowie

Kościół w fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga dopatrują się pewnej zgodności pomiędzy bytem ludzkim a bytem Boskim. Święty Grzegorz z Nyssy w swoich refleksjach teologicznych wychodzi od tego, co Objawienie mówi nam o Bogu, aby w człowieku odnaleźć to, co odpowiada w nim obrazowi Boga. Poprzez swojego ducha człowiek pojmuje Boga i wchodzi z Nim w osobową relację. Obraz Boży umożliwia podniesienie człowieka do godności przyjaciela Boga. Według św. Bazylego Wielkiego „Człowiek jest stworzeniem, które otrzymało polecenie stawania się Bogiem” (Evdokimov 2012, 83-84). Osoba ludzka jest ukoronowaniem Bożego stworzenia (Ware 1999, 54). Zatem obraz Boży to rzeczywistość egzystencjalna i ontologiczna. Dzięki obrazowi Bożemu człowiek zyskuje osobową wyjątkowość i inność jako sposób istnienia, który umożliwia mu bycie w relacji z Bogiem. Jeśli traktujemy człowieka jako jedność duchowo-psycho-cieleśną, której przysługuje godność, to moralnie niedopuszczalne stają się wszelkie manipulacje odnoszące się do jego ciała w czasie ziemskiego życia. Zgodnie z założeniami prawosławnej antropologii teologicznej, ciało ludzkie traktowane jest jako miejsce wyrażania się całej osoby ludzkiej, z czym ściśle wiąże się kwestia nienaruszalności życia od momentu poczęcia do naturalnej śmierci. Ciało ludzkie nie może stać się przedmiotem eksperymentów medycznych, które zagrażałyby godności ludzkiej. Prawo do życia staje się zarazem obowiązkiem życia. Z zasady świętości wynika, że życie osoby ludzkiej, nawet osłabione, jest bezcenne i jest najwyższą wartością doczesną człowieka. Każdy człowiek ma zatem prawo do jego ochrony. Znajduje to swoje odzwierciedlenie np. w zakazie rozlewu ludzkiej krwi, która został sformułowany już w czasach Starego Testamentu.

Zasada samoofiarowania

Kolejną ważną kwestią w prawosławnej refleksji teologicznej jest zasada samoofiarowania, która ma swe źródło w miłości do Boga i bliźniego. Opiera się ona na fundamentalnej prawdzie chrześcijańskiej, że najwyższa norma moralności ma charakter osobowy i jest nią osoba

Syna Bożego – Bogoczłowieka Jezusa Chrystusa. Będąc doskonałym człowiekiem Chrystus jest wzorem ludzkich działań. Jest On także przykładem samoofiarowania, gdyż nie tylko przyjął pełnię ludzkiej natury w wydarzeniu Wcielenia, ale złożył najwyższą ofiarę ze swego życia, aby pojednać człowieka z Bogiem. W kontekście tej zasady należy upatrywać nie tylko teologiczne podejście do służby drugiemu człowiekowi, ale także otwarcie swego serca na jego cierpienie. Cierpienia nie należy rozumieć jako cel i dobro samo w sobie, ale jako nieodłączny element grzesznego życia ludzkiego. Chociaż chrześcijaństwo dostrzega w cierpieniu aspekt zbawczy, to jednak, ze względu na słabość człowieka, stara się je złagodzić. Celem nie jest całkowite wyeliminowanie cierpienia, ale nadanie mu sensu duchowego i uczynienie go impulsem do wzrostu duchowego. W znakomity sposób potwierdzają to słowa św. Apostoła Pawła, który w swoim liście do chrześcijan w Rzymie pisze: „Przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbyt o ciało, dogadzając żądzom” (Rz 13,14). Zapoczątkowuje tym samym myśl, która jest rozwijana przez licznych Ojców Kościoła – m.in. św. Cyryla Jerozolimskiego (Cyryl Jerozolimski 2000, 308-309 {Katecheza 18, 19-20}), św. Grzegorza Teologa (Grzegorz z Nazjanzu 1967, 170 {Mowa XIV}.), zawsze mając na uwadze zalecenia, które mówi, że dążenie do pomysłności w wymiarze zdrowia cielesnego nigdy nie powinno być celem samym w sobie oraz przedkładane nad dobra duchowe. Zatem bazując na wypowiedziach tych wielkich świętych staje się jasnym, że zdrowie cielesne wcale nie musi być tożsame ze zdrowiem duchowym. Zdrowie i życie człowieka powinno być pojmowane jako możliwe największe uduchowanie cielesności i możliwe najlepsze ucieleśnienie ducha. Nadmiernie witalne ciało, zniewalające ducha, bardziej ingeruje w obszar ludzkiej choroby niż ciało podatne na choroby, ale jednak podporządkowujące się duchowi w urzeczywistnianiu prawdziwej wolności. Zatem ludzkie życie i zdrowie, jest rozpatrywane w Kościele z perspektywy nawrócenia, duchowego, a także odnowienia zbawienia człowieka. Zasada samoofiarowania, w jej specyficznym chrystologiczno-soteriologicznym

zabarwieniu, prowadzi do sformułowania imperatywu towarzyszenia ludziom, którzy nie potrafią nadać sensu swojemu cierpieniu oraz pełnego nadziei przeżywania własnego cierpienia. Samoofiarowanie polega na towarzyszeniu człowiekowi w Imię Boże, a nawet na gotowości do poświęcenia własnego życia. Powyższa zasada jest głęboko zakorzeniona w Piśmie Świętym, zarówno w Starym, jak i w Nowym, Testamencie. Zasada samoofiarowania jest nazywana również zasadą solidarności. W teologii biblijnej jej idea przewodnia nawiązuje do idei braterstwa wszystkich ludzi jako dzieci Bożych. Stwórcą kosmosu i rodzaju ludzkiego jest jeden Bóg, a więc wszyscy ludzie są jedną rodziną.

W antropologii prawosławnej powszechne jest przekonanie, że człowiek jest istotą wspólnotową. Mikołaj Bierdiajew głosił, że „człowiek nie może się zbawić w pojedynkę” [ros. *w odinochku spasatsa nielzja*] (Berdäev 2011, 268). Także Olivier Clement w swych dziełach propagował ideę, że człowiek jest istotą wspólnotową (Clement 1986, 24). Gdy zwracamy się w modlitwie do Boga, mówimy „Ojcze nasz”, a nie „Ojcze mój” (Clement 1993, 9). Człowiek jest zjednoczony ze wszystkimi innymi ludźmi przez swoją ludzką naturę. Człowiek jest również we wspólnocie z innymi ludźmi poprzez Kościół – Ciało Chrystusa i przez łaskę Ducha Świętego. Jeśli człowiek oddziela się od innych ludzi, to tym samym oddziela się od Boga. To prowadzi do doświadczenia samotności, izolacji, śmierci i piekła. Odejście od Boga powoduje bowiem redukcję człowieczeństwa. Chrystus przez Wcielenie, Krzyż i Zmartwychwstanie odnowił naszą naturę oraz zjednoczył nas samych ze sobą i z innymi ludźmi.

Miłość Boga względem człowieka jest równocześnie wezwaniem do praktykowania jej przez człowieka względem bliźnich. Samoofiarowanie, zrodzone z ludzkiej miłości do Boga i bliźniego, jest realizacją przykazań Chrystusowych oraz znakiem wierności Jego Ewangelii. Złożenie daru z tego, co jest najcenniejsze, to objawienie miłości na sposób Boży. Sam Zbawiciel Jezus Chrystus, poprzez swoją śmierć na Krzyżu objawia, jak wielką wartość ma dla Niego życie każdego człowieka i jak realizuje się

ono w pełni poprzez bezinteresowny dar z siebie. Wezwanie do miłości bliźniego jest istotną myślą nauczania Zbawiciela (por. Mt 22,40–43). W nauce Chrystusa to właśnie miłość do bliźniego jest fundamentalną zasadą relacji międzyludzkich i życia społecznego. Tego rodzaju miłość uzyskuje miano solidarności przede wszystkim wtedy, gdy przyjmuje formę dzielenia się oraz proegzystencji dla bliźnich. Bardzo wyraźnie przedstawia nam to Ewangelista Łukasz w opisie Kazania na Górze (por. Łk 3,11;14,12–14; Dz 2,44–45).

Stworzone na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób osoby ludzkie są powołane do tego, aby odczytać i realizować w swoim ziemskim życiu powołanie do miłości na wzór miłości teandrycznej (Ware 1999, 42). Skoro Bóg jest jeden w trzech Osobach, to każdy chrześcijanin jest zobowiązany do odpowiedzialności za drugiego człowieka. Nie może być jednak miłości tam, gdzie nie ma wolności. Przymus neguje miłość. Esencją chrześcijaństwa i jego najwyższym celem jest dążenie do tego, co służy dobru wszystkich. „Nie wierzę – pisał święty Jan Chryzostom – w możliwość zbawienia kogoś, kto nie trudzi się nad zbawieniem swego bliźniego”. Życie jest bezcennym darem Bożym, który został dany człowiekowi nie po to, aby posługiwał się on nim w sposób egoistyczny, lecz aby potrafił z miłości do bliźniego nawet je oddać. „Nie ma innego zbawienia – jak nauczał święty Makary z Egiptu – jak tylko to w imię bliźniego”. To nauczanie ma swoje źródło w Ewangelii według św. Jana: „Po tym poznaliśmy miłość, że On za nas oddał życie swoje; i my winniśmy oddawać życie swoje za braci” (J 3,16). Gotowość oddania własnego życia za życie bliźniego, jak i gotowość do oddania narządów własnego ciała, nie powinny zatem być samobójstwem lub eutanazją, ale znakiem tej samej wielkiej miłości, o której Jezus Chrystus mówił swoim apostołom: „Większej miłości nikt nie ma nad tę, jak gdy kto życie swoje kładzie za przyjaciół swoich” (J 15,13). Decyzja człowieka musi być jednak podjęta w sposób odpowiedzialny, czyli wolny i świadomy. Bóg wzywa człowieka do odpowiedzialności za życie własne i za własne powołanie, a więc za całego samego siebie.

Chrześcijanin postępuje odpowiedzialnie, jeśli stara się oczyścić w sobie zaciemniony przez grzech obraz Boży, jeśli troszczy się o jedność z Bogiem i prawdę Bożą, a także konsekwentnie dąży do tego, aby dary Boże, stały się jego udziałem. Jednym z tych darów, który ma znaczenie fundamentalne, jest dar życia. Człowiekowi powinna więc przyświecać troska o samego siebie, o swoje życie i zdrowie. Każda osoba ludzka może i powinna decydować sama za siebie w sposób wolny i odpowiedzialny. Jest faktem oczywistym, że nikt nie może być odpowiedzialny za drugiego człowieka w takim stopniu, w jakim jest odpowiedzialny za samego siebie.

Zasada odpowiedzialności

W prawosławnej refleksji bioetycznej nie postrzega się życia ludzkiego jako własności, którą człowiek swobodnie dysponuje. Przede wszystkim jest ono darem Boga, który powinien być przedmiotem troski osoby ludzkiej („Basis Position of the Assisted Reproduction” 2006). W prawosławnej refleksji bioetycznej wskazuje się na nieredukowalną wartość życia każdego człowieka, niezależnie od fazy rozwojowej, w jakiej się aktualnie znajduje, a także jego kondycji zdrowotnej oraz subiektywnie określanej jakości życia. Zewnętrzne cechy warunkujące wartość istoty ludzkiej (np. zdolność do abstrakcyjnego myślenia czy planowania) nie są wystarczającą podstawą szacunku dla człowieka. Z pojmowaniem życia jako daru wiąże się poczucie odpowiedzialności za życie własne oraz za życie innych osób ludzkich. Z tego wynika, że nie to, co technicznie możliwe, ale to, co odpowiedzialne, powinno być miarą ludzkiego postępowania. Kościół prawosławny ostrzega przed pokładaniem nieograniczonej wiary w możliwości medycyny. Życie ludzkie ma swój kres i przedłużanie go za wszelką cenę może być w konflikcie z wiarą w zmartwychwstanie ciała.

Obecne we współczesnym świecie redukcjonistyczne podejście do choroby i zdrowia nie uwzględnia sfery duchowej człowieka, a jedynie skoncentrowane jest na jego psychice i fizjologii. Zasadnym w tym

miejscu będzie przytoczenie słów św. Grzegorza z Nyssy w „Dialogu z siostrą Makryną”:

...że obok grubego ciała istnieje ona [tj. dusza] w oddzielnej i różnej od niego naturze. Jak poznając świat zmysłowy dzięki ich czynności dochodzimy do nadzmysłowej idei rzeczy i oko staje się tłumaczem wszechmocnej mądrości, objawiającej się we wszechświecie i samej wskazującej na Tego, który przez nią wszystko utrzymuje, tak gdy wglądniemy w świat, który jest w nas samych, niebłaha możemy wyciągnąć z rzeczy widzialnych wnioski w odniesieniu do tego, co jest ukryte (Grzegorz z Nyssy 1974, 32-33).

Reasumując powyższe rozważania, transplantacja nie jest traktowana przez Kościół prawosławny jedynie jako sposób przedłużenia życia. Zasadność transplantacji narządów i tkanek Cerkiew opiera na niepodważalnym stwierdzeniu śmierci dawcy i braku sprzeciwu z jego strony za życia. Pobór tkanek i narządów powinien być dokonywany w oparciu o uprzednią zgodę w pełni świadomego dawcy, jak również zgodnie z chrześcijańskimi zasadami duchowo-moralnymi. Działania szkodliwe dla duszy człowieka są niezgodne z nauczaniem Kościoła prawosławnego. Moralno-etyczna koncepcja Cerkwi dotycząca przeszczepu tkanek i narządów swoje podstawy opiera na duchowej dojrzałości oraz gotowości do samoofiarowania drugiemu człowiekowi.

Bibliografia

- Aleksiejuk, Artur. 2007. „Antropologiczno-teologiczne wyznaczniki podejścia do zagadnień bioetycznych z prawosławnego punktu widzenia.” *Studia Theologica Varsaviensia*, 45/2: 145-161.
- Aleksiejuk, Artur. 2013. „Materiały z wykładów teologii moralnej.” Materiał przedstawiony na wykładzie z przedmiotu teologii moralnej w Prawosławnym Seminarium Duchownym w Warszawie.
- Berdâev, Nikolaj Aleksandrowič. 2011. *Duh i realnost’*. Minsk: Belorusskij Ekzarhat. ze s. 625

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.* 1980. Poznań-Warszawa: Pallotinum.
- Bołoz, Wojciech. 1997. *Życie w ludzkich rękach.* Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- „Basikes thesis epi tes ethikes toon metamoschevseon, Athens 1999.”
Dostęp: 2018.09.30 http://bioethics.org.gr/03_b.html#1
- Breck, John. 1998. *The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics.* Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Clement, Olivier. 1993. *Ojciec nasz*, tłum. Henryk Paprocki. Białystok: Wydawnictwo Orthdruk.
- Cyryl Jerozolimski. 2000. *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, tłum. Wojciech Kania. Kraków: Wydawnictwo M.
- Descartes, Rene. 1989. *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Duda, Jerzy. 2004. *Transplantacje w prawie polskim. Aspekty prawno karne.* Kraków: Kantor Wydawniczy Zakamycze.
- Encyklopedia Popularna*, 1982. Warszawa: PWN.
- Evdokimov, Paul 2012. *Prawosławna wizja teologii moralnej*, tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo Homo DEI.
- Góral, Roman. 1987. *Zarys chirurgii. Podręcznik dla studentów medycyny*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo PZWL.
- Grzegorz z Nazjanzu. 1967. *Mowa wybrane.* Warszawa: PAX.
- Grzegorz z Nyssy. 1974. „Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu.” W *Grzegorz z Nyssy. Wybór pism*, przeł. S. Kania, 7–87. Warszawa: ATK.
- Łoski, Włodzimierz. 2007. *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. Izabela Brzeska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Merriam, Charles i Noah Webster, red. 1986. *Medical Desk Dictionary.* Springfield, Massachusetts: Cengage Learning.
- Motowiłow, Mikołaj Aleksandrowicz. 1981. *Ogień Ducha Świętego*, tłum. Henryk Paprocki. Białystok: Orthdruk

- Mroczkowski, Ireneusz. 2005. „Ciało ludzkie – teologia ciała.” W *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. Janusz Nagórny, Krzysztof Jeżyna. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- „Nauka dwunastu Apostołów.” 2007. Tłum. ks. Arkadiusz Baron. W *Constitutiones Apostolorum. Synody i kolekcje praw*, t. 1, 173-215. Kraków: WAM.
- Nowacka, Maria. 2003. *Etyka a transplantacje*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Olejnik, Stanisław. 1995. *Etyka lekarska*. Katowice: Wydawnictwo Unia.
- „Osnowy socjal'noej koncepcji Russkoj Prawosławnoej Cerkwi.” 2000. Dostęp 30.09.2018. <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/>
- Paprocki, Henryk. 2004. „Prawosławna koncepcja człowieka.” *Elpis* 9/10: 27-41.
- Serafin (św. z Sarowa). 1992. *Ogień Ducha Ducha Świętego. Rozmowa św. Serafima z Sarowa z Mikołajem Aleksandrowiczem Motowiłowym. Wspomnienie zapisane przez M.A. Motowiłowa*, tłum. Henryk Paprocki. Białystok: Orthdruk.
- Ślipko, Tadeusz. 1988. *Granice życia*. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- PSP 58: Tertulian. 1994. *Przeciw Marcjonowi*, tłum. Stefan Ryzner (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 58). Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Ware, Kallistos. 1999. *Prawosławna droga*. Przeł. Nikołaja Aleksiejuk. Białystok: Wydawnictwo Orthdruk.
- Ziegler, James Gordon. 1996. „Etyczna ocena dawstwa organów.” W *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, red. Alojzy Marcol. Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LX

Zeszyt 4

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2018

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Skład komputerowy – Łukasz Troc

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Nakład: 100 egz., objętość ark. wyd.: 12,4

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,
15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

In Memoriam. Ks. prof. dr hab. Marian Bendza..... 425

ARTYKUŁY

JAKUB ŚLAWIK, *Obcy w tekstach narracyjnych Biblii Hebrajskiej* 427

DOROTEUSZ SAWICKI, *Zarys dziejów Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego i Apostolskiego* 461

METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK),
Święty Duch – piękno, nadzieja..... 491

BORYS PRZEDPELSKI, *Eschatologia w pismach biskupa Franciszka Hodura* 515

ARTUR ALEKSIEJUK, *Zapłodnienie pozaustrojowe w dyskursie teologiczno-bioetycznym Kościołów chrześcijańskich w Słowacji* 567

DARIUSZ KAZIMIEROWICZ, *Donacja i transplantacja narządów z prawosławnego punktu widzenia* 603

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Seminaria duchowne, seminaria i szkoły teologiczne nierzymskokatolickie w prawie polskim* 627

MATERIAŁY

BOGUSŁAW MILERSKI, *Wyobrazona wspólnota, czyli o znaczeniu dobra wspólnego i szczególnej misji Akademii* 655

KRONIKA

Wykopaliska w Jerozolimie (ANDRZEJ KLUCZYŃSKI) 661

40-lecia partnerstwa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej i Wydziału Teologii Ewangelickiej Reńskiego Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma w Bonn (JERZY SOJKA)..... 665

Inauguracja roku akademickiego 2018/2019 oraz oddanie do użytku i poświęcenie nowego gmachu Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (JERZY BETLEJKO)..... 669

Konferencja „Ks. bp Juliusz Bursche w 100-lecie niepodległej Rzeczpospolitej” (JERZY SOJKA) 675

U honorowanie prof. Michała Pietrzaka Medalem za Zasługi dla ChAT (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)..... 677

Wykaz autorów	681
Recenzenci „Rocznika Teologicznego” w roku 2018.....	682

Contents

In Memoriam. Ks. prof. dr hab. Marian Bendza..... 425

ARTICLES

JAKUB ŚLAWIK, *The Foreigner in Hebrew Bible Narratives* 427

DOROTEUSZ SAWICKI, *An Outline of the History
of the Georgian Apostolic Autocephalous Orthodox Church*..... 461

METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), *The Holy Spirit
– beauty and hope* 491

BORYS PRZEDPELSKI, *Eschatology in the Works
of Bishop Franciszek Hodur*..... 515

ARTUR ALEKSIEJUK, *In vitro fertilization in the theological
and bioethical discourse of the Christian Churches in Slovakia* 567

DARIUSZ KAZIMIEROWICZ, *Organ Donation and Transplantation
from the Orthodox Point of View*..... 603

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Non-Roman Catholic Priestly Seminaries,
Theological Seminaries and Schools in the Law of Poland* 627

MATERIALS

BOGUSŁAW MILERSKI, *Imagined community, that is about the importance
of the common good and the special mission of the Academy* 655

CHRONICLE

Excavations in Jerusalem (ANDRZEJ KLUCZYŃSKI)..... 661

*40th anniversary of the partnership of the Christian Theological Academy
and the Faculty of the Evangelical Theology of the University of Bonn*
(JERZY SOJKA)..... 665

*Inauguration of the academic year 2018/2019 and opening and blessing
of the new building of the Christian Theological Academy in Warsaw*
(JERZY BETLEJKO)..... 669

*The conference “Bishop Juliusz Bursche on the 100th anniversary of the
independent Poland”* (JERZY SOJKA) 675

*Honoring prof. Michał Pietrzak with the Medal for Merits for the Christian
Theological Academy* (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)..... 677

List of authors	681
List of reviewers of "Theological Yearbook" in 2018	682

Wykaz autorów

Jakub Sławik, jakubsla@wp.eu, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Doroteusz Sawicki, d.sawicki@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Metropolita Sawa (Michał Hrycuniak), m.hrycuniak@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Borys Przedpełski, b.przedpelski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Artur Aleksiejuk, a.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Dariusz Kazimierowicz, d_kazimierowicz@wp.pl, ul. Dworska 3/18, 15-756 Białystok.

Tadeusz J. Zieliński, tjz@onet.eu, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa