

Ks. Stanisław WARZESZAK

TEOLOGIA WOBEC WYZWAŃ BIOETYKI

Od wielu wieków teologia stawiała wobec wyzwań różnych systemów filozoficznych, zwłaszcza zaś wobec nowych propozycji kosmologicznych i antropologicznych. Traktowana w średniowieczu jako "królowa nauk", a więc jako ta, z którą miały być uzgadniane wyniki wszystkich innych nauk, teologia spełniała rolę ostatecznej instancji w interpretacji świata. Z czasem jednak zaczęła tracić swój najwyższy autorytet, kiedy usiłowała podporządkować sobie całkowicie rozwój nowożytnej nauki. Sprawa Giordano Bruno i Galileusza ciążyła przez cztery wieki na stosunku świata nauki do teologii, i stwarzała nikłe szanse na dialog. Nowe możliwości dialogu powstały w momencie, kiedy teologia uznała autonomię nauki, a nauka autonomię teologii. W obecnej dobie daje się zauważyć żywe zainteresowanie ze strony teologii dla postępu nauki i techniki, oczywiście, nie w sensie weryfikacji wyników i metod badań naukowych, lecz ich ogólnego sensu i wartości dla globalnego postępu rodzaju ludzkiego. Jeszcze niedawno były to imponujące osiągnięcia w dziedzinie fizyki a dziś w biologii i medycynie, które same w sobie zasługują na autonomiczny rozwój a z drugiej strony domagają się zacieśniania granic tej autonomii. W tym sensie stanowią wyzwanie dla teologii.

Szczególną postacią wyzwania dla teologii jest współczesna bioetyka a jeszcze bardziej szybki postęp biomedyczny. Rola teologii w rozstrzygnięciu aktualnych problemów bioetycznych pozostaje jednak wciąż otwarta, mimo że często niekwestionowana. Istnieje zatem pilna potrzeba refleksji nad miejscem teologii we współczesnych poszukiwaniach bioetycznych, a zwłaszcza dowartościowania jej roli w ocenie postępu biomedycznego. Zadaniem teologii będzie zrozumienie charakteru współczesnych wyzwań bioetycznych oraz sformułowanie adekwatnej odpowiedzi na nie. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel spełniać rolę wprowadzenia do problemu¹.

¹ Interesujące ujęcie relacji między teologią a bioetyką znajdziemy w pracy zbiorowej: *Theology and Bioethics. Exploring the Foundations and Frontiers*, red. E.E. SHELP, (Philosophy and Medicine 20), Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1985. Por. także F. TARGONSKI, *Teologia morale e mentalità scientifica*, Roma: Miscellanea Francescana Edizioni 1985.

1. Pojęcie bioetyki

Początki bioetyki wiążą się z okresem, w którym wzrasta w szybkim tempie postęp bio-medyczny i pojawia się potrzeba odpowiedzialnego regulowania jego aplikacji do życia ludzkiego. Z końcem lat 60-tych i z początkiem lat 70-tych wywołuje duże zainteresowanie problem transplantacji serca oraz perspektywy manipulacji genetycznych. Pojawia się nagląca potrzeba refleksji naukowej, filozoficznej, teologicznej a także społeczno-politycznej nad nowym wymiarem władzy, którą człowiek posługuje się w celu opanowania swego biologicznego podłoża. W tym kontekście powstaje bioetyka jako dziedzina interdyscyplinarna i interprofesjonalna, opierająca się na badaniach wielu specjalizacji naukowców, lekarzy, pielęgniarek a także socjologów, psychologów, prawników, filozofów i teologów. W ten sposób bioetyka może prowadzić pogłębioną refleksję etyczną i szerokie badania specjalistyczne nad nowymi problemami, których dostarcza szybki postęp biomedyczny.

Zanim pojawiła się bioetyka jako odrębna i nowa dyscyplina jej zręby istniały już wcześniej w ramach etyki szczegółowej zwanej "etyką lekarską". Nie jest jednak synonimem tradycyjnej etyki lub deontologii lekarskiej, bioetyka w nich się zawiera ale wykracza daleko poza ich zakres. Bioetyka oznacza etymologicznie *etykę życia* i w sensie najbardziej ogólnym *wiąże się z aplikacją etyki do nauk biologicznych, medycyny, opieki zdrowotnej i pokrewnych im dziedzin jak również do polityki badań naukowych oraz ich realizacji na gruncie biologicznego podłoża ludzkiego życia*. Popularnie bioetyka określana jako etyka początku i końca życia. Termin "bioetyka" sugeruje pewien odrębny dział etyki, który ma swój przedmiot badań i są nim działania człowieka, z wykorzystaniem współczesnej technologii bio-medycznej, na gruncie biologicznego podłoża ludzkiego życia. T. Ślipko określa bioetykę jako *dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach związanych z zapoczątkowaniem życia, jego trwaniem i śmiercią*².

Bioetyka nie da się jednak sprowadzić do teorii moralności ani do systemu zasad moralnych potrzebnych do podejmowania decyzji na polu zastosowania nowych osiągnięć biologicznych i bio-medycznych. A zatem, bioetyka nie jest tylko określonym systemem etycznym, w ramach którego dokonuje się wartościowania i moralnych ocen aktów bio-medycznych na człowieku. Czym jest więc bioetyka? Według D.J. Roy *bioetyka jest dziedziną nauki, która zajmuje się wszystkimi koniecznymi warunkami jakich wymaga*

Por. T. ŚLIPKO, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków: WAM 1994, 16.

*odpowiedzialne dysponowanie życiem ludzkim w ramach szybkiego i kompleksywnego postępu bio-medycznego*³. Inaczej mówiąc, bioetyka jest *refleksją rozumową nad możliwością odpowiedzialnego zastosowania postępu bio-medycznego w dziedzinie ludzkiego życia*.

Bioetyka obejmuje dzisiaj trzy podstawowe dziedziny:

- techniki bio-medyczne stosowane u początków życia ludzkiego (sztuczna inseminacja, zapłodnienie in vitro, diagnostyka prenatalna, manipulacja genetyczna, eugenika i aborcja),
- techniki bio-medyczne stosowane u kresu ludzkiego życia (eutanazja, opieka paliatywna, pobieranie organów od umierających, przedłużanie życia),
- doświadczenia medyczne na ludzkim ciele, dysponowanie ludzkim ciałem, przeszczep organów itp.⁴

Każda z tych dziedzin rodzi wiele problemów etycznych, które adresowane są również do teologa. Należy zatem przyjrzeć się niektórym problemom bioetycznym z punktu widzenia teologicznego. Zanim to uczynimy, zobaczymy je najpierw w kontekście nowożytnej nauki i techniki, a następnie nowożytnego rozumienia natury.

2. Bioetyka a postęp naukowo-techniczny

Punktem wyjścia dla bioetyki jest całkowicie nowa sytuacja ludzkiej egzystencji, którą stworzył bardzo szybki postęp techniczny, a następnie rewolucja biologiczna i bio-medyczna w ostatnim ćwierćwieczu. Ona to wprowadza możliwość bio-technologicznego przekształcenia człowieka i stawia pod znakiem zapytania dotychczasowe pojęcie życia ludzkiego i podstawowe pojęcia antropologiczne. Tak jak rewolucja w dziedzinie fizyki doprowadziła do szybkiego postępu techniki i przyspieszyła rozwój cywilizacji industrialnej, tak też i nowe dziedziny nauk biologicznych prowadzą do zmian, które mogą wpłynąć w sposób trwały i istotny na organizację życia na ziemi. Rozwój nauk biologicznych daje dzisiaj człowiekowi nowe i bogatsze zrozumienie swojego bytu i działania, a zarazem wpływa decydująco na sposób jego myślenia i działania. Ten rewolucyjny postęp w naukach biologicznych nie ma już charakteru czysto teoretycznego, bez konsekwencji dla praktyki i ludzkiej aktywności w świecie, tak jak to miało miejsce jeszcze w czasach Kopernika. Dotyczy on człowieka w całej jego strukturze osobowej, dotyczy on całej wspólnoty ludzkiej.

³ Por. D.J. ROY, "La biomédecine aujourd'hui et l'homme demain. Point de départ et directions de la bioéthique", *Le Supplément* 1979, nr 128, 64.

⁴ Do dziedziny bioetyki T. Ślipko zalicza nawet problemy związane z ochroną środowiska (przyrody i zwierząt), problem samobójstwa i poświęcenia, "zabójstwa użytecznego", agresji i kary śmierci. Por. *dz. cyt.*

Rozwój nowożytnej nauki zbiega się z momentem, w którym rozumowi została przyznana absolutna autonomia. Teologiczne założenie św. Tomasza z Akwinu (1225-1274) o nienaruszeniu sfery intelektu przez grzech pierworodny (a jedynie woli) dało początek autonomizacji rozumu i wyodrębnieniu się niezależnych dyscyplin naukowych. W okresie Renesansu intelekt osiągnął zupełną autonomię, a nauka wyodrębniła wiele dyscyplin wiedzy niezależnych od siebie, przede wszystkim zaś od Objawienia. Autonomia rozumu otworzyła drogę do autonomicznego humanizmu, autonomicznej filozofii i teologii naturalnej i wreszcie do nowożytnej nauki.

Rozwój nauki w czasach nowożytnych szybko wykroczył poza wiedzę teoretyczną kierując się na konkretne jej zastosowania w celu zdobycia panowania nad światem. W myśl ideału filozofa F. Bacona (1561-1626): *wiedzieć to móc*, inaczej mówiąc: *tylę mamy władzy ile wiedzy*, człowiek stał się upoważniony do konsekwentnego realizowania wiedzy teoretycznej w praktyce działania. Nauka miała odtąd cel praktyczny a wiedza dawała człowiekowi władzę nad światem przyrody, dlatego również I. Kant (1724-1804) powiada: *Sapere aude*. Gdy w tym kontekście kojarzono sobie klasyczną zasadę: *Quantum potes tantum aude* i wprowadzano ją w życie, wtedy zaczęły następować intesywne procesy przekształcania i opanowywania świata oraz biologicznego podłoża ludzkiej egzystencji. Odtąd natura nie jest już tylko miejscem ludzkiej aktywności, ale przedmiotem panowania i technologicznych przekształceń. Tak było do niedawna aż okazało się, że natura musi być również przedmiotem odpowiedzialności moralnej w myśl zasady: *tylę odpowiedzialności ile władzy*. Odkąd wiedza ma zastosowanie praktyczne i oddziałuje na życie ludzkie, przestaje być moralnie obojętna⁵.

Dopiero od krótkiego czasu zaczynamy sobie uświadamiać, że nasze działania w świecie i sposoby realizacji naszych projektów w naturze przekształcają nas samych, co więcej, zwracają się przeciwko nam, stajemy się od nich uzależnieni a nawet ich ofiarami. Rewolucja bio-medyczna zapoczątkowała proces przemian, którego przedmiotem stała się nie tylko przyroda ale także ludzki byt. Pojęcie natury spełniało niegdyś funkcję normy dla działania, zwłaszcza zaś natury ludzkiej, niedostępnej dla radykalnych zmian. Natomiast dzisiaj nawet ludzka natura przestaje stanowić kryterium dla działania człowieka. W dobie rewolucji bio-medycznej człowiek zdobywa nieskończoną władzę nad swoją naturą biologiczną, stoi przed perspektywą radykalnych manipulacji na płaszczyźnie jej genetycznych, biochemicznych i neurologicznych składników. Istnieje projekt kontrolowania zachowania człowieka na drodze manipulacji ciałem i mózgiem lub bezpośrednio jego strukturą genetyczną. Istnieje ryzyko przekształcenia biologicznej natury

⁵ Por. H. JONAS, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris: Cerf, 1990, 17-46.

człowieka do tego stopnia, że będzie można mówić o doskonaleniu struktury bytu ludzkiego lub fabrykacji człowieka.

W takiej sytuacji pojawia się fundamentalne pytanie czy człowiekowi wolno robić wszystko co technicznie możliwe jest do zrobienia, czy człowiek ma prawo poddać się nowemu determinizmowi naukowo-technologicznemu, wiedząc, że prowadzi to do traktowania tego co ludzkie jako materię do przetwarzania, a nie jako coś niepogwałcalnego i godnego ochrony. Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania prowadzi nas na drogę mądrości i roztropności, którą teologia odkrywa przy pomocy Objawienia i rozumu. Na tej drodze również bioetyka ma szanse sprostać wyzwaniu współczesnych nauk biologicznych i techniki, które modyfikując pojęcie życia i bytu ludzkiego, wprowadzają konflikt wartości będących u podstaw ludzkiej tożsamości.

3. Bioetyka wyzwaniem dla teologii

Problemy stojące dzisiaj przed bioetyką często ją przerastają. Przyczyną tego jest złożony charakter przedmiotu, którym ona się zajmuje jak również uwarunkowania społeczno-polityczne, ideologiczne i filozoficzne, których wpływ na kształt bioetyki jest nieunikniony. Bioetyka dochodzi często do impasu lub sytuacji paradoksalnych, gdy z jednej strony wyprzedza ją nieustanny postęp badań naukowych, które szybko znajdują zastosowanie na terenie bio-medycyny, i gdy z drugiej strony próbuje dostosować się do pluralizmu etycznego i antropologicznego. W takiej sytuacji pojawia się postulat autentycznej antropologii, która stworzyłaby podstawy dla rzetelnej bioetyki, jeśli pragnie ona regulować działania człowieka i umożliwiać odpowiedzialne dysponowanie biologicznymi podstawami życia ludzkiego. Bioetyka stanowi więc wyzwanie dla filozofii, ale także i dla teologii, a miejscem tego wyzwania jest człowiek i jego natura biologiczna oraz środowisko naturalne.

Stosunek człowieka do swego środowiska naturalnego przechodzi dzisiaj głęboki kryzys, zwany kryzysem ekologicznym. Posiada on odległe tło historyczne, a według niektórych współczesnych krytyków także tło religijne i chrześcijańskie. Historyczna analiza problemu pozwala zauważyć, że idea greckiego kosmosu pojętego jako ład i harmonia wszechświata ewoluuje w tradycji filozoficznej Zachodu wraz ze wzrostem zrozumienia miejsca człowieka w świecie. Przełomowe znaczenie miała dyskusja nad stosunkiem przyrody do łaski, którą zapoczątkował św. Tomasz z Akwinu. Sposób myślenia bizantyjskiego, który dominował do czasów Akwinaty, wyrażał się brakiem zainteresowania dla przyrody, czego przykład stanowi malarstwo symboliczne, pozbawione elementów naturalnych. Tymczasem św. Tomasz zwrócił uwagę na istotną jedność między łaską i naturą, wyrażoną w stwierdzeniu: *gratia supponit naturam*, które zdecydowanie wpłynęło na

chrześcijańskie widzenie natury⁶. Od tego czasu zaczęto przyznawać naturze bardziej poczesne miejsce, traktując ją jako stworzenie Boże, którym nie wolno pogardzać. Również ludzkie ciało jako ściśle przyporządkowane duszy nabrało wartości niepodważalnej. Z czasem jednak zainteresowanie naturą zaczęło sprzyjać jej autonomizacji do tego stopnia, że u szczytu Renesansu została ona uwolniona od Boga i całkowicie oddana pod władzę autonomicznego rozumu człowieka.

Podobnie jak rozumienie natury uległo ewolucji, tak i człowiek okresu Renesansu zgłębił poznanie swego bytu i wzniósł się na poziom humanizmu antropocentrycznego, który wyrażał się w autonomii wobec natury a nawet samego Boga. Renesans stanowił wyzwolenie humanizmu, opartego na pojęciu autonomicznej istoty ludzkiej, nie tylko w relacji do świata, lecz także w dziedzinie zbawienia. Człowiek stał się odpowiedzialny za los świata i ludzi, biorąc w swe ręce historię świata i przyrody oraz swoją własną historię życia, zasługując nim na zbawienie. Wyzwoleniu humanizmu towarzyszył jednak dualizm, który stanowił zaprzeczenie jedności natury i człowieka. Wyrażało go stwierdzenie F. Bacona: «Z powodu upadku w raju, człowiek nie tylko stracił swój stan niewinności, ale także swoje panowanie nad przyrodą». Jego zdaniem to panowanie nad przyrodą może być naprawione dzięki sztuce i nauce, jednak nie gwarantuje zniesienia dualizmu. Ten dualizm potwierdził R. Descartes (1596-1650) dokonując radykalnego rozdziału między materią i duchem, podmiotem i przedmiotem poznania, człowiekiem i otaczającym go światem⁷. Z kolei dualizm kartezjański utwierdziła idea radykalnej autonomii rozumu i przyrody, której konsekwencją było dążenie do opanowania natury w procesie obrony przed nią. Filozofia humanistyczna i oświeceniowa doprowadziła ostatecznie do przeciwstawienia autonomii natury i człowieka zapoczątkowując w ten sposób epokę wyzwolenia człowieka spod władzy natury, a zarazem okres pogłębiającego się kryzysu relacji człowieka do natury.

Konsekwencje dualizmu kartezjańskiego dla formowania się relacji człowieka do natury okazały się dalekosiężne. Dualizm dał podstawę dla formowania się dwóch przeciwstawnych sobie kierunków filozofii spirytualistycznej i naturalistycznej. Filozofia nowożytna będzie odąd ciągle wahać się między filozofią ducha i wolności, a filozofią materii i determinizmu. Z jednej strony pojawia się idea autonomicznej wolności, która w filozofii J.J. Rousseau (1712-1778) przyjmuje postać wolności absolutnej i zarazem radykalnie przeciwstawionej naturze. Natura bowiem przedstawia się jako podległa prawom determinizmu i jest radykalnie sprzeczna z absolutną

⁶ Por. J.-M. AUBERT, *Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde*, Paris 1969.

⁷ Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, Warszawa: PWN 1978, t. II, 51.

wolnością człowieka. Następuje ucieczka w wolność niczym nieograniczoną, a zarazem radykalny sprzeciw determinizmowi natury i wszelkim postaciom mechanicyzmu. Typowym przykładem tego zjawiska jest współczesny egzystencjalizm. Z drugiej strony pojawia się kierunek materialistyczny i naturalistyczny, zbudowany na idei jednolitości przyczyn naturalnych w zamkniętym systemie. Doprowadziło to do pojmowania wszystkiego w świecie natury przez pryzmat maszyny, a więc do redukcjonizmu biologicznego, w którym obecność wolności i elementu duchowego staje zupełnie niemożliwa⁸. W ten sposób naturalizm ograniczył funkcje życia do struktury mechanistyczno-materialistycznej i w efekcie sprowadził je do całkowitego determinizmu. Klasycznym promotorem takiego ujęcia natury we współczesnej biologii jest J. Mond i J.-P. Changeux⁹.

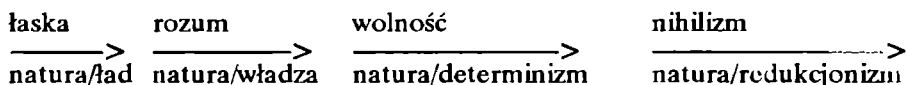
Stosunek człowieka do natury radykalizował się przez wieki: od ujęcia teologicznego, poprzez racjonalne i liberalne aż do nihilistycznego. Od momentu kiedy natura uwolniła się spod dominacji rzeczywistości nadprzyrodzonej, a wreszcie od jakiegokolwiek związku z łaską, wówczas rozum, a następnie wolność zajęły miejsce łaski i zdominowały naturę. Szczytem tego procesu jest nihilizm, który charakteryzuje liberalny stosunek do natury, i traktuje ją jako indyferentną, obojętną na człowieka, a nawet nieprzyjazną człowiekowi¹⁰. Stąd wyrasta idea natury pojętej jako wielkiej niszczycielki, którą trzeba bezwzględnie opanować (K. Marks). Racjonalizmowi a następnie liberalizmowi nihilistycznemu odpowiada na poziomie pojęcia natury już nie ład ale władza, którą rozum usiłuje sobie podporządkować, oraz determinizm, z którego wolność chce się wyzwolić i redukcjonizm, na którym bazuje nihilizm¹¹. Wniosek z tego, że w momencie kiedy natura osiąga absolutną autonomię, wówczas dominuje ona porządek nadprzyrodzony, porządek wolności i rozumu. Ale dzieje się również odwrotnie, kiedy natura zostaje pozbawiona autonomii, zostaje zdewaluowana przez łaskę lub zniszczona przez autonomię rozumu i wolności. Istnieje zatem konieczność wprowadzenia harmonii między naturą a łaską, wolnością i rozumem. Tylko taka harmonia gwarantuje jedność i równowagę porządku duchowego i naturalnego.

⁸ Por. H. JONAS, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973.

⁹ Por. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris: Seuil 1970; J.-P. CHANGEUX, *L'homme neuronal*, Paris: Fayard 1983.

¹⁰ Por. H. JONAS, *Organismus und Freiheit*, dz. cyt., 292-316.

¹¹ Rozwój problemu można by ująć w następujący diagram



Potrzeba tworzenia jedności jest koniecznością ze względu na człowieka, którego pozycja w świecie zostaje zagrożona na skutek zniszczenia dokonującego się na poziomie natury jak i ducha. Rodzi się tutaj pilne zadanie nowego przemyślenia filozoficznych fundamentów ludzkiego istnienia i działania w ściślejszej relacji do natury, zagrożonej ludzkim postępowaniem. Jak powiada francuski biolog J. Testart: *Filozof, jak nigdy dotąd, jest najbardziej czujnym przyjacielem człowieka*¹². Czy jest nim również teolog? Jeśli funkcja filozofa jest tak ważna w dobie szybkiego postępu bio-medycznego, to właśnie ze względu na jego "zawodową" wrażliwość na punkcie wartości autentycznie ludzkich, które są zagrożone przez ten postęp. Tę samą rolę w bioetyce, może jeszcze bardziej uświadomioną, powinien odegrać teolog a wraz z nim Kościół, który jest uważany za *rzeczoznawcę w sprawach ludzkich, posiadającego misję w służbie cywilizacji miłości i życia*¹³. Z takiej właśnie pozycji Kongregacja Nauki Wiary podchodzi do problemu zapłodnienia in vitro, w Instrukcji *Donum Vitae* z roku 1987. Zabiera głos w tej sprawie nie w imię szczególnych kompetencji w dziedzinie nauk biologicznych, lecz na mocy własnej misji ewangelicznej i swego urzędu apostołskiego, które upoważniają Magisterium Kościoła do przedstawienia nauki moralnej odpowiadającej godności osoby i jej integralnemu powołaniu¹⁴. Czyni to również w imię miłości, którą Kościół jest dłużny człowiekowi pomagając mu w rozpoznaniu i poszanowaniu swoich praw i obowiązków¹⁵. W tym kontekście funkcja teologii, która poszukuje prawdy oraz zrozumienia rzeczywistości boskiej i ludzkiej, w Kościele i w świecie, jest kapitalna.

4. Odpowiedź teologii na wyzwanie bioetyki

Podstawowym problemem, który pojawia się w bioetyce i jest wyzwaniem dla teologii, to problem sensu. Postęp naukowy i technologiczny, stojąc przed możliwością przekształcenia świata, stoi przed pokusą zawładnięcia jego sensem. Jest prawdą, że natura przedstawia się często jako coś niestałego i antagonistycznego, a więc domaga się opanowania przez rozum. To właśnie rozum ludzki tworzy lub nadaje sens rzeczywistości. Jednakże powstaje u człowieka ogromna pokusa postawienia siebie za miarę wszystkich rzeczy i odmówienia globalnego sensu rzeczywistości, którą przetwarza. Z jednej

¹² J. TESTART, "Les morts du genre humain", *Revue de Métaphysique et de Morale* 92(1987), s. 360.

¹³ Wyrażenia pochodzące z przemówień Pawła VI. Cyt. za: *Donum Vitae* (KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedź na niektóre aktualne zagadnienia*, Watykan 1987), Wprowadzenie I.

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ *Tamże*.

strony należy uznać autonomię rzeczywistości ziemskich a z drugiej strony należy dostrzec niebezpieczeństwo użycia niezgodnie z ich podstawowym sensem.

Teolog stoi na straży sensu. On jest tym, który proponuje odczytać świat jako stworzenie, w którym zawarty jest projekt Boży a więc sens. Pojęcie sensu opiera się na antropologii, na prawdzie o człowieku jako bycie zależnym od Boga. W ten sposób człowiek nie może pojąć siebie jak tylko poprzez relację do Boga, który daje ostateczną odpowiedź na pytanie o sens. W tej odpowiedzi Bóg i świat przedstawiają się jako sens dla człowieka i tylko przez Boga ustanowiony jest ostateczny sens świata dla człowieka. Jednakże człowiek mocą swego twórczego rozumu także nadaje sens, dlatego należy powiedzieć, że Bóg i świat posiadają sens tylko dla człowieka. Inaczej mówiąc, Bóg ustanawia sens globalny całej rzeczywistości i historii świata, ale to właśnie człowiek odślania jego znaczenie, tak jak biblijny Adam, który nadaje imiona stworzeniom (Rdz 2,19-20). Krótko mówiąc: Nie istnieje sens jak tylko dla człowieka, co więcej nie istnieje sens świata jak tylko przez człowieka, ale to Bóg go ustanawia¹⁶.

Również w dziedzinie bioetyki człowiek jest tym, który odkrywa sens już raz dany i jednocześnie go tworzy. Odrzucenie Stworzyciela jako autora ostatecznego sensu lub negacja prawdy o tym, że człowiek jest bytem przygodnym i sens który nadaje światu jest relatywny, bo związany z jego przygodnością, stwarza możliwość wprowadzenia w dziedzinie bioetyki non-sensu lub zaprzeczenia sensu ostatecznego. Rozwiązanie dylematu bioetyki domaga się przyznania pierwszeństwa dla sensu przed techniką.

Jeśli teologia przyjmuje wyzwanie bioetyki to należy zastanowić się jakimi środkami dysponuje, aby odpowiedzieć na to wyzwanie. Stoi przed nią zadanie sprostania problemom postawionym przez nauki biologiczne, które pretendują do autonomii w dziedzinie badań i ich aplikacji, a zarazem pociągają poważne konsekwencje dla życia ludzkiego. Teologia analizując osiągnięcia nauk biologicznych i ich ambiwalentny charakter na płaszczyźnie zastosowań bio-medycznych, może rzucić cenne światło na sens ludzkiego postępu technologicznego oraz na sens świata i życia ludzkiego, które stają się przedmiotem intensywnych przeobrażeń. Kierowani tym przekonaniem zobaczymy w jakim zakresie możliwa jest refleksja teologiczna nad zagadnieniami postawionymi w dziedzinie bioetyki.

1. Teolog katolicki przyjmuje, że wiara przenika poznanie człowieka we wszystkich jego wymiarach. Z drugiej strony przyznaje, że imperatywy konkretnego działania moralnego są dostępne dla rozumu ludzkiego i nie

¹⁶ P. FRUCHON, *Existence humaine et révélation. Essais d'herméneutique*, Paris: Cerf 1976, 44.

muszą wynikać z misterium wiary. Również na terenie bioetyki, wiara nie musi angażować się bezpośrednio w rozwiązywanie problemów, lecz rozum praktyczny kształtowany/informowany przez wiarę. Wiara nie dostarcza nam konkretnych odpowiedzi na problemy bio-medyczne, tak jak nie stanowi bezpośredniego kryterium dla konkretnych sądów moralnych, jednakże ma ona wpływ na moralność w zakresie jej podstawowych odniesień. Na gruncie wiary można odkryć teologiczny i etyczny wymiar całokształtu fundamentalnych problemów związanych z działaniem człowieka w zakresie opanowywania biologicznych podstaw życia. Wiara i rozum przenikają się wzajemnie, i w ten sposób dostarczają pełniejszego poznania świata i człowieka a także pozwalają odkryć właściwy sens świata oraz ustalić odpowiednią hierarchię wartości.

W dziedzinie bioetyki teologia może odegrać ważną rolę w takim zakresie w jakim wiara może informować rozum. Wiara objawia przede wszystkim najgłębsze wymiary ludzkiego życia, jego pochodzenie i przeznaczenie. Pozwala zrozumieć, że życie jest podstawowym dobrem ale nie absolutnym, gdyż może być poświęcone dla wartości wyższych od życia. Na gruncie wiary życie jest darem, który posiada głęboki sens i przeznaczenie nadprzyrodzone, dlatego nie jest konieczne podtrzymywać życie ludzkie za każdą cenę i przy użyciu wszystkich możliwych środków¹⁷. Ponadto życie ludzkie, cierpienie i śmierć, otrzymały nowy sens w misterium paschalnym Chrystusa, i należy je zawsze pojmować w relacji do Boga. Wiara objawia również prawdziwy wymiar ludzkiej godności a naturze nadaje wartość stworzenia, któremu należy się także troskliwa ochrona. Ostatecznie wiara uczy nas ustawiać na odpowiednim miejscu podstawowe dobra człowieka, nie jako cele same w sobie lecz jako dobra podporządkowane relacji do Boga.

2. Postęp naukowo-techniczny wprowadza nowe warunki ludzkiego istnienia a przez to i nowy sposób stawiania pytań o miejsce człowieka w świecie i w stosunku do Boga. Wraz z postępem naukowo-technicznym człowiek uświadamia sobie własną moc stwórczą, możliwości kreatora i autokreatora, które do tej pory były atrybutem tylko Boga. Mimo tych nieskończonych możliwości ludzkiego rozumu, człowiek pozostaje ciągle bytem ograniczonym, poddanym cierpieniom, tragicznej dwuznaczności działania, wystawionego na ryzyko i niepowodzenie. W tej konkretnej ludzkiej kondycji wiara daje odpowiedź na pytania człowieka o sens bytu przygodnego na gruncie Stworzenia, Wcielenia i Zmartwychwstania. Ta odpowiedź odślania się w relacji między Bogiem i człowiekiem, w której Bóg jest dla człowieka a człowiek dla Boga. W tej wzajemnej relacji istnieje pewnego rodzaju korelacja między Bogiem i człowiekiem, w której dokonuje się aktualizacja poznania, słowa, działania oraz bytu Boga i człowieka.

¹⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 65.

Zadaniem teologii jest podjęcie pracy mediacyjnej między treścią Objawienia i pytaniami, które stawia ludzka egzystencja. W tej perspektywie P. Tillich zaproponował metodę korelacji, która ma na celu wyjaśnienie treści wiary chrześcijańskiej na płaszczyźnie wzajemnej zależności pytań egzystencjalnych i odpowiedzi teologicznych¹⁸. Praca teologa w oparciu o tę metodę polegałaby na analizie sytuacji, w której wyrastają pytania egzystencjalne, oraz na wykazaniu, że treść orędzia chrześcijańskiego stanowi odpowiedź na te pytania. Między tymi pytaniami i odpowiedziami powstaje krąg hermeneutyczny, który nie pozwala na rozdzielenie jedne od drugich, lecz utrzymuje je we wzajemnym na siebie wpływie. Krótko mówiąc, pod wpływem odpowiedzi danych przez człowieka samemu sobie a ostatecznie przez samego Boga, człowiek stawia nowe pytania i szuka nowych odpowiedzi.

W wieku postępu bio-technologicznego, teologia może odegrać ważną rolę w analizie ludzkiej sytuacji, na którą wywiera piętno stwórcza władza człowieka, wraz z jej szansami i ryzykami. Ta analiza sytuacji postawiona w korelacji z treścią orędzia chrześcijańskiego i twierdzeniami teologicznymi, pochodzącymi z wiary, może stanowić dla bioetyki i dla praktycznych decyzji człowieka ważny punkt odniesienia a także szansę zrozumienia ostatecznego sensu ludzkiego zaangażowania na drodze postępu nauki i techniki. W tej perspektywie rozum praktyczny, zobligowany do rozwiązywania konkretnych problemów bio-medycznych, może otrzymać dodatkowe światło ze strony wiary, może lepiej zrozumieć i rozjaśnić swoje problemy w świetle Objawienia. Wykorzystanie metody hermeneutycznej w refleksji teologicznej, pozwalającej ściśle związać doświadczenie ludzkie i orędzie chrześcijańskie, stanowi również szansę na udzielenie adekwatnej odpowiedzi na problemy postawione w bioetyce. Metoda korelacji stawia sobie także za cel oświetlenie dróg rozumu, jak również zrozumienie doświadczenia dzisiejszego człowieka i natury jego działania, właśnie w świetle wiary.

5. Bioetyka wyzwaniem dla teologii moralnej

W dziedzinie bioetyki pojawiają się problemy, które świadczą już to o przewadze nad nią polityki społecznej lub woli naukowców i jej "konsumentów", już to o błędnych koncepcjach w ramach samej bioetyki. Na przykładzie konkretnych realizacji osiągnięć bio-medycznych widać wyraźny konflikt między interesami naukowców i społeczeństwa a pewnymi koncepcjami bioetyki. Podobny konflikt istnieje w ramach samej bioetyki i powoduje on, że jest bardzo trudno o jednoznaczną ocenę aktualnych problemów bio-medycznych.

¹⁸ Por. P. TILlich, *Théologie systématique*, T. 1, tł. F. Ouellet, (L'expérience intérieure), Paris: Planète 1970, 124 i 128.

Na przykładzie zapłodnienia *in vitro* widzimy jak trudno było osiągnąć ogólny konsensus społeczny, zarówno w świecie nauki, medycyny, polityki jak też i w opinii społeczeństwa, zróżnicowanego według religii i światopoglądu. Zjawisko *fivete* (*fecundatio in vitro et transferatio embryonis*) ujawnia paradoksy, których można było się obawić od początku. Wbrew temu co niektórzy mniemali o *fivete*, jakoby miała ona leczyć sterylność małżeńską, zauważamy dzisiaj, że staje się ona alternatywą dla prokreacji naturalnej i to nawet poza małżeństwem. Mamy już przykład młodej, niezamężnej Angielki, która zapragnęła być matką, poza związkiem małżeńskim i poza relacjami seksualnymi. Na życzenie otrzymała embrion, oczywiście, za aprobatą ministra zdrowia rządu brytyjskiego. Ten udzielił zgody bez większego oporu, ponieważ aktualne prawo nie zakazuje takiej praktyki. Mamy także przykład klonowania ludzkiego embrionu w Stanach Zjednoczonych, które to klonowanie stwarza koszmarną perspektywę manipulacji ludzkim życiem.

Fivete nie jest już techniką bio-medyczną w służbie życiu, lecz alternatywą dla wygodnej prokreacji. Ponadto dochodzi do tego, że subiektywne pragnienie dziecka staje się jakby obiektywnym prawem do dziecka, prawem, które bierze pierwszeństwo nad prawami samego dziecka. Następnym etapem jest wszechmocne pragnienie przeradzające się w prawo do dziecka doskonałego, o określonej płci, kolorze włosów, z wysokim ilorazem inteligencji itd. Istnieje więc w bioetyce niebezpieczeństwo traktowania pragnienia jako imperatywnego prawa, gdy tymczasem samo pragnienie domaga się oczyszczenia z egoizmu, zhumanizowania czy nawet zewangelizowania. Żadne pragnienie nie będzie moralne jeśli nie będzie zakładać szacunku dla praw drugiego, dla jego tożsamości i wyjątkowości. Tak przedstawia się pierwszy problem bioetyki, który stanowi wyzwanie dla teologii moralnej.

W związku z problemem zapłodnienia *in vitro* mamy możliwość zauważyć w jakim stopniu sprawdzają się niektóre systemy bioetyczne. Najogólniej można powiedzieć, że podporządkowują się one zasadzie pierwszeństwa woli nad bytem, zgodnie zresztą z tradycją neo-kantowską. Oznacza to, że w społeczeństwie pluralistycznym, które nie podziela tych samych przekonań, unika się tworzenia etyki na fundamentach metafizycznych. W ten sposób np. metafizyczne pojęcie osoby sprowadza się do pojęcia osobowości w sensie psychologicznym, co pociąga za sobą ważne konsekwencje na polu bioetyki. Przy takim ujęciu godność człowieka zależy od poziomu jego świadomości, jak to daje się wyraźnie zauważyć w dyskusji nad eutanazją i statusem embrionu.

Ponadto etyka ma funkcjonować w społeczeństwie demokratycznym, dlatego też jej cechą będzie poszukiwanie konsensusu społecznego na drodze tolerancji dla pluralistycznych przekonań etycznych oraz dla autonomii osób. W takim duchu H.T. Engelhardt, wpływowi amerykański filozof i etyk, proponuje etykę proceduralną, która ma na celu regulowanie ludzkiego

działania nie przy pomocy norm uniwersalnych, lecz przez konsensus osiągnięty na drodze dyskusji między różnymi partiami i na płaszczyźnie określonej procedury dyskusji. Problemy sporne powinny być rozwiązane przez negocjację między interlokutorami, którzy mają prawo traktować siebie jako źródła moralności. W ten sposób stwarza się szansę na urządzenie *a peaceful moral community*, w której każdy zobowiązuje się do traktowania drugiej osoby jako celu w sobie, ale wyłącznie tej, która cieszy się odpowiednią autonomią¹⁹.

Zobaczmy na przykładzie dyskusji nad statusem ludzkiego embrionu, do czego prowadzi etyka proceduralna na terenie bioetyki. Na drodze dyskusji dochodzi się do wspólnej ugody, która na mocy woli większości przyznaje embrionowi pewien status, zresztą prowizoryczny i zawsze przeznaczony do rewizji. Wreszcie status ten zostaje doprecyzowany i uwierzytelniony przez odpowiedni autorytet publiczny. To właśnie wola większości decyduje o tym, czy coś/ktoś może być uznany za byt ludzki lub osobowy, zaś w przypadku embrionu dla większości, w niektórych społeczeństwach, nie jest to osoba, nawet potencjalna. Według Kanta zaś tylko i wyłącznie osoby mają prawo do szacunku, a inne byty do bardziej lub mniej ścisłej ochrony. Taka metoda rozstrzygania problemów etycznych na terenie bioetyki stanowi poważne wyzwanie dla teologii moralnej.

Innym "grzechem" bioetyki jest przyznanie pierwszeństwa intencjom albo konsekwencjom czynu przed obiektywnym dobrem moralnym. W pierwszym wypadku chodzi o etykę czystej intencjonalności, która uznaje za wyłączone prawie kryterium wartości moralnej czynu uczciwą intencję podmiotu działania. Tak więc homologiczne zapłodnienie *in vitro* byłoby jak najbardziej pożądane w przypadku sterylnego małżeństwa, które pragnie mieć dziecko dla dopełnienia projektu życia małżeńskiego i rodzinnego. Nie liczą się tutaj obiektywne, moralne kwalifikacje czynu samego w sobie. W drugim przypadku chodzi o etykę konsekwencjalistyczną, wyrosłą na gruncie utylitaryzmu i sytuacjonizmu etycznego. Jej znamienitym przedstawicielem jest protestancki moralista Joseph Fletcher. Jest to etyka, która sprowadza się do moralności środków i celów. Tutaj cel uświęca środki a wartość moralna czynu zależy od jego konsekwencji. Najlepszym jej przykładem na terenie bioetyki jest interpretacja zasady Hipokratesa: *Primum non nocere*, w następującej wersji: *Nie należy szkodzić, chyba że cel usprawiedliwia środki*. Kryterium działania jest zresztą zasada utylitarystyczna, która stwierdza, iż działanie jest dobre, jeśli ma na celu jak największe dobro dla jak największej liczby ludzi. Zastosowanie tego typu rozumowania na polu bioetyki prowadzi do nadużyć i do nieobliczalnych konsekwencji na płaszczyźnie

¹⁹ Por. H.T. ENGELHARDT, "Bioethics in Pluralist Societies", *Perspectives in Biology and Medicine* 26(1982), nr 1, 67-70.

badań i zastowań postępu bio-medycznego. W takiej sytuacji bioetyka woła o pryncypia etyczne, których może dostarczyć teologia moralna.

6. Odpowiedź teologii moralnej na wyzwanie bioetyki

Działanie człowieka ma często charakter ambiwalentny, co widać zwłaszcza w przypadkach szczegółowych decyzji. Podstawowym zadaniem bioetyki jest rozstrzygnięcie konfliktów wartości, które pojawiają się w działaniu człowieka, w jego decyzjach i wyborach, w ten sposób, aby dać szansę na odpowiedzialne i humanizujące działania na płaszczyźnie bio-medycznej. Na tym odcinku teologia moralna, na bazie wypracowanej przez wieki tradycji moralnej, miałaby do spełnienia ważną rolę. Rozwiązanie problemów bio-medycznych, które może zaproponować teologia moralna, nie opiera się na woli większości decydującej o tym co jest moralne a co niemoralne, dopuszczalne lub niedopuszczalne, pożyteczne lub szkodliwe, lecz na zasadach moralnych osadzonych na głębokim zrozumieniu człowieka, tak z punktu widzenia filozoficznego jak i teologicznego.

Potrzebę pryncypiów dla bioetyki dostrzegają nie tylko teologowie, lecz również przedstawiciele bioetyki o różnych orientacjach filozoficznych. Jednakże problem nie tyle polega na formułowaniu pryncypiów, co na ich zróżnicowaniu oraz powszechnym uznaniu. Na przykładzie środowiska amerykańskiego, które nosi na sobie piętno liberalizmu i demokracji, widać że łatwiej jest dojść do konsensu w sprawach nawet szczegółowych, tymczasem gdy idzie o pryncypia, które uzasadniają ten konsens, istnieją duże rozbieżności. Wobec tego powstaje propozycja etyki stosowanej, która pomija rozbieżności co do podstawowych zasad moralnych, kładąc za to nacisk na zgodność jaka istnieje na poziomie praktycznego rozwiązywania przypadków. Tego typu etyka, reprezentowana głównie przez A.A. Jonsena i S. Toulmina²⁰, wykorzystuje metodę przypadków (*case-method*), która znana jest dobrze studentom prawa na uniwersytetach amerykańskich, i przyjmuje postać tzw. pragmatyzmu etycznego albo zsekularyzowanej kazuistyki. Nie bierze ona pod uwagę norm absolutnych lub uniwersalnych ani też hierarchii dóbr lub wartości, bo stanowią one przedmiot sporu. Opiera się natomiast na rozumie praktycznym, wyniesionym do poziomu roztropności, która ma zmierzać do znalezienia rozwiązania dla szczegółowych przypadków i podejmowania decyzji.

Odżycie kazuistyki w jej zsekularyzowanej formie stanowi kolejne wyzwanie dla teologii moralnej, która po Soborze Watykańskim II porzuciła

²⁰ Por. A.A. JONSEN, S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley: University of California Press, 1988. Por. także: J.D. ARRAS, "Getting down to Cases: The Revival of Casuistry in Bioethics", *Journal of Medicine and Philosophy* 16(1991), 22-51.

kazuistykę, gdyż dostrzegano w niej kompromis na rzecz "mądrości tego świata" i traktowano ją jako ciało obce chrześcijańskiej wizji życia moralnego. Fakt odżycia kazuistyki poza Kościołem spowodował, według niektórych etyków, odrzucenie autorytetu Kościoła w dziedzinie moralności społecznej, zwłaszcza w zakresie bioetyki. Tymczasem teolog moralista, bazując na bogatej tradycji nauki moralnej Kościoła, mógłby przyczynić się do właściwego wykorzystania pozytywnych elementów kazuistyki, poddając krytyce jej negatywne formy z przeszłości i jej współczesne formy świeckie. Należałoby pokazać, że kazuistyka, aby mogła spełnić swoją rolę w rozwiązywaniu przypadków szczegółowych jakiej stawia jej bioetyka, powinna być pojęta w ramach pewnego systemu etycznego oraz żywej tradycji moralnej, z ich normatywnymi zasadami i wartościami. Krytyka współczesnej etyki stosowanej powinna wykazać, że nie istnieje możliwość rozwiązywania przypadków szczegółowych bez minimalnej zgody co do pryncypiów na bazie określonej tradycji moralnej. Ponadto nie wystarczy stosować metodę prudencajalną bez określonej hierarchii wartości a tym bardziej określonej wizji człowieka, one to bowiem stanowią ostateczne kryterium dla decyzji w przypadkach szczegółowych.

Teologia moralna może zaproponować pewne metody prudencajalne, które znane były w kazuistyce przedsoborowej, lecz będzie to czynić w kontekście konkretnego wezwania Bożego do określonego działania. Będzie ona również badać "znaki czasów" i gromadzić wiedzę, mądrość i doświadczenie tego świata na płaszczyźnie tej odwiecznej prawdy, która objawiła się w konkretnym istnieniu osoby Jezusa Chrystusa. Weźmie pod uwagę i to, że łaska Boża oraz dary Ducha świętego są obecne w konkretnym życiu chrześcijanina i wezwanie Boże kierowane jest do niego także poprzez funkcje rozumu praktycznego. Ponadto może pokazać na przykładzie cnoty roztropności w jakim stopniu normy działania ustanawiane przez rozum praktyczny mogą być oświetlone przez dar boskiej mądrości. Wreszcie rolę Kościoła i teologii moralnej jest nie tylko przekazywanie i interpretowanie Objawienia w jego aspekcie moralnym, lecz także wskazywanie drogi odpowiedzialnych decyzji i działań w konkretnych sytuacjach²¹.

Obecność kazuistyki na terenie bioetyki pobudziła już niektórych moralistów katolickich do wypracowania odnowionego modelu rozumowania praktycznego, czyli odnowionej postaci kazuistyki. Podkreśla się jednak, iż to dążenie winno odpowiadać wezwaniu Vaticanum II do odnowy teologii moralnej, która ma ukazywać wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata²². Oznacza to, że ten projekt powinien opierać się na solidnym systemie zasad moralnych,

²¹ Por. T. KENNEDY, "Casuistry and the problem of pragmatism", Referat wygłoszony w ATK dn. 15 listopada 1991.

²² SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Optatam Totius* 16.

który będzie przeniknięty wizją ludzkiego przeznaczenia pochodzącego z wiary.

W tym duchu R. McCormick, proponuje w dziedzinie bioetyki metodę etyczno-prudencjalną, zbudowaną na przesłankach personalistycznych, a dokładniej na chrześcijańskiej wizji osoby, w jej integralności i w jej prawdziwych wymiarach. Według proponowanych kryteriów personalistycznych działanie jest moralnie dobre jeśli niesie ono korzyść dla osoby ludzkiej, dla tego kim jest sama w sobie i w stosunku do innych. Oznacza to, że na terenie bioetyki należy sobie postawić pytanie czy zastosowanie jakiejś nowej technologii bio-medycznej odpowiada wartościom personalistycznym, które tu wchodzą w grę, albo czy sprzyjają w pełni rozwojowi osoby ludzkiej np. w wymiarze jej życia rodzinnego, seksualnego i małżeńskiego, w wymiarze jej własnej identyczności i świętości jej życia²³. Chodzi więc o szacunek dla podstawowych wymiarów życia osobowego wszędzie tam, gdzie istnieje ryzyko przewagi np. pragnienia dziecka nad prawami dziecka, albo też woli społeczeństwa nad obiektywną wartością ludzkiego embryonu. W oparciu o wartości osobowe należy podjąć decyzje, które mieszczą się w perspektywie humanizacji i personalizacji jednostki ludzkiej. Do podjęcia takiej decyzji służy zasada proporcjonalizmu: np. im bardziej jakieś działanie pogwałca wartości osobowe, tym większe prowokuje zło ontyczne. Metoda etyczno-prudencjalna McCormicka wyrosła w rzeczywistości na bazie proporcjonalizmu etycznego²⁴ i pogłębionego studium zasady podwójnego skutku.

Inną propozycją dla bioetyki, w pewnym sensie zbliżoną do poprzedniej, jest metoda rozumowania oparta na tzw. personalizmie prudencjalnym. Odwołuje się ona do niektórych zasad metody proporcjonalizmu etycznego, a zwłaszcza do zasady podwójnego skutku. Tak jak czyni to proporcjonalizm, personalizm prudencjalny bierze pod uwagę w decyzjach moralnych nie tylko normy konkretne, ale także okoliczności i cele działania. Jednakże zdecydowanie różni się od proporcjonalizmu, który przyjmuje, iż nie ma poza okolicznościami i intencjami norm konkretnych, które mogłyby wykluczyć działanie jako wewnętrznie złe. Personalizm prudencjalny przyjmuje, że

²³ "Ethique et garantie des droits des embryons. Témoignage du P. Richard McCORMICK", *La Documentation Catholique* 1984, nr 1883, 1024-1026.

²⁴ **Proporcjonalizm etyczny** zmierza do redukcji decyzji etycznych do zwykłej zasady proporcji dobra i zła, korzyści i strat, ryzyka i korzyści itd. Np. osobiste korzyści kobiety, która została zgwałcona, mogą przeważać nad wartością życia nienarodzonego dziecka. Chodzi tu także o pewną równowagę między różnymi konsekwencjami działania na krótki lub długi dystans czasowy. Zarzut kierowany pod adresem proporcjonalizmu etycznego dotyczy działania wewnętrznie i absolutnie złego, które nie może być usprawiedliwione pod naciskiem jego pozytywnych nawet konsekwencji. Gruntowną krytykę proporcjonalizmu przeprowadza encyklika Jana Pawła II, *Veritatis Splendor*.

istnieją podstawowe dobra ludzkie i wartości osobowe, które nigdy nie dopuszczają ustępstw, np. zawsze niemoralne jest zabicie niewinnego bytu ludzkiego, popełnienie kazirodztwa lub gwałtu.

Personalizm prudencjalny opiera się na zasadzie proporcji, ale dla podjęcia decyzji moralnej domaga się uwzględnienia następujących warunków:

a. Należy postępować według podstawowego zobowiązania względem Boga i autentycznej godności osoby ludzkiej.

b. Należy wykluczyć w działaniu zmierzającym do realizacji tego podstawowego zobowiązania to wszystko co jest istotnie sprzeczne z tym zobowiązaniem.

c. Należy ocenić w jakim stopniu intencje podmiotu i dane mu okoliczności mogą unicestwić lub zwiększyć skutki możliwego działania, które ma być środkiem realizacji tego podstawowego zobowiązania.

d. Wreszcie należy wybrać spośród możliwych środków te, które nie zostały wykluczone i które dają największą szansę na realizację tego zobowiązania, i ostatecznie zastosować je w działaniu.

Wszystkie te cztery etapy formułowania sądu prudencjalnego, odnoszą się do danych wiary w tym, co dotyczy podstawowych relacji między Bogiem i człowiekiem, wzniosłej godności człowieka, stworzonego i zbawionego przez Boga. Następnie odwołują się do prawa naturalnego, do rozumu praktycznego formowanego przez wiarę, zdolnego do dokonywania sądów roztropnościowych w określonych okolicznościach działania. Ta metoda rozumowania etycznego jest w rzeczywistości teleologiczna, gdyż decyzja moralna zależy od sądu formułowanego w odniesieniu do działania pojętego jako środek do realizacji celu lub jakiegoś zobowiązania²⁵.

Tego typu propozycje rozumowania prudencjalnego wysuwa dzisiaj teologia moralna pod adresem bioetyki, która ucieka się do kazuistyki świeckiej. Mogą jej również służyć niektóre zasady używane w klasycznej kazuistyce katolickiej jak np. zasada całości, zasada mniejszego zła, czy wspomniana już zasada podwójnego skutku²⁶. Teologia moralna nie będzie proponować po-

²⁵ Por. B.M. ASHLEY. K.D. O'ROURKE, *Ethics of Health Care*, St. Louis: CHA 1986, 85 i 88s.

²⁶ Zasada całości zakłada, że "tam gdzie część istnieje dla całości, konsekwentnie dobro części pozostaje podporządkowane dobru całości. Całość jest bowiem determinująca dla części i może nią dysponować w swoim interesie". Por. PIUS XII, *AAS* 44(1952), 788. Ta zasada ważna jest tylko tam gdzie potwierdza się relacja całości do części i tylko w takiej mierze w jakiej się potwierdza. Np. można dokonać amputacji nogi, czyli części ciała, gdy gangrena nogi zagraża życiu całości jaką jest chora osoba. Ale nie można poświęcać jednostki dla społeczeństwa.

Zasada mniejszego zła polega na świadomym dopuszczeniu trwania mniejszego zła (a nie powodowaniu go) w przypadku gdy nie ma możliwości wyeliminowania całego zła, aby w ten sposób skoncentrować wysiłek na usunięciu zła, które wydaje

wrotu do klasycznej kazuistyki na terenie bioetyki, lecz wykorzystanie jej pozytywnych elementów do konstruowania sądów prudencjalnych, prowadzących do odpowiedzialnych decyzji. Te sądy zaś wykraczają poza kazuistykę w jej klasycznym wydaniu.

Zakończenie

Problemy jakie stawia dzisiaj bioetyka prowokują pytanie natury bardziej ogólnej w jaki sposób ocalić człowieka przed zgubnymi skutkami jego panowania nad życiem? We współczesnej myśli filozoficznej znajdujemy różne odpowiedzi, wśród nich M. Heideggera, który komentując współczesny postęp naukowo-techniczny powiada: *Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować*²⁷ Chodzi tutaj najprawdopodobniej o nowe, poniekąd sakralne podejście do bytu, do rzeczywistości otaczającej człowieka i do jego własnego życia. Jeszcze inną, choć w pewnym sensie zbieżną z Heideggerem odpowiedź daje H. Jonas. Widzi on rozwiązanie problemów cywilizacji technologicznej na fundamencie "zasady odpowiedzialności", która pociąga za sobą imperatyw

się być największe. Trzeba tu jednak dokonać dobrego osądu proporcji w jakiej pozostają różne typy zła. Np. lekarz, który nie chce nakładać na pacjenta zbyt dużego obciążenia terapeutycznego pozwala na trwanie jakiejś postaci choroby, oddając się jednocześnie leczeniu choroby szczególnie groźnej dla życia. Por. *STh* II-II, 10, a.11: PIUS XII, *AAS* 45(1953), 798-801.

Zasada podwójnego skutku sprawdza się tam gdzie powoduje się zło ontyczne celem uniknięcia jakiegoś zła lub osiągnięcia jakiegoś dobra. Np. Kobieta w ciąży dotknięta została chorobą raka macicy. Aby uratować jej życie (pierwszy skutek), dokonuje się usunięcia macicy, co pociąga za sobą jako drugi skutek, śmierć płodu. Powodowanie zła ontycznego dopuszczalne jest pod czterema warunkami:

a. akt, z którego pochodzi zło powinien być sam w sobie dobry lub przynajmniej moralnie obojętny - np. działanie skierowane na ratowanie życia matki.

b. Działający powinien mieć dobrą intencję i mieć na celu jedynie dobro, zaś skutek zły przewidziany i dopuszczalny, ale nie powodowany rozmyślnie lub zamierzony - Intencją chirurga nie powinno być zabicie płodu, lecz ratowanie matki.

c. Skutek ontycznie zły nie może być środkiem do otrzymania skutku dobrego. Tak skutek dobry jak i ontycznie zły powinien wypływać bezpośrednio z tego samego działania. Śmierć płodu (ciężkie zło ontyczne) nie jest środkiem do ratowania matki, lecz skutkiem usunięcia macicy, które uratowało życie matki. Aborcja nie dokonuje się wprost lecz pośrednio.

d. Powinien także zaistnieć powód proporcjonalnie ciężki dla bezpośredniego spowodowania zła ontycznego lub korzystna równowaga między skutkami dobrymi i złymi. Por. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, (Etudes d'éthique chrétienne 19), Fribourg-Paris, 1986, 71.

²⁷ "Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować" (Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi *Der Spiegel* 23 września 1966 r.), w: *Aletheia* 1990, nr 1(4), 388.

etyczny na wzór imperatywu Kanta: *Postępuj tak aby skutki twojego działania odpowiadały możliwości przetrwania autentycznie ludzkiego życia na ziemi*²⁸. Z tych dwu propozycji wynika, że powrót do sacrum a więc do religii a także do etyki odpowiedzialności pojawia się tutaj jako *conditio sine qua non* możliwości autentycznie ludzkiego życia w dobie technologii, nie mówiąc już o przetrwaniu tego życia. Na myśl przychodzą również słowa André Malraux, który powiedział: *XXI wiek będzie religijny albo go nie będzie*. Można by także dodać: *będzie to wiek etyki albo go nie będzie*. Chodziłoby jednak o etykę zbudowaną na autentycznej i solidnej antropologii. Tym oczekiwaniom wychodzi naprzeciw encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae*, która na miejsce współczesnej kultury śmierci i przemocy proponuje kulturę życia, wpisaną w cywilizację miłości.

THEOLOGY FACING BIOETHICAL CHALLENGES

Summary

A teacher of Moral Theology at the Pontifical Faculty of Theology in Warsaw is presenting in this article some fundamental questions concerning the relationships between theology and bioethics. As human science and theology are inspired to face new challenges with the progress of biomedical technics, it is necessary to rethink their present attitude towards the sciences. It means that the content of assertions of the anthropological, ethical and theological domains has to be proved, in order to keep them adequate with their own origin and at the same time to render them capable to face the problems of the modern technological civilization.

This article is attempting to understand different kinds of problems in the biomedical domain and their anthropological and ethical relevance from the theological point of view. First, he gives the definition of bioethics as an ethical reflection on the possibilities of a responsible application of modern biomedical power into human life. Then he supplies the statement that the notion of the nature and the paradigm of advancement of modern technology are fundamentally wrong. The cause of that is dualism in the understanding of man and nature. Another fallacy largely acknowledged in modern technology is the principle of F. Bacon: "knowing is being able to". Such notion of nature and technology generate a crisis of sense in the modern progress of science, technology and medicine. A philosopher and especially a theologian is a protector of the sense of reality and is most authorized to take part in solving the present bio-ethical dilemmas. The theologian's task, who considers an informing role of faith in respect to reason, is to lead to an understanding of the value and the sense of nature as creation as well as man's place in the world. Moral theology is to evaluate critically in the biomedical area the value of human engagement in the world and some contemporary moral systems regulating human action and also the current proposals of the secular renewal of casuistry.

²⁸ H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, dz. cyt., 30.