

GRZEGORZ HOŁUB SDB

O KSZTAŁT BIOETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

KU BIOETYCE

Szybki postęp medycyny i nauk o życiu (*life sciences*) charakterystyczny dla minionego wieku postawił człowieka nie tylko przed wyraźną poprawą jakości życia, ale również przed wieloma dylematami natury moralnej. W jakiejś postaci były one obecne zawsze, jednak dopiero ostatnio problem ten stał się naprawdę palący, którego nie można pominąć czy też zepchnąć na dalszy plan. Spowodowało to konieczność podjęcia systematycznej refleksji etycznej, która wyszłaby naprzeciw nowym odkryciom nauk medycznych i towarzyszyłaby procesowi ich technologicznego zastosowania. Refleksja ta, jako nowa nauka, otrzymała miano bioetyki.

CO TO JEST BIOETYKA?

Termin ten powszechnie przyjęty i zaakceptowany w terminologii naukowej wskazuje i jednoczy dwie rzeczywistości: życie (*bios*) i etykę albo moralność (*ethos*)¹. Jest to pojęcie nowe, które nie występowało w literaturze medycznej do lat sześćdziesiątych. Wydaje się, że jego pojawienie należy wiązać z artykułem V. R. Pottera pod tytułem *Bioethics: The Science of Survival*², a następnie z książką *Bioethics: Bridge to the Future*³. Jednak pomimo faktu, iż sformułowanie „bioetyka” należy uznać za neologizm, to problematyka, jaką ono obejmuje, posiada długą tradycję.

¹ D. Tettamanzi, *Bioetica. Nuove frontiere per l'uomo*, Casale Monferrato 1991, s. 17.

² V. R. Potter, *Bioethics: The Science of Survival*, „Perspectives in Biology and Medicine” 1970, nr 14, s. 120–153.

³ V. R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs 1971.

Określenie, czym jest bioetyka, nie jest łatwym zadaniem. Wskazują na to różne definicje, które usiłują ogarnąć aspekty badanej przez tę dziedzinę rzeczywistości⁴. Pozwala to również na określenie bioetyki mianem nauki interdyscyplinarnej. Zaangażowane są w nią bowiem takie obszary badań, jak medycyna, psychologia, biologia, socjologia, etnologia, ekonomia i inne⁵. Wszystkie te dziedziny oscylują wokół dwu podstawowych rzeczywistości konstytuujących człowieka: człowieka jako istoty cielesnej poddanej prawom biologii i innych nauk empirycznych oraz człowieka jako rzeczywistości duchowej doświadczającej powinności moralnej. Wskazanie i zaakceptowanie tego duchowego aspektu ludzkiego życia pozwoliło również teologom na czynne włączenie się w analizy bioetyczne.

TEOLOGOWIE A BIOETYKA

Proces formowania się bioetyki na początku lat siedemdziesiątych poprzedzony był długim okresem, w którym ważną rolę odegrali myśliciele chrześcijańscy. Jako badacze związani z chrześcijańskimi ośrodkami naukowymi wiele problemów podjętych przez bioetykę rozwiązywali już wcześniej w ramach refleksji teologicznej⁶. Dzięki temu służyli pomocą w kwestiach etyki medycznej tak personelowi medycznemu, jak i chorym, którzy podzielali ich światopogląd chrześcijański.

Jednak formowanie się bioetyki jako nauki o przetrwaniu od początku zdominowane było dążeniem do stworzenia takiej dyscypliny, która by była oddzielną dziedziną wiedzy i miała charakter ponadkonfesyjny. Stąd bioetyka otrzymała status nauki przekraczającej język i metodę właściwą dla teologii. Radykalniej-

⁴ *Dizionario di Bioetica*, red. S. Leone, S. Privitera, Bologna 1994, s. 90 i *Encyclopedia of Bioethics*, New York 1995, s. XIX podają następujące definicje bioetyki:

- „Filozofia badań i praktyki medycznej (E. Sgreccia);
- Sektor etyki, który bada problemy związane z ochroną życia fizycznego, a w szczególności implikacje etyczne nauk biomedycznych (S. Leone);
- Etyka zastosowana do nowych problemów, które się rozwijają na granicy życia (C. Viafora);
- Etyka, o ile odnosi się do fenomenów życia organicznego ciała, rozrodczości, rozwoju, dojrzałości i starości, zdrowia, choroby i śmierci (U. Scarpelli).
- Systematyczne studium ludzkiego postępowania w przestrzeni nauk o życiu i troski o zdrowie, kiedy to postępowanie jest oceniane w świetle wartości i principów moralnych (W. T. Reich)”

⁵ *Bioetica* [w:] *Dizionario di Bioetica*, op. cit., s. 91.

⁶ D. C. Thomasma, *Assessing Bioethics Today*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 1993, nr 2, 519.

sze projekty miały nawet na celu całkowite uniezależnienie tej dziedziny od wpływu jakichkolwiek inspiracji o charakterze religijnym. Okazało się to jednak chybionym przedsięwzięciem. Świadczy o tym okres ponad trzydziestu lat rozwoju bioetyki, w którym myśl teologiczna, szczególnie chrześcijańska, wniosła wielki wkład w rozumienie problemów bioetycznych. Teologowie moralisci nie tylko więc należeli do grona myślicieli inicjujących współczesną bioetykę, ale czynnie włączyli się w jej rozwój, ofiarując całą bogatą spuściznę myśli chrześcijańskiej dla lepszego zrozumienia życia i powinności, jakie ono rodzi⁷.

Tak więc bioetyka, chociaż uzyskała status interdyscyplinarnej dziedziny wiedzy, jest nierozłącznie związana z jej zapleczem kulturowym i religijnym. Bardzo trudno byłoby bowiem uprawiać tę dziedzinę wiedzy, kierując się wyłącznie samymi ekspertyzami o charakterze merytorycznym. Potrzebne jest odniesienie do szerzej rozumianej tradycji duchowej, intelektualnej i moralnej. Dlatego wnioski te uprawniają do mówienia o bioetyce, kierującej się inspiracjami chrześcijańskimi albo po prostu o bioetyce chrześcijańskiej.

Spojrzenie na bioetykę, kierującą się takimi inspiracjami pozwala stwierdzić istnienie wielu projektów, które mogłyby otrzymać miano bioetyki chrześcijańskiej. W dużej mierze jest to uzależnione od tradycji teologicznej, w obrębie której rozwiązuje się określone problemy bioetyczne. Jednak tak zarysowana linia podziałów nie jest precyzyjna i może doprowadzić do mylnych wniosków. Sugerowałaby ona, że każda tradycja chrześcijańska posiada własny sposób rozwiązywania problemów bioetycznych, który jest nie do końca zrozumiały na gruncie innej tradycji. I tak na przykład bioetyka Kościoła Ortodoksyjnego nie może być adekwatnie oceniana przez myślicieli katolickich. Istnieje tu bowiem bariera w rozumieniu i interpretacji problemów teologicznych. Głębszy jednak wgląd w istniejące koncepcje uwidacznia istnienie przede wszystkim rozbieżności o charakterze filozoficznym.

W niniejszym artykule zostaną zestawione i porównane dwie propozycje bioetyk chrześcijańskich. Tworzą one pewne modele, pozwalające na interpretację podstawowych problemów ludzkiego życia. Pierwsza została podana przez H. T. Engelhardta, bioetyka z Houston, i zainicjowany przez niego periodyk „Christian Bioethics” Drugą zaproponowało środowisko myślicieli chrześcijańskich skupionych wokół The National Catholic Bioethics Center w Bostonie i wydawane przez nich czasopismo „The National Catholic Bioethics Quarterly”

⁷ A. R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford 1998, s. 34–55. W języku polskim zobacz następujące opracowanie: G. Hołub, *Teolodzy chrześcijańscy u początków współczesnej bioetyki* [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 27–42.

PROJEKT BIOETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ H. T. ENGELHARDTA

Postmodernizm a bioetyka

Koncepcja bioetyki chrześcijańskiej zarysowana przez H. T. Engelhardta poprzedzona jest opisem sytuacji współczesnego świata. Kwestii tej poświęca on pierwszy rozdział swojej książki *The Foundation of Bioethics*⁸. Engelhardt wskazuje na współczesność, która znalazła się w stanie postmodernistycznego upadku koncepcji uniwersalnego rozumu. Efektem tego jest porażka dotychczasowych projektów metafizycznych i niemoc, jaka ogarnęła każdy rodzaj uniwersalistycznego dyskursu, w tym także dyskursu etycznego. Od tej pory, w opinii Engelhardta, żadna koncepcja moralności nie może rościć sobie pretensji do uzyskania uniwersalnego znaczenia. Myśl filozoficzno-etyczna z konieczności stała się pluralistyczna⁹.

Pogląd ten powtórzył przy okazji omawiania projektu bioetyki kierującej się inspiracjami chrześcijańskimi. Stwierdził: „Wchodzimy w erę postchrześcijańską, postmetafizyczną i postmodernistyczną, która naznaczona jest różnorodnością wizji moralnych i porażką oświeceniowego projektu życia wspólnotowego, który łączyłby cały rodzaj ludzki”¹⁰. W tym kontekście bioetyka chrześcijańska nie tyle traci rację bytu, ile otrzymuje pozycję odmienną od tej, do jakiej dotychczas pretendowała. Musi zrezygnować z pozycji dominującej teorii, która określa cele i środki w systemie opieki zdrowotnej. Staje się natomiast jedną z wielu konkurujących propozycji światopoglądowych.

Przedstawiona w pierwszym numerze „Christian Bioethics” deklaracja zarysowuje kształt powstającego czasopisma naukowego. W pierwszym rzędzie wskazuje ona na rozbieżności różnych, chrześcijańskich ujęć problemów bioetycznych, jako główny przedmiot analiz tego periodyku. H. Engelhardt stwierdza tam: „»Christian Bioethics« będzie zajmować się różnicami, jakie występują pomiędzy wyznaniem chrześcijańskim, i podkreśli odmienną moralność zaangażowań, które stanowią zawartość koncepcji moralnych, zarazem je dzieli”¹¹. Deklaracja ta nie tylko określa charakter powstającego czasopisma, posiada ona szersze znaczenie. Wskazuje bowiem na koncepcję bioetyki, która akcentuje przede wszystkim różnice. Przypuszczenie to potwierdza inna wypowiedź Engelhardta, w której wyraża on opinię, że „bioetyka chrześcijańska nie może być ekumeniczna na mocy rozpoznania, że prawdziwa wiedza o moralności charakteryzuje się swoją

⁸ H. T. Engelhardt, *The Foundation of Bioethics*, New York 1996, s. 3–31.

⁹ *Ibidem*, s. 5.

¹⁰ H. T. Engelhardt, *Towards a Christian Bioethics*, „Christian Bioethics” 1995, nr 1, s. 1, 8.

¹¹ *Ibidem*, s. 1.

jednostkową i niepowtarzalną zawartością. Posiada ona zarazem charakter wspólnotowy i dlatego nie jest w pełni dostępna poza wspólnotą, która sprawuje prawdziwy kult”¹².

Zarysowana w ten sposób koncepcja bioetyki chrześcijańskiej wskazuje przede wszystkim na pluralizm i różnice istniejących projektów. Typ mentalności postmodernistycznej, uznany przez amerykańskiego bioetyka za dominujący we współczesnym świecie, zostaje przeniesiony na grunt myślenia chrześcijańskiego. Nie tylko więc laickie projekty filozofii moralności i bioetyki funkcjonują w kategoriach ponowoczesności, lecz również kategorie te dotyczą propozycji wewnątrz chrześcijańskich.

Można postawić pytanie, na podstawie czego Engelhardt formułuje tak daleko sięgające wnioski. Co jest przyczyną, że myślenie chrześcijańskie utraciło zdolność do formułowania rozwiązań o uniwersalnym znaczeniu, nie tylko względem rzeczywistości pozachrześcijańskiej, ale i w ramach wiary chrześcijańskiej? Odpowiedzią na te pytania jest wskazanie na charakter mentalności współczesnego człowieka, określaną jako postmodernistyczny i postmetafizyczny. Człowiek współczesny, w tym także chrześcijanin — w opinii Engelhardta — utracił zdolność do tworzenia uniwersalnych projektów ontologicznych, posługując się rozumem. Według amerykańskiego bioetyka, nie mamy dostępu do takiej koncepcji *ratio*, która by łączyła wszystkich ludzi. Na gruncie myślenia laickiego pozostało jedynie ujęcie rozumu jako narzędzia dochodzenia do wspólnej zgody¹³. Dla chrześcijan natomiast punktem odniesienia jest nie *ratio*, ale Bóg. „Jądrzem chrześcijaństwa jest Bóg, który transcenduje ludzki rozum. Dlatego próby określenia zawartości (prawd) wiary za pomocą rozumu spowodowały, że prawdy te postawiono pod znakiem zapytania. Chrześcijańska moralność jest uzależniona od objawienia”¹⁴. W ten sposób Engelhardt wprowadza wyraźne przeciwstawienie *ratio* i Boga¹⁵. Neguje ono koncepcję rozumu, którą posługiwano się dotychczas, zwłaszcza w chrześcijaństwie zachodnim. Koncepcja ta realizowała swoje możliwości głównie w przywoływaniu prawa naturalnego, które jest odzwierciedleniem prawa wiecznego, ugruntowanego w istocie samego Boga.

Uznanie tej klasycznej doktryny umożliwiło człowiekowi, nawet niewierzącemu, poznanie pewnych praw, które wyznaczają charakter jego moralnego po-

¹² H. T. Engelhardt, *Christian Bioethics as Non-Ecumenical*, „Christian Bioethics” 1995, nr 1, s. 2, 182.

¹³ H. T. Engelhardt, *The Foundation of Bioethics*, *op. cit.*, 32–101.

¹⁴ H. T. Engelhardt, *Towards a Christian Bioethics*, *op. cit.*, s. 6.

¹⁵ Wniosek ten potwierdza inna wypowiedź Engelhardta, w której stwierdził: „Nie potrzeba mieszać wiary z rozumem. Teologia i myśl laicka muszą kroczyć jako oddzielone od siebie”. Zob. Wywiad R. Chiaberge z H. T. Engelhardtem, *Bioetica? Meglio nessuna legge*, „Corriere della Serra” 16 VI 1998, s. 5.

stępowania. Engelhardt, kierując się postmodernistycznym przekonaniem o destrukcji tak rozumianej racjonalności, określa takie przedsięwzięcia mianem postępowania właściwego bioetyce laickiej¹⁶. Wskazuje ponadto na bezskuteczność takich zabiegów, które są tym niebezpieczniejsze, że rozmiągają się z istotą wiary chrześcijańskiej. Wyraża to następująco: „Zamiast nawracać niewierzących na prawdziwą wiarę, dzięki której mogliby oni zrozumieć właściwe normy postępowania, wielu chrześcijańskich bioetyków postrzega swój obowiązek w dowodzeniu ludziom, jakie powinny być właściwe wnioski dotyczące biomedycyny i polityki opieki zdrowotnej. To jest tak, jakby można było zrozumieć istotę bioetyki chrześcijańskiej bez chrześcijańskiej wiary”¹⁷.

W tej perspektywie rozum staje się jedynie narzędziem. Klasycznie rozumiana racjonalność zostaje „zburzona” przez filozofię postmodernistyczną. Traci jakiegokolwiek kompetencje poznawcze, co prowadzi do zakwestionowania statusu racjonalności jako narzędzia ujmującego uniwersalną rzeczywistość. W chrześcijańskiej bioetyce Engelhardt pozbawia *ratio* jakiegokolwiek samodzielnej funkcji poznawczej. Przypisuje mu natomiast jedynie funkcję rozświetlania treści wiary (*a mean of expositing the faith*)¹⁸.

W konsekwencji tak rozumiana racjonalność nie jest zdolna do nawiązania jakiegokolwiek dialogu z myślą laicką czy ogólnie pozareligijną. Uzależniona jest bowiem całkowicie od niepowtarzalnego charakteru objawienia chrześcijańskiego. Co więcej, tak rozumiane *ratio* funkcjonuje w ramach ściśle określonej tradycji konfesyjnej i dlatego nie jest środkiem do nawiązania dialogu z innymi tradycjami chrześcijańskimi¹⁹. Pełni wyłącznie funkcję narzędzia interpretacyjnego i hermeneutycznego²⁰.

¹⁶ H. T. Engelhardt, *Towards a Christian Bioethics*, op. cit., s. 4.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ H. T. Engelhardt, *Christian Bioethics as Non-Ecumenical*, op. cit., s. 187.

¹⁹ W odniesieniu do prawdy Engelhardt stwierdza: *Outside of a particular moral community, there will be irresolvable disagreements about how one can know the truth, regarding the nature of truth, and with respect to who is an expert concerning the truth*. Zob. *ibidem*, s. 183–184.

²⁰ W opinii H. G. Gadamera, myślenie hermeneutyczne rządzi się podstawową zasadą, jaką jest „dziejowość rozumienia” Oznacza to, że interpretacja doświadczenia religijnego dokonuje się w ramach określonego momentu dziejowego i nie rości sobie pretensji do ujęć o charakterze uniwersalnym. Drugim ważnym założeniem tego typu myślenia jest skomplikowany problem tak zwanych przedzałożeń. Oznacza to, że „bezzałożeniowe, wolne od »rozumienia wstępnego« rozumienie układów sensorycznych, a to znaczy między innymi: instytucjonalnie zapośredniczonych układów działania, nie jest możliwe. Interpretator zawsze bowiem jest już zadomowiony w świecie życia, tkwi w określonym układzie tradycji, mówi określonym językiem, porusza się w obrębie określonego »horyzontu«” Zob. A. Veraart, R. Wimmer, *Hermeneutyka*, tłum. G. Sowinski [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. T. Gadacz, Kraków 1993, s. 12.

Bioetyka chrześcijańska jako nieekumeniczna

Czym w takim razie jest bioetyka chrześcijańska jako dziedzina nieekumeniczna? Engelhardt, dokonawszy krytyki uniwersalnego *ratio*, wskazuje w pierwszym rzędzie na bioetykę chrześcijańską, która nie jest dziedziną rozumu. Stwierdza bowiem: „Żeby mówić o bioetyce chrześcijańskiej, która jest fundamentalnie nieekumeniczna, należy przede wszystkim wskazać na bioetykę chrześcijańską, która wycofuje się ze stanowiska określonego właściwymi racjami rozumowymi i ich rolą w polityce opieki zdrowotnej”²¹. Rezygnacja z racjonalnych argumentów i zepchnięcie *ratio* na dalszy plan nadają temu projektowi bioetyki charakter nieekumeniczny. Nie ma bowiem dialogu bez odwołania się do racji rozumowych. Zatem wobec ich nieistnienia, dialog tak z koncepcjami świeckimi, jak i innymi projektami chrześcijańskimi znika z horyzontu zainteresowań bioetyki nieekumenicznej.

Bioetyka chrześcijańska o charakterze nieekumenicznym uzyskuje swój pozytywny kształt w całkowicie odmiennym kontekście życia człowieka niż proces analiz, dyskursu czy szukania odpowiednich racji. Właściwą rzeczywistością formującą ten projekt jest rzeczywistość religii, w sensie ścisłym. Engelhardt stwierdza bowiem: „Chrześcijaństwo i bioetyka, którą ono kształtuje, nie jest przedmiotem historycznej refleksji czy analiz filozoficznych. Są one częścią życia wcielonego w kult religijny”²². W tej perspektywie decydującego znaczenia nie może odgrywać rozum²³. Rozstrzygające jest tu doświadczenie wyływające z religijnego kultu. Engelhardt stwierdza to otwarcie, mówiąc: „Chrześcijaństwo jest liturgicznym sposobem życia, w którym wszystkie dogmaty są przedmiotem doświadczenia, włączając w to teorię moralną, którą posługuje się bioetyka”²⁴. Tak rozumiana bioetyka musi więc być częścią życia mistycznego, ponieważ z niego wyrasta. Problem, który domaga się szczegółowego rozwiązania, powinien być już wcześniej obecny w źródłowej treści przeżycia religijnego. To dopiero, w opinii Engelhardta, stwarza szansę na znalezienie rozwiązania o implikacjach praktycznych.

Tak określona geneza bioetyki posiada odmienne od racjonalnych narzędzia weryfikacyjne. Należy do nich przede wszystkim samo doświadczenie religijne,

²¹ H. T. Engelhardt, *Christian Bioethics as Non-Ecumenical*, op. cit., s. 186.

²² H. T. Engelhardt, *Towards a Christian Bioethics*, op. cit., s. 7.

²³ Engelhardt, będąc wierny przyjętemu paradygmatowi przeciwstawienia rozumu i wiary, kontrastuje rzeczywistość *ratio* i rzeczywistość świętości, wskazując na ich niezastępowalność. Stwierdza: „good arguments and analyses will never substitute for the framing substance of a pursuit of sanctity”. Zob. H. T. Engelhardt, *Moral Content, Tradition, and Grace: Rethinking the Possibility of a Christian Bioethics*, „Christian Bioethics” 1995, nr 1, s. 43.

²⁴ H. T. Engelhardt, *Christian Bioethics as Non-Ecumenical*, op. cit., s. 191.

dostępne w liturgii chrześcijańskiej. Przy braku kryteriów racjonalnych, ostateczną instancją interpretującą autentyczność przeżycia mistycznego jest osoba mistyka, o uznanych kompetencjach w dziedzinie życia duchowego. Czyli rozstrzygnięcie, które przeżycie jest prawdziwe, polega na porównaniu go z przeżyciami osoby, powszechnie (w ramach wspólnoty) uznanej za autorytet.

W dalszych analizach amerykański bioetyk nie ogranicza się tylko do wskazywania na genezę chrześcijańskiej bioetyki nieekumenicznej. Chce również określić zadanie, jakie stoi przed tak ukształtowaną dziedziną życia chrześcijańskiego. Wskazuje na to, stwierdzając, że „bioetyka chrześcijańska stoi przed możliwością przywrócenia właściwego charakteru językowi cnoty i językowi opisującemu ludzką osobę w dyskusjach dotyczących właściwego zabezpieczenia opieki zdrowotnej i kształtowania polityki opieki zdrowotnej, która jest możliwa do zaakceptowania z moralnego punktu widzenia”²⁵. To zadanie jednak, które dokonuje się w obrębie wspólnoty wyznaniowej, pociąga za sobą konieczność szczegółowego przemyślenia zastosowanego języka. Engelhardt stwierdza: „Język cnoty i język odnoszący się do ludzkiej osoby musi być przetworzony w terminach świętości i kultu”²⁶. Jest to zarazem język, który łączy chrześcijan w obrębie tej samej tradycji wyznaniowej. Poza tą wspólnotą, w opinii amerykańskiego myśliciela, jest on odczytywany i oceniany w sposób zewnętrzny, bez odniesienia do doświadczenia, z którego wyrasta. W konsekwencji rodzi to niebezpieczeństwo niedotarcia do treści, których ten język jest nośnikiem.

Przedstawiona powyżej teza nie ma charakteru absolutnego. W opinii Engelhardta istnieją pewne terminy, które pozwalają na przynajmniej fragmentaryczne porozumienie pomiędzy różnymi denominacjami chrześcijan. Jest nim na przykład pojęcie chrztu i wynikająca z niego przynależność do rodziny chrześcijańskiej. Jednak dotyczy to tylko wąskiej grupy ludzi, którym dostępny jest pewien typ, ogólnie rozumianego, doświadczenia. Inaczej ma się natomiast sprawa z odniesieniem tego języka teologicznego do myślenia laickiego. Dyskurs religijny wymyka się zarysowanym przez amerykańskiego bioetyka kryteriom myślenia pozareligijnego. Dlatego potwierdza się przedstawiona wcześniej obawa, że język ukształtowany przez kategorie teologii chrześcijańskiej, w relacji do bioetyki świeckiej, jest tylko elementem wskazującym na różnice²⁷.

Zaprezentowana koncepcja bioetyki chrześcijańskiej prowadzi do określonych konsekwencji na płaszczyźnie społecznej. Wskazując na różnice i niemożność nawiązania dialogu pomiędzy różnymi propozycjami chrześcijańskimi, a szcze-

²⁵ H. T. Engelhardt, *Moral Content, Tradition, and Grace: Rethinking the Possibility of a Christian Bioethics*, op. cit., s. 43.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

gólnie dialogu z bioetycznymi projektami o charakterze filozoficznym, izoluje ludzi wierzących w zamkniętej diasporze. Co więcej, jak przyznaje sam Engelhardt, taki typ bioetyki religijnej jest nieodpowiedni, aby nadać kierunek rozwoju innym propozycjom bioetycznym²⁸. Ograniczenie się do płaszczyzny radykalnie „oczyszczonej” wiary i odrzucenie wszelkich możliwości dialogu, zamyka ten projekt w niszy konfesyjnej. Nieekumeniczna bioetyka chrześcijańska staje się wyraźnie typem fideistycznej wiary. Propozycja ta staje się tym bardziej niebezpieczna, że nie dysponuje probierzem odróżniającym ją od patologicznej mentalności sekt.

W miejsce zanegowanego *ratio*, jakim do tej pory posługiwało się chrześcijaństwo, wchodzi projekt bioetyki laickiej. W oczach Engelhardta jest ona pozytywnym dopełnieniem tego, co przekracza granice możliwości refleksji religijnej. „Bioetyka laicka obiecuje to, w czym bioetyka religijna zawiodła: zrozumienie moralności, które za pomocą argumentów i analiz może stworzyć wspólną poglądów moralnych i zarazem dać jedność moralnym zamiarom łączącym ludzi jako takich”²⁹.

PROJEKT BIOETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W MYŚLI KATOLICKIEJ

Tradycja chrześcijańska a bioetyka

Zaproponowana przez środowisko The National Catholic Bioethical Center (NCBS) w Bostonie koncepcja bioetyki bardzo mocno odwołuje się do tradycji katolickiej. Intencją myślicieli skupionych wokół tej instytucji jest wykorzystanie bogatej spuścizny teologów i filozofów chrześcijańskich jako narzędzia do rozwiązywania skomplikowanych problemów etycznych, jakie niesie ze sobą postęp nauk biomedycznych. Jak stwierdził J. M. Haas, przewodniczący *The National Catholic Bioethical Center*, tradycja katolicka zdobyła szerokie doświadczenie i wypracowała jedyne w swoim rodzaju narzędzia potrzebne do zmierzenia się z problemami, jakie niesie ze sobą medycyna i cały system opieki zdrowotnej³⁰. Przekonanie to wypływa z refleksji, jakiej poddany jest okres dwu tysięcy lat chrześcijaństwa. Jak zauważa Haas, tak ważne dla chrześcijaństwa postacie, jak św. Łukasz Ewangelista czy święci Kosma i Damian byli lekarzami. Co więcej,

²⁸ *Ibidem*, s. 31.

²⁹ *Ibidem*, s. 30.

³⁰ J. M. Haas, *Bioethics in the New Millennium*, „The National Catholic Bioethical Quarterly” 2001, nr 1, s. 15.

instytucja szpitala jest bardzo mocno zakorzeniona w tradycji katolickiej, z niej bierze swój początek. Do tej tradycji nawiązuje również założone na początku lat sześćdziesiątych John XXIII Medical-Moral Research and Education Center, którego celem było zastosowanie katolickiej tradycji etycznej do dokonującego się postępu w medycynie i naukach o życiu i z którego powstał The National Catholic Bioethical Center³¹.

W przekonaniu myślicieli skupionych wokół NCBC problemy, jakie niesie ze sobą postęp dokonujący się w naukach o życiu, muszą być rozpatrywane w szerszym kontekście, niż zakreśla to ściśle rozumiana wiedza empiryczna. Haas wyraża to, posługując się następującym powiedzeniem: „Medycyna jest zbyt poważnym przedsięwzięciem, aby pozostawić je lekarzom”³². Przekonanie to wynika z głębszego rozpoznania charakteru rodzących się problemów i świadomości, że sama medycyna nie dysponuje odpowiednimi narzędziami, koniecznymi do rozwiązania tych kwestii. Nie wystarczy bowiem kierować się tylko dobrą intencją czynienia dobra. Aby subiektywnie rozumiane dobro nie pociągało za sobą negatywnych konsekwencji, należy umieścić je w szerszym kontekście kultury chrześcijańskiej. Ona bowiem zawiera w sobie odpowiednie narzędzia potrzebne do „minimalizowania nadużyć i pomaga rozwinąć zdolność osiągnięcia prawdziwego dobra”³³.

Można zapytać, co stanowi o istocie tradycji moralnej właściwej dla kultury katolickiej. Do podstawowych założeń tej tradycji, przywołanej przez myślicieli NCBC, należy przekonanie o istnieniu obiektywnego porządku moralnego, który można i powinno się rozpoznać w istniejącej rzeczywistości³⁴. Człowiek nie jest twórcą tego porządku moralnego, ale tym, który go odczytuje. G. Grisez określa to następująco: „Nie możemy nigdy nadać nowego sensu ani stworzyć wartości, jeśli najpierw nie poznamy rzeczywistości. Ludzkie działanie zawsze bazuje na założeniu, że dobro należy czynić i iść za tym, co dobre, a zła unikać. Życie i zdrowie, prawda i harmonia z innymi ludźmi [...] są dobrami, które należy chronić, pragnąć ich i popierać je, podczas gdy to, co jest im przeciwne, ma charakter negatywny i należy tego unikać”³⁵.

Założenia dotyczące dobra i zła są możliwe dzięki klasycznemu ujęciu rzeczywistości. W myśl tej koncepcji rzeczywistość jest uporządkowaną strukturą, gdzie każdy byt posiada sobie właściwy cel. Rozumowe natomiast ujęcie inklinacji, jakie każdy byt przejawia, zdążając do osiągnięcia tego celu, jest prawem

³¹ *Ibidem*, s. 15–16.

³² *Ibidem*, s. 16.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, s. 18.

³⁵ G. Grisez, *Bioethics and Christian Anthropology*, „The National Catholic Bioethical Quarterly” 2001, nr 1, s. 35.

naturalnym. Samo to prawo ma swoje źródło w prawie wiecznym. Jest to nauka, która została szczególnie jasno podkreślona jako niezbywalna część nauczania katolickiego przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis Splendor*. Papież stwierdził bowiem: „Nauczanie soborowe podkreśla z jednej strony czynny udział ludzkiego rozumu w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego: życie moralne wymaga twórczego myślenia i inteligencji właściwych osobie, które jest źródłem i przyczyną własnych świadomych czynów. Z drugiej strony rozum czerpie swą prawdę i swój autorytet z odwiecznego prawa, które nie jest niczym innym jak mądrością samego Boga. [...] Prawo moralne pochodzi od Boga i w nim ma zawsze swe źródło: mocą naturalnego rozumu, który bierze początek z mądrości Bożej, jest ono zarazem prawem własnym człowieka. [...] Prawo naturalne nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga”³⁶.

Każdy człowiek jako stworzenie rozumne może poznać prawo naturalne i powinność, jaka z niego wypływa. Nie jest do tego potrzebne objawienie religijne w sensie ścisłym. Rozum sam posiada zdolność odczytania podstawowych struktur rzeczywistości, w tym rzeczywistości ludzkiej, i powinności moralnych, jakie one rodzą. W tej perspektywie objawienie chrześcijańskie staje się tylko dopełnieniem i udoskonaleniem aktywności ludzkiego *ratio*.

Człowiek, który odczytuje prawo naturalne, poznaje swój cel nie tylko naturalny, ale i ostateczny. Respektując to prawo, zarazem poddaje się kierownictwu samego Boga. To właśnie Bóg przede wszystkim przez prawo naturalne, dostępne ludzkiemu rozumowi, kieruje człowiekiem. Grisez wyraża to następująco: „Bóg, dawca zasad praktycznego rozumu, kieruje istotami ludzkimi ku ich własnemu spełnieniu. W ten sposób ludzie nie są ostatecznym źródłem sensu i wartości. Bóg, ich mądry i kochający Stworzyciel, jest ostatecznym źródłem sensu i wartości”³⁷. Koncepcja Boga, jaka jest tu założona, wskazuje na Istotę Najwyższą jako stwórcę porządku naturalnego. Istniejąca rzeczywistość może być określona jako dobra i wartościowa, ponieważ jest dziełem Boga, który jest Dobrem Najwyższym. Co więcej, Stwórca jest dawcą rozumu. Dzięki temu człowiek może poznać świat jako dobry i wartościowy. Ujęte dobra i wartości, w swoim hierarchicznym uporządkowaniu, w opinii Griseza, dają osobie możliwość zdążania do własnego spełnienia.

Człowiek nie tylko odkrywa wartości, ale sam jest wartością. Dlatego pojawia się tu pojęcie godności, zaadoptowane w myśli katolickiej. Wskazuje ono na jedyną i niepowtarzalną wartość istoty ludzkiej. Pojęcie ludzkiej godności, obok obiektywnego porządku moralnego i prawa naturalnego, jest fundamentalnym

³⁶ Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, 1993, 40.

³⁷ G. Grisez, *Bioethics and Christian Anthropology*, *op. cit.*, s. 35.

założeniem bioetyki katolickiej. Również środowisko myślicieli, skupionych wokół NCBC, promocję ludzkiej godności uznało za jeden z podstawowych celów swojej aktywności. Haas wyraził to następująco: „Podczas gdy dynamizmy opieki zdrowotnej i jej dystrybucja ulegają zmianie, a nowe typy terapii są rozwijane w zaskakującym tempie, jądro katolickiego posłannictwa dotyczącego opieki zdrowotnej pozostaje to samo. Polega ono na tym, aby służyć osobie ludzkiej w jej potrzebach związanych ze zdrowiem fizycznym i psychicznym. Kwartalnik ten (*Quarterly*) za cel stawia sobie wspomaganie tych, którzy troszczą się o ludzkie zdrowie, tak aby popierać zawsze największe dobro i nigdy, w żaden sposób nie pogwałcić godności osoby ludzkiej”³⁸. Dzięki tej deklaracji Haas wskazuje na podstawowe dobra i wartości, jakim ma służyć nowy periodyk. Główne cele, jakie mu wyznacza, oddają zasadnicze linie nauczania chrześcijaństwa katolickiego w dziedzinie moralności, a szczególnie bioetyki.

Podstawowe założenia bioetyki katolickiej, takie jak istnienie obiektywnego porządku moralnego, prawa naturalnego, które jest odbiciem prawa wiecznego i konieczności respektu dla ludzkiej godności, wiążą się z określoną koncepcją *ratio*. Jest to rozum, dzięki któremu człowiek może rozpoznać obiektywny porządek moralny, prawo naturalne i swoją godność wcześniej niż zostanie mu to zakomunikowane na mocy objawienia religijnego. Znaczy to, że podstawowe pryncypia bioetyki katolickiej są dostępne każdemu człowiekowi, bez względu na to, do jakiej przynależy religii. Jest to podstawa do prowadzenia dialogu (również ekumenicznego) na bazie samych przesłanek rozumowych.

Kształt bioetyki katolickiej

Obiektywny porządek moralny jest ściśle powiązany z rozpoznaną hierarchią dóbr. Dlatego etyka i bioetyka katolicka, idąc za św. Tomaszem z Akwinu, określają wartość moralnego działania w odniesieniu do tego, w jakim stopniu wyrażają one dobro ludzkiej osoby³⁹. W bioetyce dobro każdego człowieka jest szczególnie kategorią, ponieważ w większości wypadków bioetyka rozpatruje dylematy moralne, jakie wiążą się z ludzkim życiem. Wymagania prawa naturalnego przejawiające się obiektywnym porządkiem moralnym w odniesieniu do człowieka, jego dobra i godności nabierają konkretnego kształtu w postaci norm moralnych. Ich znaczenie dla życia ludzkiego Grisez określa następująco: „Bioetyka katolicka

³⁸ J. M. Haas, *Bioethics in the New Millennium*, *op. cit.*, s. 16.

³⁹ R. Cessario, *Towards an Adequate Method for Catholic Bioethics*, „The National Catholic Bioethical Quarterly” 2001, nr 1, s. 60.

przyjmuje, że życie i zdrowie są wewnętrznymi (*intrinsic*) dobrami osoby ludzkiej. Próby zniszczenia tych dóbr, czy też innych wewnętrznych dóbr osoby, są zawsze przeciwne miłości siebie i bliźniego i dlatego są zawsze złe. Wskazania te są moralnie absolutne (moralnymi absolutami), co oznacza, że są to normy moralne, które nie podlegają wyjątkom, a ich celem jest ochrona ludzkiego życia⁴⁰. Tak więc obiektywny porządek moralny wyraża się w postaci norm moralnego działania, które nie podlegają wyjątkom. Strzegą one wewnętrznych dóbr osoby, a w konsekwencji ludzkiej godności.

Uzyskuje to szczególne znaczenie zwłaszcza we współczesnej myśli bioetycznej, gdzie coraz silniejsza jest tendencja do izolowania poszczególnych dóbr osoby od jej godności. „Może być zaskakującą sugestia, że w realizacji dobra musimy wyeliminować możliwość pogwałcenia godności osoby ludzkiej. Wciąż jeszcze wyzwania moralne, jakie stają przed ludzką osobą [...], łączą się z pokusą popełnienia »niewielkiego zła« w celu osiągnięcia większego dobra⁴¹. Aby przeciwstawić się tej tendencji, której niejednokrotnie ulegają myśliciele chrześcijańscy, ważne jest podkreślenie nierozzerwalności dobra człowieka i jego godności. Nie można mówić o dobru dla człowieka, które dokonuje się pomimo albo wbrew ludzkiej godności.

Zaprezentowana powyżej, a wypływająca z tradycji katolickiej koncepcja *ratio*, znajduje swoje zastosowanie w szczegółowym projekcie bioetyki katolickiej. Dotyczy to nauki podkreślającej istnienie czynów, które same w sobie są złe (*intrinsece malum*). Czyny, takie jak zabójstwo, eutanazja, aborcja, sterylizacja i inne, nigdy nie mogą być uznane za dobre i na osąd ten nie mają wpływu żadne okoliczności zewnętrzne. Nauka ta sprzeciwia się powstałym teoriom moralnym, które odrzucają tę tradycyjną naukę, uzależniając wartość postępowania moralnego od innych czynników. Chodzi przede wszystkim o teorie teleologiczne i konsekwencjonalistyczne. Wskazują one na to, że określenie tego, czy dany czyn jest dobry, zależy od końcowych efektów czy też ostatecznego rachunku dóbr. Oznacza to, że nawet pojedynczy czyn uznany jako zły, w przekonaniu twórców teorii konsekwencjonalistycznych, w ostatecznym rachunku może być pozytywny, gdy prowadzi do osiągnięcia jakiegoś „większego” dobra.

Przeniesienie akcentu z celu wewnętrznego i przedmiotowego działania moralnego na końcowy rachunek dóbr uderzyło w katolicką naukę o istnieniu czynów samych w sobie złych, których zawsze należy unikać. Za miarodajne źródło oceny moralnej uznano natomiast bliżej nieokreślone, prawdopodobne dobra wyższego rzędu. W tej perspektywie określono, że wewnątrznie złe postępowanie można uznać za środek do osiągnięcia tych probabilistycznie rozumianych dóbr.

⁴⁰ G. Grisez, *Bioethics and Christian Anthropology*, op. cit., s. 36.

⁴¹ *Ibidem*.

Przedstawiona powyżej katolicka wykładnia o istnieniu czynów samych w sobie złych wyklucza możliwość konsekwencjonalistycznego rachunku dóbr w formułowaniu ocen moralnych. Jak stwierdza teolog z NCBC R. Cessaro, „ważne jest, aby podkreślić, że katolicka teologia moralna nigdy nie akceptowała rachunku dobra i zła jako zasadniczego kryterium określającego wartość moralnego działania”⁴². Wynika to z przedstawionych powyżej założeń myślenia katolickiego, a szczególnie z przyjętej koncepcji racjonalności. Rozum, w ujęciu filozofii i teologii katolickiej, jest zdolny dotrzeć do fundamentalnych struktur rzeczywistości. Dzięki temu jest on zdolny do poznawczego ujęcia bytu, który, w filozofii klasycznej, utożsamiano z dobrem. Staje się to podstawą do mówienia o wielości dóbr, pluralizmie dóbr, które — co więcej — znajdują się względem siebie w pewnej hierarchii. Ta obiektywna koncepcja bytu i dobra pozwala z kolei na formułowanie sądów, określających, czy dane działanie respektuje, czy też narusza ten podstawowy porządek dóbr. W całym tym procesie poznania teoretycznego i praktycznego, którego owocem jest sąd moralny, podstawową funkcję pełni rozum. Dlatego w myśl tak rozumianej koncepcji racjonalności, katolickie ujęcie moralności ma prawo, aby formułować twierdzenie o porządku bytów i dóbr, które są dane jako przedmiot rozumowego poznania.

W POSZUKIWANIU WŁAŚCIWEJ KONCEPCJI BIOETYKI

Przedstawiona jako pierwsza propozycja H. T. Engelhardta może być określona mianem **bioetyki hermeneutycznej**. Metoda bowiem, dzięki której dochodzi się do ostatecznych konkluzji, polega na eksploracji doświadczenia religijnego, dostępnego w ramach określonej kultury konfesyjnej. Typ racjonalności, jako ważne narzędzie tej metody, pełni wyłącznie funkcję interpretacyjną, w granicach zakreślonych przez uwarunkowania kulturowe, do których należy również zbiór specyficznych przedzałożeń.

W tym ujęciu bioetyki trudno mówić o możliwości dotarcia do prawdy, w rozumieniu klasycznym⁴³. *A priori* wykluczona jest bowiem zdolność przyjętej koncepcji *ratio* do poznania struktur ontologicznych rzeczywistości. Amerykański bioetyk wyraził otwarcie ten pogląd w jednej z zasadniczych swoich pozycji

⁴² R. Cessario, *Towards an Adequate Method for Catholic Bioethics*, *op. cit.*, s. 53.

⁴³ Chodzi o klasyczne rozumienie prawdy, ale nie w sensie poznawczym (logicznym), lecz prawdy w sensie ontycznym. Ozaczałoby to, że można mówić o prawdziwości bytu jako o określonej istniejącej treści, która jest tożsama z sobą, wewnętrznie niesprzeczna i posiadająca rację dostateczną swego bytu. Zob. A. B. Stępień, *Prawda* [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 437n.

The Foundation of Christian Bioethics. Stwierdził tam: „Dyskursywna racjonalność prowadzi do uzyskania analitycznej jasności. Pozwala również ustalić zbiór istotnych argumentów oraz posiada funkcję wypracowywania, wyjaśniania i porządkowania tych argumentów. Jednak racjonalność ta sama z siebie nie może ujawnić istoty prawdy. W szczególności, nie może ona ustalić szczegółowej wizji moralnej (*a content-full, moral vision*)”⁴⁴. Wypowiedź ta jest wynikiem przekonania Engelhardta o niemożliwości uprawiania metafizyki. W konsekwencji zamyka ona całą aktywność poznawczą, w tym i analizy bioetyczne, w swoistej niszy kulturowo-religijnej.

Ta tendencja antymetafizyczna charakterystyczna jest dla wielu kierunków filozofii nowożytnej. Ich genezy, według V. Possenti’ego, należy upatrywać w upadku klasycznej koncepcji prawdy jako zgodności myśli z rzeczą, z powodu nieprzekraczalnej przepaści między myślą, a bytem⁴⁵. Dokonana w filozofii Kartezjusza separacja *res cogitans* od *res extensa* w dalszej konsekwencji doprowadziła do uznania niemożliwości ujęcia bytu przez intelekt. Possenti nazywa to „zerwaniem bezpośredniego, intencjonalnego związku między myśleniem i bytem”⁴⁶. Skutkiem tego jest sytuacja, w której myślenie i filozofia zwracają się ku innym rzeczywistościom niż to, co stanowi ich podstawowe odniesienie. Possenti wyraża to następująco: „Jeśli intelekt nie wykonuje właściwej sobie czynności ujęcia czy »widzenia« bytu [...], nie wchodząc na płaszczyznę czystego poznania kontemplacyjnego, droga filozofii jako teoretycznego poznania rzeczywistości pozostaje zamknięta. Pojawia się wówczas niebezpieczeństwo, że świat zostanie pojęty jedynie jako nieprzeźroczysta, zamknięta, pozbawiona własnego porządku bytowość (*entita'*), podatna na to, by stać się przedmiotem panowania i transformacji przez wolę mocy lub też miejscem doświadczenia poetycko-mistycznego, które w ewokacyjnej mocy słowa poszukuje dostępu do bytu”⁴⁷.

Interpretacja ta odwołania po części przyjęte przez Engelhardta założenia epistemologiczne. Wskutek zadeklarowanego przez nurty antymetafizyczne upadku rozumu kontemplatywnego świat przestaje być dla Engelhardta racjonalną strukturą, daną ludzkiemu poznaniu. Rzeczywistość pozostaje sama w sobie niewytłumaczalna, a jedynym jej sensem jest bycie sceną mistycznego objawienia.

Tak rozumiany zbiór założeń bioetyki hermeneutycznej tworzy z niej zamkniętą (hermetyczną) dziedzinę wiedzy. Wyniki jej badań dostępne są w ramach wspólnoty kulturowo-religijnej. Nie istnieją natomiast żadne podstawy, aby wy-

⁴⁴ H. T. Engelhardt, *The Foundation of Christian Bioethics*, Lisse 2000, s. 189.

⁴⁵ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998, s. 22–23.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 12.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 27.

pracowane w jej ramach normy moralne zakomunikować na arenie ponadkonfesyjnej. W ten sposób bioetyka hermeneutyczna nie tylko nie wchodzi w dialog z innymi koncepcjami, ale może wprowadzić wiele sprzeczności w świadomości ludzi dzielących określone założenia kulturalne i religijne. Jedną z tych sprzeczności może być brak koherencji pomiędzy przekonaniami uzyskanymi w doświadczeniu życiowym, a fideistycznymi wskazaniem własnego wyznania. Rozwiązania tak ważnych problemów, jak określenie granic ludzkiego życia, problemy aborcji, eutanazji, transplantacji organów czy inżynierii genetycznej mogą uzyskać tak zaskakujący kształt, że trudno będzie je odróżnić od skrajnych lub nawet patologicznych konkluzji myślenia sekciarskiego. Jediną bowiem instancją weryfikującą będzie osoba obdarzona autorytetem religijnym, co do której istnieje przekonanie, że dysponuje szczególnym, mistycznym wglądem w prawdy religijne.

Zaproponowana przez The National Catholic Bioethical Center koncepcja bioetyki posiada wyraźny charakter **bioetyki ontologicznej**⁴⁸. Odwołuje się ona bowiem do filozofii klasycznej, gdzie analizy etyczne, w tym i bioetyczne, są w ścisłym związku z ogólną teorią bytu. W tej perspektywie przyjęta koncepcja racjonalności jest zgoła odmienna od propozycji H. T. Engelhardta. *Ratio* nie jest tylko narzędziem hermeneutycznej interpretacji, ale zdolne jest do poznawczego ujęcia ontologicznych struktur rzeczywistości. Łączy się z tym możliwość poznawczego ujęcia prawdy jako struktury ontycznej⁴⁹. Koncepcja ta bazuje na realistycznym założeniu, że rzeczywistość, w tym i człowiek, dane są rozumowi jako przedmiot poznania. To, co istnieje, nie jest rozumiane, jako mroczny typ nieokreślonej bytowości, ale charakteryzuje się inteligibilnością.

Dzięki tak rozumianej strukturze rzeczywistości rozum uchwytuje prawo naturalne. I ono właśnie jest podstawą do formułowania uniwersalnych norm moralnych, które posiadają charakter racjonalnych zasad. Nie oznacza to, że mają charakter racjonalistyczny i są odseparowane od doświadczenia religijnego, na co by wskazywał H. T. Engelhardt. Koncepcja ta wskazuje raczej na odmienny typ dochodzenia do prawdy moralnej w bioetyce niż wskazane przez amerykańskiego bioetyka sposoby (1. ustalenie zasad moralnych poprzez konsensus i umowę w ramach świeckiego społeczeństwa; 2. poznanie reguł etycznych na mocy doświadczenia religijno-mistycznego). Bioetyka ontologiczna pozwala określić właściwe rozwiązania tak ważnych kwestii, jak ustalenie granic ludzkiego życia czy

⁴⁸ Taki typ bioetyki reprezentuje również szkoła E. Sgrecci, związana z Uniwersytetem Katolickim w Mediolanie *Sacro Cuore*. Zob. L. Palazzani, E. Sgreccia, *Bioetica e teorie etiche* [w:] *Bioetica fondamentale e generale*, red. G. Russo, Torino 1995, s. 75.

⁴⁹ L. Palazzani, E. Sgreccia, *Il dibattito sulla fondazione etica in bioetica*, „Medicina e Morale” 1992, nr 5, s. 868.

niedopuszczalność eutanazji i klonowania za pomocą samego poznania racjonalnego. Objawienie chrześcijańskie jest formą potwierdzenia tego naturalnego poznania i określenia jego zgodności z porządkiem transcendentnym. W kontekście problemu aborcji tak prezentuje to stanowisko E. Sgreccia: „w debacie na temat aborcji ryzykowny jest typ myślenia wielu ludzi, którzy traktowaliby ten problem, jako kwestię albo wypływającą z wiary, albo niemającą z nią żadnego związku. Życie ludzkie jest dane wszystkim ludziom i nakaz respektowania go jest obowiązkiem człowieka jako człowieka. Nie jest to tylko obowiązek człowieka wierzącego: wierzący posiada racje nadnaturalne, które wzmacniają ten obowiązek. Jednak nie można posługiwać się tymi racjami, aby zwalniać ludzi dobrej woli i roztropnie myślących od rozważań na temat ludzkich spraw w świetle [samego — G. H.] rozumu”⁵⁰.

Tak rozumiane podejście bioetyki ontologicznej bazuje na określonych założeniach. Wskazują one na uprawnioną funkcję czystych analiz racjonalnych na płaszczyźnie fenomenologicznej i epistemicznej. Funkcja racjonalności rozszerza się jednak w momencie przejścia na plan, w którym poszukuje się uzasadnień natury ontycznej, a później również uzasadnień ostatecznych. Jak stwierdza w dalszych analizach Sgreccia: „racjonalność sama dochodzi do konkluzji polegającej na uznaniu Absolutu-Boga, który jest ostatecznym fundamentem transcendencji osoby, rozumianej jako wartość, i norm etycznych”⁵¹. Tak więc podstawowym narzędziem bioetyki ontologicznej jest koncepcja *ratio*, która dokonując ścisłych analiz racjonalnych, nie traci swojego ukierunkowania na transcendencję.

Odwołując się do podanej przez E. Sgreccia charakterystyki, można zgodzić się z następującą **definicją bioetyki ontologicznej**: „[Jest to] bioetyka, która musi bazować na etyce racjonalnej. Jej punktem wyjścia jest opis danych naukowych, biologicznych i medycznych. Etyka ta racjonalnie bada dopuszczalność interwencji człowieka na człowieku. Jej bezpośrednim punktem odniesienia jest osoba ludzka i jej wartość transcendentna. Natomiast ostatecznym punktem odniesienia jest Bóg jako wartość absolutna”⁵². Wartość tej koncepcji bioetyki polega na tym, że nie wprowadza ona przeciwstawienia pomiędzy porządkiem immanentnym i racjonalnym a perspektywą transcendentną. Analiza ontologiczna nie ma charakteru absolutnego, ale jest otwarta na dopełniający ją horyzont transcendentny. Również to, co dane jest na drodze objawienia, nie przekreśla racjonalnych wysiłków badawczych, ale ukazuje ich głębsze ugruntowanie. Dlatego nieuzasadniona jest przedstawiona powyżej teza Engelhardta, że treść chrześcijańskiej moralno-

⁵⁰ E. Sgreccia, *La Bioetica. Fondamenti e contenuti*, „Medicina e Morale” 1984, nr 3, s. 292.

⁵¹ *Ibidem*, s. 294.

⁵² *Ibidem*.

ści, w tym i założenia bioetyki chrześcijańskiej, można poznać tylko w obrębie ściśle rozumianego doświadczenia liturgicznego. Byłoby to niebezpieczne zredukowanie możliwości kontaktu z transcendencją do rzeczywistości doświadczenia mistycznego.

PERSPEKTYWA BIOETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zarysowane powyżej dwa projekty bioetyki pozwalają na dosyć jednoznaczne rozstrzygnięcie debaty dotyczącej kształtu, jaki powinna posiadać bioetyka chrześcijańska. Przedstawiony ontologiczny projekt bioetyki pozwala najpełniej ustosunkować się do życia człowieka i jego problemów. Dokonuje się to dzięki szerokiej perspektywie badawczej, na jakiej bazuje ta koncepcja. Odwołując się do epistemologii, która jest otwarta na filozofię bytu, projekt ten, w poszukiwaniu ostatecznego fundamentu dla rozstrzygnięć bioetycznych wskazuje na rzeczywistość transcendentnego Boga. Dzięki temu nie dochodzi ani do absolutyzowania, ani do deprecjonowania racjonalnych przedsięwzięć człowieka. Co więcej, człowiek nie jest ani poddany zniewalającej determinacji, ani nie jest kreatorem samego siebie, ale odkrywcą prawdy o własnej osobie.

Projekt bioetyki hermeneutycznej natomiast odwołuje się tylko do mistycznie rozumianego doświadczenia religijnego jako jedynej płaszczyzny spotkania z transcendencją. Tym samym odrzuca się całą sferę świata i człowieka, które w opinii Engelhardta, rządzą się albo fizyczno-biologicznymi determinacjami, albo wolnym (egzystencjalistycznym) wyborem w ramach umowy społecznej. Dlatego ten typ podejścia nie tłumaczy bogatego życia osobowego. Życie człowieka bowiem nie znajduje się w dychotomicznej opozycji do świata, ale stanowi harmonijną z nim jedność.

Bioetyka hermeneutyczna, pomimo negatywnej oceny, może być pozytywnie wykorzystana w ramach projektu ontologicznego. Odrzucając postmodernistyczne założenia H. T. Engelhardta dotyczące *ratio*, można zaakceptować hermeneutykę jako metodę. Wówczas w punkcie wyjścia ma się do czynienia nie z założeniami ontycznymi, ale z uchwyceniem fenomenu doświadczenia religijnego, który domaga się interpretacji. Jest to kierunek badań, który można określić jako postępowanie od fenomenu do fundamentu. Na dalszym etapie bowiem tejże interpretacji dochodzi się do konieczności wskazania na fundament ontyczny. Jest to miejsce możliwego spotkania analiz hermeneutycznych z założeniami bioetyki ontologicznej.

Podsumowując, należy stwierdzić, że bioetyka chrześcijańska musi być ukształtowana przez taki typ namysłu filozoficznego, który wskazuje na człowieka jako ukierunkowanego na transcendencję, ujmując zarazem całe bogactwo jego życia

osobowego. W tym celu powinna wykorzystać metody opisowe (fenomenologiczne) i interpretacyjne (hermeneutyczne) w sposób, który oddaje całą prawdę o człowieku, jako jedności rzeczywistości duchowej i cielesnej.

Summary

Looking for the Proper Shape of Christian Bioethics

This article treats of the debate on the shape of Christian Bioethics. The starting-point is the sketching of the two concepts of Bioethics. The first one was presented by H. T. Engelhardt. Another one is the project of The National Catholic Bioethical Center from Boston. Both of the proposals have been analysed from the standpoint of the philosophical rationality, which is presupposed in each of them. This allows to capture their basic characteristics. Engelhardt proposes the hermeneutic concept of Bioethics whereas the thinkers from Boston declare for the ontological Bioethics. Confrontation of these two projects enables it to point at the ontological one as a more proper concept. It allows better to interpret the human life from the whole perspective of the good and truth of the human existence. However, the hermeneutic Bioethics can be used as an interpretative method, which would help to capture these essential values.

tłumaczenie G. Hołub