

Znaczenie argumentacji teologicznej w sporach dotyczących bioetyki

Marian Machinek MSF

Refleksję niniejszą należałoby właściwie rozpocząć od zdefiniowania pojęcia bioetyki, które już samo w sobie jest przedmiotem ożywionej dyskusji. Zamierzenie to przekracza ramy niniejszego tekstu, mimo to jednak kwestia ta domaga się choćby skrótowego komentarza. Chociaż pojęcie bioetyki obejmuje namysł etyczny nad działaniami człowieka wobec wszystkich form życia występujących w ziemskiej biosferze, to w niniejszym przedłożeniu zostanie ono zacieśnione do normatywnych aspektów działań wobec tej wyjątkowej formy życia, jaką jest istota ludzka. W znacznej mierze obszar ten pokrywa się z problematyką dotyczącą etyki w medycynie. Mimo swojej historycznie i egzystencjalnie uzasadnionej specyfiki, medycyna jest współcześnie postrzegana jako nauka empiryczna, co nie pozostaje bez wpływu na jej dialog z naukami pozaempirycznymi w szczególności z filozofią i teologią. Trzeba więc będzie najpierw poświęcić trochę uwagi wzajemnej relacji tych dwóch obszarów wiedzy, by móc przejść do analizy specyfiki argumentacji teologiczno-moralnej, ograniczając się przy tym do aspektów, które są istotne w dialogu z medycyną oraz z etyką laicką. W ostatnim punkcie spróbuję określić, co wnosi refleksja teologiczna do dyskusji w obszarze bioetyki. Zawarte w tytule pojęcie „argumentacja” odnosi się do teologii chrześcijańskiej ze szczególnym uwzględnieniem teologii katolickiej¹.

1. Teologia wobec osiągnięć nauk empirycznych

Dialog teologii z naukami empirycznymi ma za sobą długą, pełną napięć, ale i wzajemnych inspiracji historię. Warto wskazać przynajmniej na momenty przełomowe, które w istotny sposób wpłynęły na wzajemne relacje obu dziedzin wiedzy. Niewątpliwie zasadniczy wpływ na relację między teologią, a naukami empirycznymi miało znaczne poszerzenie zakresu wiedzy o rzeczywistości i

¹ Tubbs Jr. [1996] s. 2-3 wskazuje na to, że etyka medyczna nie powinna być postrzegana jako nowy rodzaj refleksji etycznej, ale jako określony obszar aplikacji teorii, norm i wartości moralnych. Stąd również chrześcijańska etyka medyczna musi być postrzegana jako aplikacja wartości i norm chrześcijańskiej etyki w obszarze medycyny. W tym kontekście stosowanie wyrażenia „etyka medyczna” wydaje się nieodpowiednie. Trzeba by raczej mówić o „etosie lekarskim” bądź o „etyce w medycynie”.

związany z tym wzrost możliwości ingerencji w otaczający świat na początku epoki nowożytnej. Odnosi się to w sposób szczególny do poszerzenia wiedzy o człowieku. Wraz ze wzrostem wiedzy nastąpiła jednak bardziej istotna zmiana paradygmatu. Punktem wyjścia refleksji filozoficznej stał się człowiek rozumiany jako świadomy i wolny podmiot, a nie – jak to było dotychczas – Bóg. Ta zmiana podejścia, stojąca u podstaw współczesnych nauk przyrodniczych, doprowadziła stopniowo do zmienionego rozumienia człowieka i jego stosunku do otaczającego świata, ale także do samego siebie. Kartezjańskie dictum, zgodnie z którym człowiek jest „panem i władcą natury”, nabrało szczególnego znaczenia w odniesieniu do ingerencji w naturę ludzką. Dualistyczne rozumienie człowieka jako wolnego umysłu posługującego się ciałem, podległym wyłącznie materialno-mechanistycznym prawom, otworzyło wprawdzie drogę współczesnej medycynie, jednak przyczyniło się również do postępującego uprzedmiotowienia ciała i cielesności. Historia rozwoju inspirowanego kartezjańską myślą podejścia do człowieka to z jednej strony uzyskiwanie coraz to nowych możliwości terapeutycznej ingerencji w ludzkie ciało, ale z drugiej – postępujące traktowanie tegoż ciała jako pozbawionego znaczeń moralnych obiektu. Oświeceniowa krytyka postawy religijnej, związana z próbami uwolnienia etyki od wszelkich uzasadnień religijnych, pogłębiła przekonanie o zbędności i nieracjonalności refleksji teologicznej. Dziewiętnastowieczne osiągnięcia naukowe jeszcze bardziej pogłębiły rozdział między naukami przyrodniczymi a teologią. Ewolucjonizm nie tylko zachwiał przekonaniem o wyjątkowości ludzkiej natury, ale przyczynił się do zredukowania zjawisk i zdolności natury duchowej do ich genetycznych i fizjologicznych komponentów. Bycie podmiotem moralnym zostało zredukowane do wymiaru bio-psychofizycznego². Hipoteka tych sporów do dziś obciąża wzajemne relacje obu obszarów wiedzy, a najnowsze osiągnięcia w zakresie technologii genetycznej i neurobiologii stanowią niejednokrotnie podstawę do ponownego kwestionowania kompetencji teologii w dyskusjach dotyczących bioetyki³. W najlepszym przypadku uznaje się zasadniczą odmienną obszarów badawczych i stosowanych metod obu dziedzin wiedzy, co sprawia, że właściwie brakuje punktów

² Holderegger [1995] s. 50-51.

³ Warto w tym miejscu wskazać chociażby na podpisaną przez wielu czołowych naukowców, w tym również laureatów Nagrody Nobla *Deklarację w obronie klonowania oraz niezawisłości badań naukowych* – Deklaracja [1999] s. 229-230. Godne uwagi jest nie tyle zdecydowane opowiedzenie się za podjęciem prób z klonowaniem człowieka, ile obarczenie religii winą za blokowanie tego typu doświadczeń (i w ogóle postępu w nauce). Problem leży, zdaniem sygnatariuszy dokumentu, w hołdowaniu „odwiecznym skrupułom teologicznym”. Są one rzekomo niczym innym, jak tylko „tradycjonalistycznymi” i „obskuranckimi” poglądami, które dyskwalifikują „rzeczników koncepcji sił nadprzyrodzonych” do udziału w debacie publicznej dotyczącej etyki w nauce.

stycznych między naukami empirycznymi a teologicznymi, a to czyniłoby problem ich wzajemnej relacji pseudoproblemem. Takie podejście jest z teologicznego punktu widzenia nie do przyjęcia, chociaż merytoryczne i metodologiczne różnice obu dziedzin są bezsporne i nie powinny być niwelowane. Jak nauki empiryczne nie powinny odwoływać się zbyt pośpiesznie do mocy nadprzyrodzonych, tak też teologia nie powinna zbyt łatwo i bezkrytycznie doszukiwać się w wynikach badań empirycznych potwierdzenia teologicznych pewników bądź też sięgać w swojej refleksji do metod właściwych naukom przyrodniczym⁴. Mimo tych różnic, nie sposób nie dostrzec punktów stycznych. Wiara chrześcijańska nie abstrahuje od rozumu, ale wręcz doń apeluje. Jedynie na tej podstawie można mówić o teologii jako nauce. Z kolei nauki empiryczne, o ile tylko uczciwie pozostają w granicach własnej metodologii, nie są w stanie wpisać efektów swoich danych w horyzont ostatecznych pytań człowieka. Ich dokonania muszą zostać zintegrowane z wymiarem światopoglądowym, z wizją sensu istnienia⁵. Z faktu, że metody empiryczne są w stanie adekwatnie ująć istotne aspekty rzeczywistości widzialnej, nie wynika, że ogarniają one całość tego, co istnieje we wszystkich wymiarach. Punktem spotkania obu dziedzin wiedzy będzie zatem człowiek wraz z jego istotnymi duchowymi potrzebami. Ani teolog, ani przedstawiciel nauk empirycznych, ani tym bardziej adresaci badań obu dziedzin wiedzy, nie będą gotowi zaakceptować sytuacji absolutnej nieprzystawalności wyników badań przyrodniczych i teologicznych. Gotowość do wzajemnej korekty oraz dążenie do harmonizacji uzyskanej wiedzy pozostaje nie lada zadaniem i to zarówno dla teologii, która zmuszona jest rewidować zbyt uproszczone odpowiedzi na pytania o sens świata i człowieka, jak też dla nauk przyrodniczych, które nierzadko zbyt łatwo przechodzą od empirycznych faktów do stwierdzeń natury filozoficznej i światopoglądowej.

Warto w tym miejscu wskazać na jeszcze jeden aspekt, który zostanie szerzej omówiony w dalszej części niniejszego przedłożenia. Uznając niezastąpioną rolę nauk empirycznych, opierających się na refleksji ściśle rozumowej, teologia będzie krytycznie wskazywała na próby absolutyzacji wyników tych badań. Instrumentalne zacieśnienie refleksji rozumowej do badania jedynie użytkowego wymiaru świata i redukowania rzeczywistości do tego, co jest technicznie możliwe, jest dla teologii wyrazem fatalnego w skutkach samoograniczenia rozumu⁶.

⁴ Hübner [1982] s. 12n.

⁵ Luyten [1981] s. 147-149.

⁶ Golser [2004] s. 237.

2. Specyfika argumentacji teologiczno-moralnej

Katolicka refleksja teologiczno-moralna zachowała w swoim metodologicznym instrumentarium modele argumentacyjne, które – zdawać by się mogło – predestynują ją do dialogu z naukami empirycznymi. Chodzi szczególnie o figurę argumentacyjną prawa naturalnego. Niestety – to, co miało stać się płaszczyzną porozumienia, stało się jednym z głównych źródeł kontrowersji. Pojęcia „natura” i „naturalność” ludzkich działań, które doczekały się rozlicznych i czasami przeciwnych definicji, wyznaczają linię oddzielającą przyrodnicze i teologiczne rozumienie człowieka. Dodatkowo kwestia normatywności natury ludzkiej dzieli różne nurty refleksji chrześcijańskiej⁷. Wbrew pozorom, katolickie odniesienie do normatywności natury ludzkiej nie jest tożsame z bezpośrednim nadawaniem faktom empirycznym rangi normatywnej. Argumentacja ta opiera się na uznaniu inteligibility świata, przy czym jego zasadnicza poznawalność dotyczy także odpowiedzi na pytanie o miarę ludzkiego postępowania. Teologia katolicka podziela przekonanie filozofii starożytnej, że ludzki rozum, o ile tylko pozostaje rozumem prawym (*recta ratio*), jest zdolny do poznania powinności moralnej oraz sformułowania – przynajmniej w zasadniczych zarysach – zasad i norm moralnych, odpowiadających cielesno-duchowej (a więc nie jedynie biologicznej!) naturze osoby. Klasyczna koncepcja moralności chrześcijańskiej zakłada zatem, że wraz z właściwą każdemu człowiekowi godnością, wskazującą na jego nieredukowalną wartość jako osoby, elementem wspólnym dla wszystkich ludzi są także fundamentalne zasady moralne. Każdy człowiek jest w stanie je sformułować dzięki specyficznej wrażliwości moralnej, określanej jako sumienie. Niezależnie zatem od tego, że podstawowym źródłem dla refleksji teologicznej pozostaje Objawienie zawarte w Piśmie Świętym i przechowywane w żywej tradycji Kościoła, formułowane przez teologię normy moralne – w odróżnieniu od twierdzeń dogmatycznych – nie stanowią jakiegось „wiedzy tajemnej”, ale pozostają zasadniczo otwarte dla nieuprzedzonego rozumu ludzkiego. Oczywiście niektóre normy moralności chrześcijańskiej w swoim radykalizmie będą znacznie przekraczały uzasadnienia czysto rozumowe i w świetle refleksji czysto rozumowej będą nabierały charakteru aktów heroicznych.

Gdyby chcieć wskazać na istotne cechy refleksji teologicznej, relewantne w sporach dotyczących bioetyki, to jedną z fundamentalnych będzie *kategoria stwo-*

⁷ Rzecz ciekawa, że podczas gdy część uniwersyteckiej teologii katolickiej stara się unikać odniesienia do natury, obawiając się zarzutu popełnienia „błędu naturalistycznego”, nie brakuje filozofów i teologów protestanckich, którzy w sporach bioetycznych wskazują – wbrew własnej tradycji teologicznej – na wartość odniesienia do tego, co dla człowieka naturalne. Zob. Goertz/Klößner [2008] s. 115-120.

rzoności (*Kreatürlichkeit*). Będzie ona oznaczała w pierwszym rzędzie afirmację życia w ogólności, a życia ludzkiego w szczególności. Z racji, że kategoria stworzoności sponuje istnienie Stwórcy, będzie ona trudna do przyjęcia w ramach koncepcji etycznych opartych na agnostycyzmie bądź ateizmie. Jednak kategoria ta może być, jak to wielokrotnie w odniesieniu do fundamentalnych przekonań religijnych sugerował jeden z czołowych filozofów współczesności, Jürgen Habermas, „przetłumaczona” na język dyskursu ponadreligijnego⁸. Stworzoność oznacza bowiem także kontyngencję, ograniczoność, a ostatecznie śmiertelność człowieka, które same w sobie mieszczą się w granicach faktów dostępnych refleksji rozumowej. W oparciu o tę kategorię etyka teologiczna będzie formułowała fundamentalne zastrzeżenia wobec prób moralnego uprawomocnienia arbitralnych decyzji o zdrowiu, a nawet życiu osób ludzkich. Działania, szczególnie nieterapeutyczne (np. *genetic enhancement*), które będą równoznaczne z poważną ingerencją w naturalny rozwój osoby (*Naturwüchsigkeit*) i będą oparte na określonej wizji idealnego człowieczeństwa, będą zawsze nosiły znamię „zabawy w Boga” (*playing God*), rozumianej nie jako sama ingerencja w procesy naturalne, ale jako ingerencja w biologiczne podstawy, wyznaczające późniejszą przestrzeń życia ludzkiego. W tym kontekście powstrzymanie się od ingerencji w naturalny proces kształtowania genetycznych podstaw, decydujących o cielesnym wymiarze osoby, będzie warunkiem jej wolności i samostanowienia.

Z przekonania o stworzoności człowieka wynika inna kategoria teologiczna jaką jest *kategoria daru*. W refleksji teologicznej życie ludzkie nigdy nie jest postrzegane w perspektywie własności, którą wolny podmiot swobodnie dysponuje, ale jako dar, który jednocześnie staje się zadaniem. Dlatego w sporach dotyczących bioetyki teologia będzie wskazywała na nieredukowalną wartość życia każdej istoty ludzkiej, niezależnie od fazy rozwojowej, w jakiej się aktualnie znajduje, kondycji zdrowotnej oraz subiektywnie określonej jakości życia. Chociaż teologia uznaje, że zewnętrznymi cechami warunkującymi wartość istoty ludzkiej są charakterystyczne dla osób zdolności kognitywne, to jednak nie na nich opiera się powinność szacunku dla każdego człowieka. Z teologicznego punktu widzenia godność osoby nie bazuje na jej doskonałości, ale na niezasłużonej miłości Stwórcy⁹. Z pojmowaniem życia jako daru wiąże się poczucie odpowiedzialności za życie własne oraz za życie innych osób ludzkich. Już nie to, co technicznie możliwe, ale to, co odpowiedzialne staje się miarą postępowania. Będzie to aspekt istotny w

⁸ Por. np. uwagi dotyczące przedpolitycznych podstaw demokratycznego państwa prawa w: Habermas [2005] s. 106-119.

⁹ Bedford-Strom [2004] s. 135-137.

dyskusjach dotyczących etyki w medycynie. Teologia podziela fundamentalną zasadę etosu lekarskiego, zgodnie z którą ochrona życia i zdrowia pacjenta jest podstawowym zadaniem lekarza.

Innym istotnym wymiarem refleksji teologicznej będzie *kategoria ofiary*¹⁰. Wiąże się ona z tym, że najwyższa norma moralności chrześcijańskiej ma charakter osobowy: jest nią Osoba Jezusa Chrystusa, rozumiana nie tylko jako wzór i miara ludzkich działań, ale jako ontyczna podstawa „nowego życia”, którym obdarzony zostaje każdy wierzący. Dochodzi tu do głosu fundamentalna prawda chrześcijańskiej wiary, prawda o Wcieleniu. Przekonanie o rzeczywistym (a więc nie jedynie pozornym, bądź ograniczonym czasowo) przyjęciu przez Boga ludzkiej natury, jeszcze bardziej akcentuje wymiar godności osoby, uzasadniany w ramach etyki niereligijnej jej wyjątkowymi zdolnościami kognitywnymi. W kontekście kategorii ofiary należy widzieć nie tylko teologiczne podejście do służby bliźnim, ale także podejście do cudzego i własnego cierpienia. Cierpienie nie jest przy tym rozumiane jako cel i dobro same w sobie, ale jako nieodłącznie związany z ludzką ograniczonością aspekt życia. Wiara nie banalizuje cierpienia, nie jest też w stanie go wyeliminować. Jest w stanie nadać mu sens, a poprzez wpisanie go w sens ludzkiej egzystencji jest w stanie uczynić go impulsem duchowego wzrostu. Kategoria ofiary w jej specyficznym chrystologiczno-soteriologicznym zabarwieniu, prowadzi do sformułowania imperatywu towarzyszenia ludziom, którzy nie potrafią nadać sensu swojemu cierpieniu, ale także pełnego nadziei przeżywania własnego cierpienia. Takie podejście będzie w dyskusjach dotyczących zagadnień bioetycznych niewątpliwym wyzwaniem dla poglądów, które wiążą poczucie ludzkiej godności z empirycznie mierzalną jakością życia, i dla których kontynuowanie egzystencji mimo poważnych ograniczeń, upośledzenia bądź cierpienia będzie nie do pogodzenia z godnością osoby.

3. Wkład refleksji teologicznej w dyskusje w obszarze bioetyki

a. Pytanie o adekwatną antropologię

Fundamentalną przesłanką chrześcijańskiego personalizmu jest postrzeganie osoby ludzkiej jako podstawowej wartości i normy moralnej. Mimo pozornej zgodności z wieloma modelami etyki areligijnej, w ocenie konkretnych działań człowieka pojawiają się diametralne różnice. Nie wynikają one z samego przyznania osobie rangi fundamentalnej wartości, ale z definicji osoby. Teologia nigdy nie pogodziła się z naznaczonym dualizmem spojrzeniem na człowieka, zgodnie z

¹⁰ Por. Hübner [1982] s. 25-27.

którym czynnikami decydującymi o istnieniu osoby są aktualne kognitywne uzdolnienia i działania. Ludzkie ciało pozostaje w ramach takiego spojrzenia jedynie biologicznym mechanizmem. Spojrzenie to oznacza w zasadzie materialistyczną koncepcję człowieka, zgodnie z którą zdolności umysłowe i cała sfera ludzkiego ducha znajdują swoje wyczerpujące wyjaśnienie w ewolucyjnych procesach rozwoju mózgu. Ciało – w tym wypadku mózg – pozostaje biologicznym podłożem, którego stan rozwojowy i zdrowotny decyduje o tym, czy mamy do czynienia z ludzką osobą, czy też jedynie z ludzkim wprawdzie, ale nieosobowym życiem¹¹. Nawet jednak, jeżeli paradygmat kartezjański nie prowadzi do ewolucyjnego materializmu, wiązanie statusu osobowego ze sprawnie działającym umysłem będzie miało daleko idące skutki. Jego konsekwencją w refleksji etycznej będzie model radykalnej etyki autonomicznej, dla której naczelną zasadą etyczną jest nie tyle osoba w jej cielesno-duchowej naturze, ile autonomia świadomego i wolnego indywiduum, dla którego jedynym ograniczeniem będzie autonomia innych jednostek. Zgodnie z takim spojrzeniem autonomicznemu podmiotowi należy przyznać pełną moralną swobodę nie tylko dysponowania własnym ciałem (postrzeganym tu jako obiekt, którym posługuje się podmiot), ale także modelowania go zgodnie z własnym projektem, a w ostateczności także jego unicestwienia. To samo (z pewnymi retuszami uwzględniającymi relacje społeczne i płynącą z nich odpowiedzialność) będzie dotyczyło ciał istot ludzkich, które jeszcze nie ujawniły zdolności osobowych (kognitywnych), bądź też tych, które trwale je utraciły.

Wobec takiego spojrzenia refleksja teologiczno-moralna będzie podkreślała cielesno-duchową jedność osoby ludzkiej. Niewątpliwie świat myśli i obszar doświadczeń, który w tradycyjnej teologii określany był jako „życie wewnętrzne”, jest zakotwiczony w podlegającym prawom fizyczno-chemicznemu i biologicznemu ludzkim ciele. Stąd też każde doświadczenie siebie samego jest jednocześnie doświadczeniem własnego ciała¹². Wprawdzie teologia również podziela przekonanie, że osoba właśnie dzięki zdolności samoposiadania i samopanowaniu może być podmiotem działań moralnych i w tym sensie jest autonomiczna, jednak jej cielesno-duchowa struktura, a więc natura osoby, stanowi jednocześnie dla niej samą miarę działań moralnych. Refleksja teologiczna będzie więc niewątpliwie podkreślała duchowy wymiar ludzkiej osoby, niedostępny w swej głębi metodom

¹¹ Na temat pojawiającego się w preambule Europejskiej Konwencji Bioetycznej rozróżnienia między rozumieniem człowieka jako osoby oraz jako przedstawiciela gatunku ludzkiego zob. Mieth [2004] s. 65-69.

¹² Euvé [2008] s. 199, por. Demmer [2003] s. 195.

nauk przyrodniczych. Jednak takie podejście będzie miało także istotny wpływ na rozumienie ciała ludzkiego. Ciało ludzkie nie jest jedynie materialną powłoką, biologicznym materiałem, którym autonomiczny podmiot może się posługiwać zgodnie z przyjętym przez siebie projektem. Takie podejście równałoby się banalizacji ciała i cielesności. Refleksja teologiczno-moralna podkreśla, że chociaż normy moralne nie wynikają bezpośrednio z danych empirycznych, to jednak ludzki rozum nie może abstrahować od ciała. W tym punkcie właśnie mają swoje źródło kontrowersje dotyczące statusu embrionów, aborcji, ale także niektórych kwestii związanych z ludzkim umieraniem. Precyzując powszechny pogląd, że spory w dziedzinie bioetyki są sporami o człowieka, należy więc stwierdzić, że w swoim jądrze są to spory o znaczenie normatywne ludzkiej cielesności.

b. Krytyka „wyjaśnień totalnych” w naukach empirycznych

Oświeceniowa i modernistyczna krytyka znaczenia teologii i wiary przyczyniła się niewątpliwie do marginalizacji wymiaru religijnego i wypierania go z obszaru dyskursu społecznego. Okazuje się jednak, że nauki empiryczne, w tym także medycyna, niejednokrotnie nie zdołały zachować swojej stringencji metodologicznej, formułując w oparciu o dostępne dane empiryczne tezy całościowe, rzec by można światopoglądowe. Twierdzenia, jakoby nauki empiryczne dostarczały ostatecznych, finalnych i wyczerpujących wyjaśnień wszelkich cech i przeżyć człowieka, również tych, które tradycyjnie były przyporządkowywane sferze ludzkiego ducha, nie sposób rozumieć inaczej jak tezy światopoglądowej. W ten sposób nauki empiryczne nie tylko określiły wiarę religijną i bazującą na niej teologię jako zbędne, ale same zaczęły zajmować ich miejsce. Już na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku jeden z czołowych niemieckich myślicieli i fizyków, Carl Friedrich von Weizsäcker stwierdził: „Wiara w naukę odgrywa rolę wiodącej religii naszych czasów”¹³. Zdaniem Weizsäckera, metodologia nauk empirycznych musi wyłączyć z zakresu swoich dociekań pytania natury filozoficznej (i teologicznej) i jedynie pod tym warunkiem nauki te są w stanie formułować swoje wnioski. W tym kontekście można też mówić o „metodologicznym ateizmie” nauk empirycznych, których hipotezy i twierdzenia są formułowane w ramach związków przyczynowo-skutkowych i nie przewidują wyjaśniania zjawisk zachodzących w świecie fizycznym działaniem przyczyn ponadnaturalnych. Jest to podejście jak najbardziej prawidłowe, jeżeli tylko formułowanym w ten sposób wnioskom nie towarzyszy roszczenie ostatecznego i wyczerpującego wyjaśnienia rzeczywistości (*Totaldeutung*). Zdaniem wiedeńskiego fizyka Herberta

¹³ Weizsäcker [1976] s. 3.

Pietschmanna, celem badań nauk przyrodniczych nie jest ostateczna prawda o rzeczywistości, ale zdobycie ugruntowanej wiedzy o świecie¹⁴. Nauki przyrodnicze nigdy nie będą w stanie wyeliminować ostatecznego i nieredukowalnego Misterium, które zawsze przekraczać będzie obszar dostępny metodzie empirycznej¹⁵. Zadaniem filozofii i teologii, które nie są związane metodologią empiryczną (co nie oznacza, że są nieracjonalne!) jest refleksja, która podejmując i uwzględniając wyniki badań empirycznych, będzie starała się odpowiedzieć na pytania, które empiryczna metodologia musiała wyłączyć z zakresu swoich zainteresowań.

Zasadniczym warunkiem i podstawą owocnego dialogu teologii i nauk empirycznych będzie zatem jasne określenie założeń, jakimi każda ze stron się kieruje¹⁶. Teologia będzie w tym kontekście stanowiła instancję krytyczną wobec prób ideologizacji wyników badań empirycznych. Refleksja teologiczno-moralna będzie szczególnie wyczulona na koncepcje, w których wynikiem badań empirycznych nadaje się rangę twierdzeń ontologicznych bądź też przywołuje się je na potwierdzenie przyjętych uprzednio twierdzeń normatywnych. Oczywiście również sama teologia musi krytycznie podejść do własnych twierdzeń i uzasadnień, unikając tzw. „błędu naturalistycznego” i uwzględniając w swoich dywagacjach wiedzę empiryczną.

W tym miejscu trzeba postawić pytanie, w jakim zakresie powyższe rozważania odnoszą się do relacji teologii do sporów w dziedzinie bioetyki, szczególnie etyki w medycynie? Są one o tyle istotne, że kontrowersje te nie dotyczą w pierwszej linii oceny moralnej konkretnych działań w odniesieniu do osób ludzkich. Wnioski normatywne są bowiem formułowane w oparciu o założenia światopoglądowe. Etyka teologiczna nie postrzega siebie samej jako swego rodzaju „szczególnej etyki” (*Sonderethik*), która w odróżnieniu od ogólnie zobowiązującej, „neutralnej” etyki, miałyby odnosić się jedynie do ludzi wierzących. Nie istnieje jednak etyka, która nie byłaby zakotwiczona w określonej antropologii, i która nie suponowałaby uprzednich twierdzeń dotyczących rozumienia rzeczywistości. Propozycje rezygnacji z ocen etycznych na rzecz akceptacji uwarunkowań wynikających

¹⁴ Pietschmann [2006] s. 242-245.

¹⁵ Twierdzenie to może być oczywiście uznane jako rodzaj „pobożnego życzenia” formułowanego przez teologię. Jednak w tym przypadku zostało ono zapożyczone z wypowiedzi laureata nagrody Nobla a jednocześnie zdeklarowanego ateisty, Stevena Weinberga. Przy całej radykalnej krytyce postawy religijnej Weinberg przyznaje, że pytanie „dlaczego?” pozostanie zawsze pytaniem otwartym, mimo postępu nauk empirycznych. Oczywiście, jego zdaniem, również religia nie jest w stanie udzielić na nie zadowalającej odpowiedzi. Zob. Pietschmann [2006] s. 247.

¹⁶ Tamże, s. 240.

z dynamiki stosowanych metod¹⁷, ale także właściwe dla ponowoczesnego dekonstrukcjonizmu próby formułowania etyki proceduralnej, ograniczającej swoją rolę jedynie do oceniania przejrzystości podejmowanej działań i ich zgodności z przyjętymi „zasadami gry”, muszą być określone jako ucieczka od prawdziwego, chociaż niewątpliwie niełatwego sporu o istotę powinności moralnej¹⁸.

c. Refleksja nad konsekwencjami ludzkich działań

Chociaż teologiczna refleksja dotycząca moralnego wymiaru ludzkich działań jest zazwyczaj zaliczana do typu argumentacji deontologicznej, nie może ona oznaczać wyłączenia poza nawias wymiaru teleologicznego, czyli pytania o bezpośrednie i dalekosiężne skutki podjęcia lub zaniechania konkretnych działań. Z racji przyjętych założeń refleksja teologiczna pozostaje szczególnie wyczulona na dobro konkretnej osoby, której będą dotyczyły dane działania i zaniechania. Dobro osoby jest przy tym definiowane nie tylko w oparciu o subiektywne preferencje i doznania, ale obejmuje także obiektywne wartości, do jakich należy przede wszystkim życie. Dlatego refleksja teologiczno-moralna będzie się odnosiła krytycznie do poglądów, zgodnie z którymi hipotetyczna przyszła korzyść wielu osób uprawomocniałaby obecne „eksperymenty zużywające”¹⁹ na embrionach bądź wykorzystanie do badań i terapii osób bliskich śmierci. Niemiecki teolog-moralista Dietmar Mieth wskazuje na to, że hipotetyczne nadzieje i oczekiwania terapeutyczne są w stanie wytworzyć swoistą „normatywną siłę” (*normative Kraft des Fiktiven*²⁰), która zdaje się stanowić wystarczającą etyczną legitymację dla ingerencji w integralność konkretnych osób. Uwidocznili się to zwłaszcza w trakcie dyskusji dotyczącej moralnej dopuszczalności eksperymentów z wykorzystaniem embrionalnych komórek macierzystych.

¹⁷ Holderegger [1995] s. 52: „[Der Technologie adäquate Mensch] ist dadurch ausgezeichnet, dass er sich dem Prozess der Technologie anpasst und eben diesem Prozess keine von außen kommenden Bedingungen – etwa wertender Art – auferlegt, sondern sich rein rational zwischen den wissenschaftlichen Prävalenzen entscheidet. Das zweck-rationale, das instrumentell-strategische Handeln prägt nicht nur das private Handeln, sondern bestimmt auch weitgehend jene Wissenschaften, die sich mit dem Menschen selbst beschäftigen.“

¹⁸ Niemiecki moralista Karl Golser, analizując relację bioetyki i religii w społeczeństwach ponowoczesnych, obok zagrożeń ukazuje również szanse, jakie ponowoczesna dekonstrukcja przekonań zbytnio akcentujących rolę i możliwości rozumu otwiera przed refleksją teologiczną. Należy do nich m. in. powtórne docenienie holistycznego wymiaru zdrowia i choroby. Mieszczą się tu aspekty duchowe i religijne, które w wielu klasycznych koncepcjach zostały uznane za nierelevantne. Por. Golser [2004] s. 239-241.

¹⁹ Pojęcie „eksperymenty zużywające” (*verbrauchende Experimente*) dotyczy takich badań naukowych z użyciem ludzkich embrionów, w których wyniku one same giną.

²⁰ Mieth [2001] s. 18 n.

Podkreślanie powinności szacunku dla osoby przy analizie skutków działań i zaniechań medycznych nie oznacza jednak etycznego indywidualizmu. Zapewnienie integralnego rozwoju osoby wymaga również troski o dobro wspólne (*Gemeinwohl*). Pojęciem tym chrześcijańska etyka społeczna określa sumę warunków, które są niezbędne dla integralnego rozwoju osoby i społeczności, a których jednostka nie jest w stanie sobie samodzielnie zapewnić. W kontekście sporów dotyczących zagadnień bioetycznych warto w tym miejscu zwrócić uwagę na kształt prawa medycznego. Każde prawo, mając na celu także stworzenie procedur i zasad, umożliwiających sprawiedliwe i adekwatne rozwiązanie sytuacji konfliktowych, nie tylko zakłada pewne fundamentalne standardy etyczne, ale także niewątpliwie wpływa na ich kształtowanie w przestrzeni społecznej. Dynamika procesów społecznych prowadzi do tego, że to, co zostanie uznane za prawnie dozwolone, wkrótce zostanie również uznane za moralnie dobre. Stąd analiza skutków działań i zaniechań medycznych będzie obejmowała także analizę dalekośężnych skutków regulacji prawnych, szczególnie tych, które osłabiają ochronę fundamentalnych wartości, do jakich niewątpliwie należy ludzkie życie. Regulacje prawne są w stanie skutecznie przyczyniać się do rozwiązywania sytuacji konfliktowych jedynie wtedy, gdy większość społeczeństwa będzie gotowa do działania zgodnego z „duchem” prawa również w konkretnych sytuacjach, których kodyfikacje prawne nie obejmują. Można zatem mówić o konieczności „ochrony norm”, szczególnie w odniesieniu do fundamentalnych wartości. Refleksja teologiczno-moralna będzie w tym miejscu sięgała do argumentacji typu *slippery-slope*, która – mimo zgłaszanej wobec niej krytyki – pozostaje istotnym elementem namysłu w ramach etyki.

Ścisłe rozdzielenie refleksji bioetycznej i teologiczno-moralnego wymiaru działań i zaniechań w odniesieniu do życia ludzkiego nie wyszłoby na dobre żadnej ze stron. Chociaż być może na początku taki zabieg pozwoliłby uniknąć wielu konfliktów, widocznych szczególnie przy poszukiwaniu rozwiązań prawnych, to jednak w dalszej perspektywie prowadziłby jedynie do nasilenia kontrowersji. Wymiar religijny dla ogromnej większości ludzi pozostaje istotnym elementem ich samoświadomości, stąd refleksja teologiczna musi być obecna w rozważaniu ważnych kwestii dotyczących życia. Spotkanie teologii z etyką laicką z jednej oraz naukami empirycznymi z drugiej strony, chociaż od samego początku niewątpliwie naznaczone nieuniknionym napięciem, może się dla każdej z wymienionych dziedzin nauki okazać niezwykle inspirujące.

Bibliografia

- Bedford-Sthrom [2004] – H. Bedford- Sthrom, *Würde oder Ware? Theologische Überlegungen zur Biotechnologien ökumenischer Perspektive*, w: *Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der bioethischen Herausforderung*, red. R. Weth, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Deklaracja [1999] – *Deklaracja w obronie klonowania oraz niezawisłości badań naukowych*, tekst polski w: „Medycyna Wieku Rozwojowego” (3) 1999, Supl. I.
- Demmer [2003] – K. Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen*, Herder Verlag, Freiburg -Wien, 2003.
- Euvé [2008] – F. Euvé, *Théologie et sciences de la nature*, „Revue théologique de Louvain” (39) 2008.
- Golser [2004] – K. Golser, *Zum Verhältnis zwischen Bioethik und Religion in postmoderner Gesellschaft*, „Zeitschrift für medizinische Ethik” (50) 2004.
- Goertz/Klößner [2008] – S. Goertz, K. Klößner, *Ins Gespräch gebracht, Theologie trifft Bioethik*, Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2008.
- Habermas [2005] – J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005.
- Holderegger [1995] – A. Holderegger, *Grundlagen der Moral und der Anspruch des Lebens. Themen der Lebensethik*, Herder Verlag, Freiburg-Wien 1995.
- Hübner [1982] – J. Hübner, *Die Welt als Schöpfung ehren. Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft heute*, Chr. Kaiser Verlag, München 1982.
- Luyten [1981] – N.A. Luyten, *Theologie und Naturwissenschaft in der Begegnung*, w: *Naturwissenschaft und Theologie*, red. N.A. Luyten, Patmos Verlag, Düsseldorf 1981.
- Mieth [2001] – D. Mieth, *Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*, Herder Verlag, Freiburg i Br. 2001.
- Mieth [2004] – D. Mieth, *Menschenbild und Menschenwürde angesichts des Fortschritts der Biotechnik*, w: *Der machbare Mensch Theologische Anthropologie angesichts der bioethischen Herausforderung*, red. R. Weth, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Pietschmann [2006] – N. Pietschmann, *Gott und Universum. Was kann die Naturwissenschaft der Theologie sagen?*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” (154) 2006.
- Tubbs Jr [1996] – J.B. Tubbs Jr., *Christian Theology and Medical Ethics. Four Contemporary Approaches*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1996.
- Weizsäcker [1976] – C.F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Hirzel Verlag, Stuttgart 1976.