

Ks. Stanisław WARZESZAK

BIBLIJNE PODSTAWY BIOETYKI

Treść: 1. Teologiczno-biblijne źródła bioetyki; 2. Teologiczne podstawy odpowiedzialności za życie; 3. Bioetyka jako etyka odpowiedzialności za życie.

Słowa kluczowe: bioetyka, etyka biblijna, teologia biblijna, Księga Rodzaju.

Keywords: Bioethics, Biblical Ethics, Theological Ethics, Book of Genesis.

Termin „bioetyka” nie należy do języka biblijnego, jakkolwiek jest złożeniem dwóch greckich słów *bios* (βίος) i *ethos* (ἦθος). Współczesny sens tych słów, tworzących termin odmieniany na różne sposoby w wielu językach świata, posiada głębokie odniesienie do pierwotnego ich znaczenia w kulturze greckiej i biblijnej. Jeśli zwrócić uwagę na egzystencjalny charakter ich pochodzenia, należy zauważyć, że *bios* odnosił się do sposobu istnienia żywego organizmu, a więc do życia, które manifestuje swoją siłę w celowym, autonomicznym, stopniowym i zorganizowanym rozwoju. Natomiast *ethos* wyraża sposób odniesienia do określonych praw istnienia, w tym także porządku istnienia biologicznego. W powszechnie przyjmowanym znaczeniu termin ten utożsamia się ze sposobem odniesienia do zasad, norm, obyczajów, a nawet reguł działania. Mając to na uwadze zapytajmy: czym jest bioetyka? Najprościej mówiąc bioetyka jest rodzajem namysłu nad sposobem odniesienia człowieka do życia, w szczególności do życia ludzkiego, które stało się przedmiotem ingerencji nauki, biotechnologii i medycyny. W sensie biblijnego rozumienia życia oraz działalności człowieka w obszarze ludzkiego życia bioetyka przedstawia się jako dziedzina refleksji nad jakością odniesień między człowiekiem jako podmiotem życia i Bogiem Stwórcą jako dawcą wszelkiego życia na ziemi. Źródła biblijne dostarczają specyficznego spojrzenia na wartość życia, co bioetyka powinna uczynić przedmiotem swoich zainteresowań.

1. Teologiczno-biblijne źródła bioetyki

Bioetyka w ujęciu chrześcijańskim wychodzi z biblijnego założenia, że życie jest szczególnym dziełem Stwórcy i darem stwórczej miłości Boga. Bóg bowiem stwarza różnorodne istoty, obdarzając je autonomią i umieszczając we wspólnocie istnienia.¹ W biblijnym akcie stworzenia następuje wyraźne **oddzielenie** od Boga Stwórcy poszczególnych bytów i istot żyjących, co świadczyłoby o ich odrębności i

¹ Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa: IW Pax 1986, 118-122.

względnej samodzielności. Dotyczy to zwłaszcza człowieka, którego Stwórca powołuje do istnienia jako obdarzonego zdolnością rozumu i woli, a więc może postęgiwać się świadomością i wolnością. Dzięki tym uzdolnieniom jest w stanie dostrzec i cenić wartość swego istnienia. Jako istota rozumna i wolna, jako obraz i podobieństwo Boga, człowiek zostaje przeznaczony do podtrzymywania i rozwoju życia; szczególnie w sytuacjach zagrożenia jest zobowiązany do jego ochrony. Naczelnym zadaniem człowieka pozostaje jego życie, tak jak głównym wyzwaniem dla jego życia jest śmierć. Życie i śmierć należą do natury człowieka jako istoty biologicznej, dla której pełnym wymiarem istnienia pozostaje ostatecznie życie cielesno-duchowe. Opis stworzenia człowieka z prochu ziemi i przekazania mu tchnienia życia (Rdz 2, 7) prowadzi do wniosku, że ludzkie istnienie jest zawsze zależne od Boga i w Nim znajduje swoje spełnienie. Nawet jeśli śmierć zamyka doczesne życie człowieka, nie stanowi ostatniego słowa w sprawach życia ludzkiego.² Wynika z tego postulat poszanowania i rozwijania życia w zgodzie z jego naturalnym podłożem, nadprzyrodzonym pochodzeniem i odniesieniem do wieczności. Również bioetyka powinna zobowiązywać do poszanowania integralności życia ludzkiego w wymiarze cielesno-duchowym.

Należy zauważyć, że bioetyka bierze pod uwagę przede wszystkim to życie, które jest wpisane w istnienie biologiczne, a więc całkowicie uzależnione od przyrody, od materialnej, fizyko-chemicznej podstawy bycia w świecie. Z perspektywy biblijnej nawet życie biologiczne posiada swój sens i celowość. Powstanie życia biologicznego ma szczególny charakter, pojawia się bowiem na ostatnim etapie jako ukoronowanie całego dzieła stworzenia (Rdz 1, 21). Stworzenie zaś człowieka, jako najdoskonalszej istoty, połączone jest z aktem **błogosławieństwa**. Ciesząc się tym błogosławieństwem człowiek zdolny jest to życie przedłużać zgodnie z zamysłem Stwórcy, służyć życiu i poświęcać wszystko, by je ratować. Istnienie człowieka będzie polegało na dziękczynieniu za cielesny charakter życia, na przyjmowaniu jego dobra, ale także na podejmowaniu trudu fizycznego istnienia. Ideałem człowieka jest cieszyć się jak najdłuższym życiem na ziemi żyjących (Ps 27, 13) i umrzeć szczęśliwie w późnej starości oraz w spełnionej sytości życia (Rdz 25, 8). Błogosławieństwo Stwórcy dotyczy płodności jako drogi przedłużania w istnieniu rodzaju ludzkiego.³ Dlatego też posiadanie potomstwa będzie przedmiotem gorącego pragnienia oraz oznaką Bożej hojności i daru. Płodność stanowi zatem jeden z najistotniejszych elementów biblijnej teologii życia, gdyż odpowiada realizacji Bożego zamysłu w stosunku do trwania rodziny ludzkiej. Dzieciństwo i starość przedstawiają sobą nowy początek i szlachetne spełnienie życia. W myśl tego zadaniem bioetyki pozostaje promocja życia jako przejaw obecności Bożego błogosławieństwa, a nie jego manipulacji i w gruncie rzeczy odczłowieczenia na gruncie biotechnologii.

Bioetyka ma do czynienia z życiem jako najcenniejszą wartością. Wysoka wartość życia ludzkiego polega na tym, że życie jako *bios* (βίος) ma bezpośrednie

² Por. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B.W. Matysiak, Warszawa : IW Pax 1999, 202-209.

³ Por. A. DEISSLER, *Wer bist du, Mensch? Die Antwort der Bibel*, Freiburg i.B. – Basel – Wien: Herder 1985, 13-16.

odniesienie do życia jako *zoe* (ζωή), któremu św. Jan Apostoł nadaje sens nadprzyrodzony: życie Boże i uczestnictwo człowieka w Boskim życiu (J 3, 14-16). Jednocześnie akt stworzenia wprowadza **desakralizację** świata, nie pozwalając na utożsamianie przyrody z Bogiem. Niemniej doczesne życie ludzkie pozostaje święte ze względu na bezpośrednie odniesienie do Boga i do człowieka. Tak więc świętość życia ludzkiego wynika z aktu stwórczego Boga, ale także przynależności do człowieka jako szczególnego podmiotu tego życia. W wyniku tego można twierdzić, że życie ludzkie jest absolutnie nienaruszalne ze względu na dobro, jakim jest dla osoby ludzkiej. Podporządkowane jest najwyższym wartościom i z tej racji może być także złożone w ofierze dla obrony tych wartości. Świat stworzony ma charakter hierarchiczny, a więc wszystko w nim podporządkowane zostało człowiekowi, a człowiek Bogu. Wyjątkową pozycję człowieka wśród stworzeń potwierdza fakt, że Bóg bierze życie ludzkie pod szczególną opiekę i wiąże z nim określony projekt istnienia i działania.⁴ W ujęciu biblijnym element świętości cechuje także inne stworzenia, zwłaszcza zwierzęta, dlatego ich spożywanie jest możliwe dopiero po odciążeniu krwi, która jest siedliskiem życia (Kpł 17, 11). W myśl tego bioetyka będzie uczyć szacunku dla każdej formy życia, nawet zwierząt poddawanych eksperymentom naukowym, nieporównanie jednak w stosunku do życia ludzkiego. Godność człowieka pozostaje bezwzględna i ostateczną miarą dla wszelkich działań biomedycznych.

Odniesieniem dla bioetyki jest życie w jego nadzwyczajnej kruchości i przemijalności. W ujęciu biblijnym byty stworzone są przemijalne, podlegają prawu śmierci. Jednakże w przypadku człowieka jego życie przeznaczone zostało do nieśmiertelności. Istnienie w świecie wskazuje na **przygodność** wszystkich stworzeń, a więc ma charakter nietrwały i całkowicie zależny od Stwórcy, zaś nieśmiertelność człowieka jest wyjątkiem i szczególnym darem Boga (Iz 42, 5). Życie ludzkie zależy od procesu oddychania, którego źródłem jest tchnienie Stwórcy a końcem definitywne zgaszenie przez śmierć. Z tego wynika, że życia człowieka nie można utożsamiać wyłącznie z życiem biologicznym, gdyż ono zmierza na wyższy poziom życia duchowego. Niemniej jednak pozostaje w człowieku ściśle zjednoczone z podstawą biologiczną aż do śmierci fizycznej. Porządek istnienia ma charakter zhierarchizowany, od mikro i makroświata aż po człowieka, który został postawiony w centrum kosmosu. Hierarchia bytów w kosmosie świadczy o tym, że każdy z nich ma właściwą sobie miarę i sens istnienia, ale nie taką samą jak człowiek.⁵ Na tle przemijalności stworzeń człowiek przedstawia się jako istota odgrywająca szczególną rolę w świecie. Na gruncie bioetyki należy pamiętać, że wyjątkowy charakter ludzkiego istnienia jest absolutnie nietykalny. W istocie obraz człowieka z jego naturalnym i osobowym ukonstytuowaniem, który osiągnął jako *homo sapiens*, należy traktować jako nienaruszalny. Dlatego inżynieria genetyczna nie powinna ingerować w ludzki genom, zmieniając go i dezintegrując. Gdyby tą drogą człowiek miał utracić swą osobową tożsamość, oznaczałoby to naruszenie jego podstawowej godności.

⁴ Por. K.H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1 : *Stworzenie*, tł. M.L. Dylewski, Kraków: WAM 1984, 36-38.

⁵ Por. J. MOLTMANN, *Bóg w stworzeniu*, tł. Z. Danielewicz, (=Teologia żywa), Kraków: Znak 1995, 365-407.

Celem bioetyki jest ochrona życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. Zarówno początek życia, jak i jego rozwój oraz kres należą do Stwórcy, który jest Panem i Władcą życia. Z aktu stworzenia wynika bowiem, że człowiek otrzymał władzę **panowania** nad przyrodą i życiem w świecie. Nie oznacza to, że wezwanie człowieka, aby „panował nad ziemią” (Rdz 1, 28), miałoby mieć charakter bezwzględny i zupełnie samowolny. Z tej władzy wynika raczej postulat ekologii człowieka, czyli odpowiedzialnego zarządzania skarbami przyrody oraz życiem ludzkim oddanym do dyspozycji człowieka. Ekologia oznacza rozumne zarządzanie środowiskiem życia, w którym realizowany jest sens istnienia, odczytany we współpracy ze Stwórcą, w relacji do Jego zamysłu wobec stworzenia.⁶ W przypadku gdy człowiek uzurpuje sobie prawo do posiadania absolutnej władzy nad życiem, ryzykuje zupełną utratę sensu istnienia i rozwoju świata jako środowiska istnienia człowieka. Panowanie, do którego człowiek został wezwany przez Stwórcę, stanowi szansę na ocalenie życia w jego integralności. Tak pojęte panowanie nie wyklucza możliwości wpływania na procesy życiowe świata, a nawet w życie ludzkie. Życia nie należy traktować jako czegoś bezwzględnie nietykalnego, gdyż podlega ono ewolucji, tj. celowemu postępowi, któremu człowiek może swym rozumem z pożytkiem towarzyszyć i go usprawniać. Niemniej, życie jako takie, a zwłaszcza życie ludzkie jako życie osobowe, nie może nigdy być narażone na utratę swej integralności. Bioetyka powinna zatem promować ekologię człowieka, w której integralność życia ludzkiego oraz naturalna zdolność jego przekazywania stanowią zawsze nadrzędny priorytet.

2. Teologiczne podstawy odpowiedzialności za życie

W dobie ożywionych dyskusji nad nowymi osiągnięciami współczesnych nauk przyrodniczych pojawia się fundamentalne pytanie: czy wolno nam czynić to, co jesteśmy w stanie uczynić? Inaczej mówiąc: czy mamy prawo stosować w praktyce np. osiągnięcia biotechnologii, nie będąc w stanie przewidzieć ich konsekwencji *à long terme*, a tym bardziej nie potrafiąc usprawiedliwić zasadności ich stosowania *à court terme*? Ponadto rodzi się pytanie, czy człowiek, dysponując współczesnymi osiągnięciami nauki i techniki, jest w stanie kiedykolwiek powstrzymać się przed ich nadużyciem lub ambiwalentnym użyciem, a tym bardziej ewidentnymi korzyściami, które jednak związane są z poważnym ryzykiem. Wydaje się, że nic nie jest w stanie powstrzymać człowieka przed stałym dążeniem do poznania naukowego i odkryć przyrodniczych, a w konsekwencji także przed zastosowaniem ich dla celów praktycznych. Historia odkryć i wynalazków potwierdza bowiem tę prawidłowość, że teorie naukowe i możliwości techniczne znajdują zwykle przełożenie praktyczne, dla dobra lub nieszczęścia człowieka. Zauważmy, że ten stan rzeczy ma głębokie przyczyny antropologiczne i moralne, zakorzenione w archetypie nadużycia ludzkiej wolności.

1. Konsekwencje grzechu pierworodnego przejawiają się najwyraźniej w utracie poczucia bezpieczeństwa człowieka, zarówno tego, który podlega przemocy, jak i tego, który stosuje przemoc. Obawa Kaina jest całkowicie uzasadniona i dobrze od-

⁶ Por. J. MOLTSMANN, *Bóg w stworzeniu, dz. cyt.*, 63-83.

daje stan relacji społecznych: „Odtąd każdy będzie mógł mnie zabić” (Rdz 4, 14n). Jednakże Bóg kieruje się miłosierną sprawiedliwością i nie pozwala ukarać zabójcy zabójstwem. Daje mu szansę nawrócenia i przemiany, a jego osobowa godność staje się przedmiotem ochrony ze strony samego Boga. Dlatego Kain otrzymał znamię, czyli znak rozpoznawczy, który będzie go chronił przed próbą pomszczenia śmierci Abła (Rdz 4, 15). W następstwie grzechu pierworodnego oraz popełnionego bratobójstwa musiało zostać ustanowione prawo Bożego miłosierdzia, które nakazywało umiar i łagodność w karaniu. Ponadto Bóg sam uczynił siebie gwarantem przestrzegania zasady absolutnej ochrony godności życia ludzkiego.⁷ „Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotnej pomsty doświadczył!” (Rdz 4, 15). Bóg powierza człowieka drugiemu człowiekowi – powie Jan Paweł II (EV 19).

Zasadniczy problem odpowiedzialności w zakresie ochrony życia ludzkiego dotyczy zabezpieczenia sensu istnienia człowieka i celowości jego trwania w świecie, a nie tylko zwyczajnego przedłużania jego istnienia na poziomie gatunkowym. Z zastosowania zasady odpowiedzialności wynika, że należy czynić przede wszystkim to, co konieczne dla zachowania tego sensu, a nie pod każdym warunkiem podejmować działania dla zachowania gatunkowego istnienia. Sens życia w świecie, który należy do człowieka, jest ostatecznym kryterium odpowiedzialności za życie. Na poziomie przekonań religijnych znajduje on dodatkowe i ostateczne uzasadnienie w nadprzyrodzonym charakterze ludzkiego przeznaczenia. W świetle tej prawdy każde ludzkie istnienie ma własną i niepodważalną wartość i sens, niezależnie od stopnia rozwoju świadomości lub jej zaniku. Aborcja i eutanazja są bezwzględными formami zabójstwa ludzkiego życia, które głęboko naruszają fundamentalną wartość i sens istnienia każdego człowieka.

2. Teologia biblijna ukazuje życie ludzkie jako przedmiot świadomego i wolnego wyboru. „Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście” (Pwt 30, 15). Nieco dalej można czytać podobne słowa: „kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo” (Pwt 30, 19). Życie jest najwyższą doczesną wartością i podstawą szczęścia, któremu towarzyszy Boże błogosławieństwo. Los człowieka został złożony w jego własne ręce, aby mógł on w sposób świadomy i wolny nadawać kształt historii własnego życia. Warunkiem życia i szczęścia jest jednak zgoda na przyjęcie Boga jako Stwórcy i Pana historii, któremu powinno być podporządkowane istnienie człowieka. Fundamentalna zależność człowieka w istnieniu powinna wyrażać się także w wyborach moralnych, które będą potwierdzać perspektywy życia, jego osobowego spełnienia na gruncie autentycznego dobra. Wybór Boga nie jest sprzeczny w wyborem życia i szczęścia człowieka, gdyż prawo Boże jest gwarantem spełnienia ludzkiej wolności. W prawie Bożym nie zostało bowiem nakazane coś, co nie byłoby przeznaczone do spełnienia w osobowej naturze człowieka.

Z perspektywy etyki odpowiedzialności kryterium postępowania opiera się na określonych normach działania. Życiu ludzkiemu i jego ochronie powinny towarzyszyć szczegółowe normy i troska o konkretny przedmiot działania. Inaczej, zasada odpowiedzialności stałaby się jeszcze jedną zasadą ogólną, która odnosiłaby sukces

⁷ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium Vitae*, 9. (EV)

kosztem troski o szczegółowe przypadki. Gdyby miała stać się tylko ogólną zasadą ochrony życia i trwania ludzkości na ziemi, a nie uwzględniała konkretnych i szczegółowych przypadków, w których integralność życia jednostek jest zagrożona, została by pozbawiona swej uniwersalności. Idea tzw. odpowiedzialności globalnej, która dała początek bioetyce Van Rensselaera Pottera, dotyczącej ogólnych warunków istnienia człowieka w kosmosie, mija się z celem, jeśli dopuszczałaby w pojedynczych przypadkach zabójstwo nienarodzonego lub upośledzonego życia. Obowiązującą pozostaje zawsze максима, jakże ceniona w czasie eksterminacji narodów: „kto uratował choćby jedno życie, ocalił cały świat”.⁸

3. Teologiczny kontekst rozumienia ludzkiej natury stanowi podstawę biblijnego przekonania, że działanie Opatrzności Bożej obejmuje całą strukturę cielesno-duchową człowieka. „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię [...]” (Jr 1, 5). Tak więc cały człowiek, z ciałem i duszą jest obrazem Boga i pochodzi od Boga, a także podlega szczególnej opiece Bożej. Dusza ludzka jest bezpośrednio stworzona przez Boga, zaś ciało – przez współdziałanie rodziców. Człowiek zawsze pozostaje integralną całością w swym istnieniu, zarówno przed Bogiem jak i światem stworzeń. Również Jezus Chrystus, jako Syn Boży, przyjął ludzką naturę z ciałem i duszą, dokonując odkupienia ludzkości w swym ciele i duszy. A zatem wartość teologiczną i nadprzyrodzoną posiada nie tylko dusza, która jest szczególnym miejscem transcendencji człowieka, lecz także ciało organiczne człowieka, jako biologiczny wehikuł jego życia zmysłowego i duchowego. Wcielenie Syna Bożego potwierdza godność ludzkiego ciała i jego przynależność do obrazu Bożego.

Idea odpowiedzialności powinna przestrzegać fundamentalnej zasady antropologicznej, która jest podstawą wszelkiej etyki, w tym także bioetyki, a mianowicie jedności psychofizycznej (*corpore et anima unus*).⁹ Rezygnacja z racjonalnej celowości lub wykluczanie jedności psychofizycznej w człowieku, to nieuprawniona rezygnacja z władzy intelektu i bezpośredniego doświadczenia człowieka. Oznaczałoby to również zgodę na fundamentalny błąd antropologiczny, który jest aktualnie przyczyną wielu niewłaściwych rozstrzygnięć bioetycznych. Jedność psychofizyczna gwarantuje bowiem traktowanie człowieka w sposób osobowy, roztaczający pojęcie godności zarówno na ciało jak i duszę. Ten fakt nie pozwala na traktowanie człowieka w sposób dualistyczny, czego następstwem jest manipulowanie ludzkim ciałem tak, jakby ono nie dotyczyło życia osobowego. Przekonanie, na przykład, że manipulacja genetyczna nie dotyka sfery życia osobowego, a jedynie wymiaru czysto biologicznego, nie może być usprawiedliwione z racji substancjalnej jedności człowieka, jako istoty cielesno-duchowej.

4. Podwójny wymiar genealogii człowieka – nadprzyrodzonej i naturalnej – oddaje głęboki sens aktu stwórczego Boga, jako aktu ciągłego (*creatio continua*), w

⁸ Judaizm naucza, że człowiek, który niszczy jedno życie, postępuje tak, jakby niszczył cały świat, a jeśli ratuje jedno życie, to tak jakby uratował cały świat (Por. *Talmud Babiloński*, Sanhedryn, 37a). Na medalu przyznawanym „Sprawiedliwym wśród Narodów Świata” widnieje napis: „Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat”.

⁹ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja *Donum vitae* (1987), Wstęp.

którym mają udział również istoty ludzkie. Biblijna teologia Opatrzności Bożej pokazuje, jak wielką rolę spełnia człowiek we współpracy z aktem stwórczym Boga i jak bardzo Bóg ceni jego obecność w świecie. Wynika stąd szczególna godność człowieka przed Bogiem i wobec świata, co potwierdzają słowa Psalmisty: „czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps 8, 5). Rola człowieka w kształtowaniu procesów życiowych na ziemi polega na zrozumieniu ich logiki nie tylko w porządku biologicznym, lecz także celowościowym: ontologicznym i metafizycznym. To zaś wymaga świadomego podporządkowania Bogu ludzkiego rozumu i Jego stwórczym zamysłem. Postawa pokory, opartej na prawdzie o uwarunkowaniu przez Boga ludzkiego życia i działania w świecie oraz na potrzebie podporządkowania człowieka Boskiemu Stwórcy, pozwala zachować celowość stworzeń i spełnić się samemu człowiekowi w jego osobowym przeznaczeniu.

Podchodząc do odpowiedzialności za życie z perspektywy teologicznej, należy uwzględnić fakt, że człowiek w swej ontologii życia osobowego został wyróżniony przez Stwórcy dla spełnienia określonych zadań w świecie.¹⁰ Odpowiedzialność człowieka nie może być zatem oderwana od swych podstaw ontycznych, a zwłaszcza od personalizmu ontologicznego, który odsłania strukturę bycia człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, zdolnej do autodeterminacji i transcendencji.¹¹ Z punktu widzenia personalizmu ontologicznego należy brać pod uwagę wewnętrzną strukturę osoby jak i jej relacyjność, aby odpowiedzialność mogła stać się zasadą, która będzie wystarczająco uwzględniać osobę jako podmiot i przedmiot działania moralnego. Osobowa struktura człowieka jawi się zarazem jako źródło i cel odpowiedzialności w bioetyce. Na tej podstawie okazuje się, że niemożliwe jest usprawiedliwienie stosowania zapłodnienia *in vitro*, nawet w ramach związku małżeńskiego, gdyż ta praktyka narusza osobowy charakter relacji rodzicielskiej. Powołanie do życia „dziecka z próbki” sprzeciwia się godności życia ludzkiego oraz samego aktu prokreacyjnego, bowiem nie uczestniczą w nim osobowo małżonkowie, lecz w ich zastępstwie procedury sztucznego zapłodnienia.

5. Perspektywa istnienia człowieka jako istoty osobowej, podporządkowanej Bożemu przeznaczeniu, stanowi sens bycia człowieka w świecie. Słowa Księgi Mądrości wyrażają wiarę biblijną w tę fundamentalną prawdę w spełnienie człowieka: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (Mdr 2, 23). Bóg chce istnienia człowieka jako istoty spełniającej się w nieśmiertelności. Warunkiem jednak tej nieśmiertelności pozostaje dobro, które jest sensem istnienia człowieka i zarazem źródłem tego istnienia. Perspektywa zbawienia skłania Boga do aktu Odkupienia przez krew Jezusa Chrystusa, co stanowi świadectwo wielkiej miłości Boga do człowieka, a zarazem ukazuje szczególną wartość człowieka i jego życia w oczach Boga. Przeznaczenie do nieśmiertelności i odkupienie człowieka dla ponownego odzyskania nieśmiertelności odzwierciedla poniekąd boską godność każdej istoty ludzkiej. Teologia wydarzenia paschalnego wyraża tę

¹⁰ Por. A. DESSLER, *Wer bist du, Mensch? dz. cyt.*, 24-27.

¹¹ Pojęcie personalizmu ontologicznego weszło w ostatnich latach nawet do treści doktrynalnych Magisterium Kościoła. Najlepszym przykładem tego jest dokument Kongregacji Nauki Wiary: *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (2004).

prawdę donośnie, gdy mówi o człowieku jako tym, który „zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela”¹².

Bioetyczna zasada odpowiedzialności nie jest w stanie znaleźć swej racji dostatecznej wyłącznie na gruncie życia organicznego. Konieczne jest odniesienie jej do uzasadnień ostatecznych, tj. metafizycznych i teologicznych. Sposób istnienia człowieka dostarcza ważnej wiedzy na temat tego, za co jesteśmy odpowiedzialni, ale nie wyjaśnia ostatecznie, dlaczego odpowiedzialność jest nam bezwzględnie dana i zadana. Uzasadnienia metafizyczne i teologiczne stanowią warunek ostatecznych wyjaśnień sensu prawidłowości biologicznych procesów życiowych i ich ontologicznej celowości. Należy więc wnioskować, że bioetyka powinna być dyscypliną moralną o zasadach odpowiedzialnego działania wobec życia w ogóle, a zwłaszcza życia ludzkiego. Jako dyscyplina dążąca do zbudowania mostu między naukami ścisłymi a moralnością, w której refleksja rozumowa nad sensem życia i treścią doświadczenia egzystencjalnego spotyka się z refleksją nad celowością zjawisk przyrodniczych i przekształcania ich przez racjonalność biotechnologiczną, bioetyka powinna stanowić podstawę porządkowania relacji człowieka do świata żywego, jak również do jego własnego życia w świecie.

3. Bioetyka jako etyka odpowiedzialności za życie

W reakcjach na współczesne wyzwania nauki i techniki, zwłaszcza w obszarze biotechnologii i biomedycyny, najczęściej akcentuje się konieczność nowej etyki i nowych zasad moralnych, które uwzględniałyby przede wszystkim zasadę odpowiedzialności za życie. Z punktu widzenia współczesnej bioetyki, rozumianej jako etyki odpowiedzialności za życie, najważniejszą kwestią okazuje się to, czy zasada odpowiedzialności rokuje nadzieję na skuteczne rozwiązywanie aktualnych problemów biotechnologii i biomedycyny. Coraz bardziej staje się oczywiste, że wobec pojawiających się propozycji ulepszania etyki i skuteczności jej oddziaływania na decyzje ludzi polityki, a także nauki i techniki, należy stawiać takie kryteria, które nie tylko będą pogrążyć myśli etycznej, ale wyprowadzą ją na poziom fundamentalnej wierności osobowemu dobru człowieka. Należy więc dążyć do formułowania takich propozycji antropologicznych i etycznych, które będą służyć uprawomocnieniu zasad bioetycznych, uwzględniających bezpośrednio zasadę odpowiedzialności.

1. Odpowiedzialność za życie wynika z fundamentalnej więzi człowieka ze Stwórcą i Panem wszelkiego istnienia. U podstaw odpowiedzialności jest szczególna forma relacji osobowej, która zakłada rozumne i wolne akty odpowiedzi na wezwanie osoby, sytuacji, egzystencjalnej potrzeby. Idea odpowiedzialności opiera się na obecności szczególnej relacji osobowej, która stanowi także możliwość powołania do spełnienia określonych zadań. Powołanie do odpowiedzi, czyli wezwanie do spełnienia aktu rozumnego i wolnego, jest podstawą odpowiedzialności. Odpowiedzialność za życie wynika z idei powołania do troski o życie i ze zdolności do spełnienia tejże troski. Paradygmatem biblijnym odpowiedzialności jest obraz powołania człowieka do zarządzania światem, tj. dysponowania nim i otaczania go troską.

¹² Por. *Exultet* z Wigilii Paschalnej oraz *Evangelium Vitae* 25.

Powołanie to wynika z faktu stworzenia człowieka „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26), a więc z uzdolnienia go do aktów osobowych (rozumnych i wolnych) oraz do spełniania roli współuczestnika w akcie stwórczym Boga.¹³

W myśl tego przedmiotem bioetyki będzie życie pojęte jako wartość egzystencjalna i osobowa, będąca obszarem oddziaływania biotechnologii i biomedycyny. Jeśli pojąć bioetykę jaką etykę życia, to jej treścią będzie odpowiedzialność za stosowanie władzy biotechnologicznej i biomedycznej w odniesieniu do życia ludzkiego, a także do życia w ogóle, od którego zależne jest życie człowieka. Bioetyka powinna zatem krytycznie oceniać każdą etykę odpowiedzialności za życie, tak pod względem systemu, jak i kompetencji jej rozstrzygnięć. W świetle tych założeń bioetyka jawi się jako obszar moralnych powinności, wynikających z odpowiedzialności za życie. Odpowiedzialność ta przyjmuje charakter prospektywny, a więc wybiega ku przyszłości, tj. ku konsekwencjom ludzkiego działania dla przyszłości życia na ziemi. Jest to odpowiedzialność za życie w najszerszym pojęciu, a jednocześnie ze względu na człowieka, który pozostaje ostatecznym odniesieniem dla wartości życia jako takiego. Wynika stąd, że odpowiedzialność bioetyczna winna być postrzegana w aspekcie personalistycznym, tj. w odniesieniu do człowieka jako osobowego źródła moralności oraz jako podmiotu sprawności moralnej i podstawowych wyborów egzystencjalnych.

2. Teologicznego paradygmatu odpowiedzialności za życie należy poszukiwać w biblijnym obrazie człowieka powołanego przez Stwórcę do panowania nad światem stworzeń (Rdz 1, 28-29). Panowanie to dotyczy nadawania sensu istotom żywym, co zostało obrazowo oddane jako powołanie do nadawania im odpowiedniej nazwy (Rdz 2, 19). Nadawanie sensu nie oznacza jednak arbitralnego dysponowania stworzeniami, niezależnie od jego pierwotnego ustanowienia przez Stwórcę. Powinno się ono dokonywać dopiero po uprzednim odczytaniu przeznaczenia, jakie związał z nim Stwórca. Niemniej człowiek posiada autonomię w nadawaniu sensu stworzeń, która powinna jednak uwzględniać teonomię, czyli stwórczy porządek Boga. W myśl tego można by sformułować następującą zasadę: nie istnieje sens świata i stworzeń jak tylko ten, który ustanowił Bóg Stwórca, ale jednocześnie sens stworzeń nie istnieje inaczej jak przez człowieka i dla człowieka. Krótko mówiąc, Bóg ustanowił sens rzeczywistości, który człowiek odkrywa i definiuje według własnego sposobu podejścia i pojmowania. Człowiek nadaje więc sens temu światu, który pierwotnie ustanowił Stwórca. Wynika stąd następujący imperatyw: człowiek, stosując własny punkt odniesienia dla pojmowania sensu świata, powinien uwzględniać jego pierwotny sens zawarty w stwórczym akcie Boga, w jego pierwotnym i ostatecznym przeznaczeniu.¹⁴

W świetle tej przesłanki teologicznej należy twierdzić, że pojęcie odpowiedzialności za życie wypływa z obowiązku odpowiedzi na powołanie Stwórcy, czyli logosu porządkującego hierarchię życia w świecie. Klasyczna teoria prawa naturalnego odwołuje się do idei prawa wiecznego, które wyraża zamysł stwórczy Boga i

¹³ Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LÉON-DUFOUR, tł. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1973, 183n.

¹⁴ Por. P. FRUCHON, *Existence humaine et révélation. Essai d'herméneutique*, Paris: Cerf 1976.

powinność jego poszanowania w konkretnych ludzkich działaniach. Odpowiedzialność stanowi formę odpowiedzi w konkretnej sytuacji na powołanie metafizyczne, transcendentne, które człowiek odczytuje w danej rzeczywistości jako racjonalny nakaz lub normę działania. Dla człowieka religijnego odpowiedzialność wpisuje się w odpowiedź daną Bogu na jego wezwanie do troski o kształt istnienia i zachowania stworzenia. Nie ma bowiem odpowiedzialności tam, gdzie nie można mówić o powołaniu do spełnienia określonych zadań i gdzie nie ma zobowiązania do czynu. Dla człowieka niewierzącego pozostaje jedynie poszanowanie rozumnego charakteru porządku naturalnego, gdyż jego naruszenie okazuje się sprzeczne z interesem człowieka, jego istnieniem i racjonalną troską o własne osobowe dobra. W dziedzinie bioetyki poszanowanie porządku naturalnego jako porządku stwórczego oznacza odpowiedzialność za ochronę osoby i jej integralnego dobra od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci.

3. Dla zrozumienia chrześcijańskiej koncepcji odpowiedzialności za życie konieczne jest uwzględnienie kondycji ontologicznej i moralnej człowieka po grzechu pierworodnym. Biblijne przedstawienie tej kondycji stanowi upadek Adama i Ewy (Rdz 3), który jest upadkiem pogrążającym ludzkość na gruncie jej własnych relacji osobowych, jej relacji do Boga i do świata. Grzech pierworodny odzwierciedla stan ontologiczny i moralny człowieka, który w akcie nieposłuszeństwa wobec Stwórcy naruszył granice dobra i zła, przekroczył dopuszczalne dla siebie granice ingerencji w porządek stworzenia. Konsekwencją tego jest samowola człowieka oraz skłonność do perwersji, do nadużycia potencjału stworzeń oraz własnej ludzkiej natury. Wyraża się to przede wszystkim na płaszczyźnie dysponowania ludzkim ciałem, jego zdolnościami seksualnymi i prokreacyjnymi. W zakresie wrodzonych możliwości uczestniczenia w przekazywaniu życia człowiek jest w stanie podporządkować się normom miłości i prokreacji, ale jednocześnie manipulować sferą seksualną i sprowadzić ją do poziomu egoistycznej konsumpcji.¹⁵

Na gruncie bioetyki odpowiedzialność pojawia się zawsze jako droga realizacji ludzkiej wolności i racjonalności, które są zarówno jej warunkiem, jak i pełną jej manifestacją. Podmiot doświadcza siebie jako istota osobowa i moralna w przeżywaniu odpowiedzialności, którą rozpoznaje swym rozumem i spełnia w aktach swej wolności. Warunkiem tego doświadczenia jest zdolność do bycia odpowiedzialnym w momencie wezwania moralnego. Zdolność ta jest dana w konstytucji osobowej człowieka, a zarazem potwierdza się w każdej decyzji moralnej. Akt biomedyczny lub biotechnologiczny powinien być także postrzegany jako akt osobowy, choć niejednokrotnie składa się nań wiele podmiotów i instytucji. Możliwość nadużyć w zakresie biotechnologii prokreacyjnej powinna być zawsze brana pod uwagę, gdyż istnieje w człowieku nieustanna tendencja do manipulacji władzą seksualną i zdolnościami prokreacyjnymi. Przede wszystkim zaś istnieje tendencja do przekraczania granic osobowego wymiaru prokreacji na poziomie jej zupełnej technicyzacji, jak to się dzieje w przypadku zapłodnienia *in vitro* czy też klonowania ludzkiego embrionu.

4. Biblijna ilustracja konsekwencji grzechu pierworodnego jest niezwykle sugestywna w kontekście historii Kaina, jego bratobójstwa. Z jednej strony otrzymujemy

¹⁵ Por. D.J. HALL, *Être image de Dieu*, (=Cogitatio fidei, 213), Paris : Cerf 1998, 45-107.

obraz rozrachunku wobec obowiązku poszanowania życia, wobec odpowiedzialności za życie, a z drugiej strony obraz człowieka zdolnego do popełnienia grzechu zabójstwa nawet wobec najbliższego członka rodziny. Jeśli Bóg wkracza, upominając się o życie Abła, czyni to w imię ustanowionego przez siebie prawa absolutnej ochrony życia ludzkiego: „Cóżes uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Rdz 4, 10). Jednocześnie Bóg przypomina, że zło nie jest nieuniknionym przeznaczeniem człowieka, co więcej, człowiek jest wezwany do panowania nad grzechem (Rdz 4, 7). Skutkiem grzechu pierworodnego stał się jednak gniew i pożądlliwość, które prowadzą do nieprzyjaźni wobec bliźniego.¹⁶ Ten obraz rzeczywistości ludzkiej pokazuje naruszenie ludzkiej solidarności wynikającej z pokrewieństwa duchowego oraz z pokrewieństwa „ciała i krwi” – czyli wspólnej i równej godności osobowej (EV 8).

Kwestia odpowiedzialności w bioetyce pozostaje ściśle związana z powołaniem człowieka do ochrony życia ludzkiego jako życia osobowego. Odpowiedzialność manifestuje się jako sprawność moralna w działaniu, dlatego z punktu widzenia ważności dla przedmiotu etyki należałoby ją zaliczyć do cnót kardynalnych. Byłaby ona podstawą dla innych sprawności takich jak pokora, umiar, przewidywanie, kompetencja. Jako cnota stanowiłaby odpowiedź na powołanie bytu do zajęcia postawy osobowej w działaniu, a nie tylko do realizacji skuteczności działania. Pierwszorzędną kwestią dla podmiotu jest to, jak powinien się zachować będąc podmiotem działania, zanim odpowie na pytanie, jak lub co powinien czynić w danej sytuacji. W praktyce medycznej każdy lekarz stoi przed pytaniem o powinność wobec pacjenta, wobec każdego ludzkiego życia w stanie zagrożenia. Charakter odpowiedzi na pytanie o powinność będzie uwarunkowana sprawnością moralną lekarza. Dla przykładu, aborcja i eutanazja są nie tylko ewidentnym przekładem wykroczenia przeciw życiu człowieka, którego godność jest niepodważalna i absolutnie zobowiązująca do odpowiedzialności, ale także świadectwem utraty etosu zawodowego i ludzkiej cnoty.

5. Historia biblijnego Kaina stawia problem granicy odpowiedzialności za życie ludzkie. Na pytanie Boga o los Abła odpowiedzią całkiem zuchwałą i naganną będzie stwierdzenie zabójcy: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4, 9). Odrzucenie odpowiedzialności za los bliźniego jest w oczach Boga bezwzględnie niedopuszczalne. Takie postępowanie woła o pomstę do nieba i ściągą na ziemię sprawiedliwość Boga, który jest jedynym Panem życia. Jan Paweł II stwierdza w tym kontekście: „kto podnosi rękę na życie człowieka, podnosi niejako rękę na samego Boga” (EV 9). Kara wobec Kaina jest konsekwencją naruszonego porządku stwórczego i osobowego. Bratobójca nie tylko zostaje przeklęty przez niebo, oddalony od niego, postawiony w nieprzyjaźni z Bogiem, ale także przeklętym zostaje przez ziemię, która odmawia swoich plonów, staje się miejscem nędzy, samotności i niepewności. Powaga kary, która spadła na Kaina, potwierdza ogrom odpowiedzialności, jaki spoczywa na każdym człowieku w relacji do swego brata: „Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na własne życie” (Rdz 9, 5).

Bioetyka powinna uwzględniać fakt, że odpowiedzialność posiada swój zakres i granice. Nie istnieje bowiem odpowiedzialność nieskończona w przypadku czło-

¹⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2259.

wieka jako istoty ludzkiej, ograniczonej bytowo i moralnie. Konkretny podmiot jest odpowiedzialny za to, nad czym sprawuje władzę lub co zostało mu przyporządkowane tytułem odpowiedzialności z racji funkcji lub spełnianej roli czy pozycji. Dla przykładu: inną odpowiedzialność i zakres obowiązków wobec pacjenta ma lekarz lub pielęgniarka, a inną osoba prawna, a jeszcze inną kapelan szpitala. Odpowiedzialność wiąże się zawsze ze stopniem relacji wobec drugiego, z charakterem obowiązku lub powinności, jaką nakłada stopień relacji osobowej, zawodowej, czy też roli społecznej. Jaskrawym przykładem naruszenia odpowiedzialności jest nadużycie władzy wobec bezbronnego ludzkiego embrionu, który pozostaje w szczególnej relacji wobec społeczeństwa, rodziny i jednostek. Przekraczanie granic porządku moralnego i łamanie odpowiedzialności za życie dokonuje się na drodze aborcji i manipulacji ludzkim embrionem. Zanik solidarności z najsłabszymi i bezbronnymi istotami ludzkimi jest karygodnym brakiem w relacjach społecznych i dowodem na destrukcję człowieczeństwa.

Reasumując należy podkreślić, że bioetyka rozpatrywana z perspektywy biblijnej otrzymuje ważną motywację teologiczną, antropologiczną i ostatecznie moralną. Stworzenie człowieka przez Boga i powołanie człowieka do życia z Bogiem posiada doniosłe znaczenie dla etycznego wartościowania ludzkiego życia szczególnie w momencie, gdy staje się ono przedmiotem dominacji nauki, techniki i medycyny. Bóg, który jest Bogiem życia, Panem „ziemi istot żywych” (Ps 27, 13) zobowiązuje do ochrony życia i wskazuje drogę jego właściwego poszanowania. Bioetyka jako etyka życia znajduje w tym przesłaniu biblijnym główną inspirację do głębokiego szacunku dla każdej fazy życia ludzkiego oraz absolutny zakaz bezrozumnej i nieuczciwej jego manipulacji.

THE BIBLICAL FOUNDATION OF BIOETHICS

Summary

The well known term “Bioethics”, based on the Greek words *bios* (βίος) and *ethos* (ἦθος) represents a discipline concerning huge biotechnological power over human life and over man’s environment. Biblical reflection maintained in the spirit of faith, and even on the basis of mythological interpretation, provides essential arguments for the absolute defense of human life and protection of nature. In this paper, some biblical motives of respect for life and some important directives to realize moral obligations towards nature are set out. The Author analyses anthropological and theological premises linked to God’s creation and to its special meaning. In the area of human life submitted to biotechnological and biomedical interventions there is a danger of undermining the integrity of the ontological and metaphysical structure of natural beings, but also the integrity of human nature. Man, being made in the *image and likeness of God*, owns a special dignity of the human person which should be considered untouchable and inviolable no matter what the specific circumstances. For this reason bioethics is to be understood as a domain of moral responsibility for human life in global and special cases. It is a responsibility for the rejection or application of modern power over the human being.