

Marcin Hintz

Ewangelicka bioetyka jako opcja na rzecz życia

Studia Theologica Varsaviensia 45/2, 175-184

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. MARCIN HINTZ

EWANGELICKA BIOETYKA JAKO OPCJA NA RZECZ ŻYCIA

Przypadł mi prawdziwy zaszczyt podczas dzisiejszej Konferencji przedstawienia stanowiska tradycji ewangelickiej w zakresie etycznej refleksji nad biotechnologią tudzież manipulacji ludzkim życiem. Zgłaszając temat referatu Organizatorom, pozwoliłem sobie jednak rozszerzyć formułę mojego wystąpienia i przedstawić założenia ewangelickiej bioetyki. Krok ten jest o tyle usprawiedliwiony, że w teologicznej refleksji polskiego ewangelicyzmu nie posiadamy wypracowanego stanowiska w temacie dzisiejszego Sympozjum, stąd myślę, że ogólne podstawy refleksji bioetycznej protestantyzmu będą właściwą bazą dla sformułowania konkretnych wniosków, czyli sądów etycznych przy końcu referatu.

1. RYS HISTORYCZNY

Francuski bioetyk, Jean Bernard, którego podręcznik wykorzystywany jest także w trakcie zajęć z bioetyki w ChAT, próbując w roku 1990 dokonać podziału chronologicznego dyscypliny, wyróżnił trzy fazy jej rozwoju: Czas niewiedzy, czas gaworzenia i właściwe narodziny bioetyki¹. Okres pierwszy obejmuje postęp wiedzy lekarskiej, a tak naprawdę jej początki jako nauki i związaną z nią etykę deontologiczną do początku XX w. Jako kolejny punkt rozwoju wiedzy medycznej omawiany autor wymienia rok 1937, czyli wynalezienie sulfonamidów, które pozwoliły na rozpoczęcie skutecznej walki z chorobami wywoływanymi przez drobnoustroje. Wskazał przy tym, że samo wynalezienie penicyliny było w równej mierze dziełem geniuszu, jak przypadku. Jako ostatni, aktualny etap rozwoju wiedzy medycznej, Bernard wymienia rewolucję biologiczną związaną z odkryciami z zakresu biologii molekularnej, a zwłaszcza kodu genetycznego². Ten etap trwa do dziś, kolejne odkrycia, jak choćby niedawno okrycie czy dokładniej ustalenie całego kodu genetycznego człowieka są konsekwencjami analiz dokonanych 50 lat temu.

¹ J. Bernard, *Od biologii do etyki*, przeł. J.A. Zelechowska, Warszawa 1994, s. 17nn.

² Tamże, s. 17.

Bernard zaznacza przy tym, że dla rozwoju świadomości bioetycznej szczególne znaczenie miało zjawisko faszyzmu i konsekwencje jakie wywarł hitleryzm na świadomości uczonych badaczy i etyków. Eksperymenty przeprowadzane na ludziach w ramach tego totalitarnego systemu, zwłaszcza te prowadzone w obozach koncentracyjnych, jak też późniejszy namysł nad tym barbarzyństwem wyrażony w procesie norymberskim były ważnymi impulsami dla rozwoju świadomości bioetycznej.

Powyzsza periodyzacja dokonana przez Bernarda, może mieć także odniesienie do bioetyki chrześcijańskiej, zarówno ewangelickiej jak i katolickiej. Jak zauważa polski bioetyk o. Ryszard Otowicz SJ, bioetyka stała się przedmiotem szerszej debaty dopiero na początku lat 80-tych XX wieku³. Inny z polskich autorów, ks. Józef Wróbel z KUL w swojej chronologii także zbliżony jest do tez J. Bernarda⁴. Oznacza to, że faktycznie dopiero od 20. lat bioetyka stała się przedmiotem szerokiej, interdyscyplinarnej dyskusji akademickiej, jak też tematem dyskusji kręgów instytucji opiniotwórczych.

Przed rokiem 1980 refleksja bioetyczna po stronie ewangelickiej miała, używając terminologii Bernarda, charakter gaworzenia. Była zasadniczo moralistyką, posiadała charakter bardziej kaznodziejski niż systematyczny, teologiczny. Przykładem takiego podejścia jest polski podręcznik ewangelickiej etyki teologicznej: *Co powinniśmy zrobić* autorstwa ks. prof. Witolda Benedyktowicza, pisany w latach 70. XX wieku, w okresie, gdy etycy ewangelicy w swej refleksji koncentrowali się przede wszystkim na zagadnieniach zaliczanych do etyki politycznej, do etyki państwa i prawa, czy etyki gospodarczej (ewangelicki etos pracy) a zagadnienia dotyczące początku i końca życia, tzw. jakości życia, eksperymentów medycznych, klonowania, czy szerzej inżynierii genetycznej stały poza ich głównym przedmiotem zainteresowania. Bioetyka była przez teologię ewangelicką pierwotnie rozumiana jako działo etyki zawodowej określonej profesji jaką są lekarze.

W wyniku szeregu czynników, od początku lat 80. XX w. bioetyka utraciła swój status dyscypliny wewnątrzmedycznej i stała się *par excellence* przedmiotem studiów interdyscyplinarnych. W tym momencie włączyły się szeroko do dyskusji Kościół ewangelicki i jego teologia. I tak zwłaszcza na forum *societas ethica*, europejskiego stowarzyszenia etyków, do którego należy także wielu ewangelickich i katolickich teologów problematyka bioetyczna zaczęła dominować na corocznych kongresach i okazjonalnych sympozjach. Jednak to nie kongresy, sympozja czy semi-

³ R. Otowicz, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998, s. 9.

⁴ J. Wróbel, *Początki bioetyki. Aspekt historyczny*, w: J. Nagórny, J. Wróbel (red.), *Veritatem facientes. Księga pamiątkowa ku czci księdza Profesora Franciszka Greniuka*, Lublin 1997, s. 185-197.

nararia mają największą wagę opiniotwórczą na gruncie rodziny kościołów ewangelickich lecz oficjalne dokumenty studyjne międzynarodowych gremiów kościelnych, takich jak *Światowa Federacja Luterńska*, *Światowa Rada Kościołów* czy *Konferencja Kościołów Europy*, dokumenty które stanowią wspólne świadectwo Kościołów członkowskich.

Jednak wobec faktu wielkości i prężności w rodzinie kościołów luteranckich, Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD), do rangi najszerszej dyskutowanych i cenionych dokumentów urosły tzw. memoranda, czyli Denkschriften EKD. Ich rangę w świecie protestanckim można przyrównać do encyklik papieskich, z każdorazowym zastrzeżeniem, że nie mają one rangi ani nieomyślności, ani powszechności, lecz charakter opiniotwórczy i budujący. Takim przełomowym memorandum w omawianym przez nas temacie jest pismo *Gott ist ein Freund des Lebens*, z roku 1989, *nota bene* powstałe jako wspólny dokument EKD i Konferencji Biskupów Niemieckiego Kościoła rzymskokatolickiego. Nakreślone tam podstawy można przyjąć za bazę dla większości późniejszej refleksji bioetycznej protestantyzmu. Odwołując się do tego Dokumentu, przedstawię poniżej próbę definicji i określenie przedmiotu badań, a następnie ukażę to, co stanowi podłoże teologiczne bioetyki ewangelickiej a mianowicie biblijny obraz człowieka.

2. DEFINICJA I OKREŚLENIE PRZEDMIOTU BADAŃ

Na gruncie ewangelickiej teologii niemieckiej za przedmiot bioetyki uznaje się następujące pola refleksji: etyka medyczna (*Medizinethik*), etyka zwierząt (*Tierethik*), etyka środowiska (*Umweltethik*) i powiązane z tymi przedmiotami badania empiryczne⁵.

Podobnie rzecz przedstawia jeden z niemieckich teologów i etyków, ks. Martin Honecker, wychodząc w swoich rozważaniach bioetycznych od pojęcia życia⁶, a konkretnie od konstatacji, że bioetyka zajmuje się życiem jako formą ludzkiego bycia (*Seinsform*). To określenie czy próba definicji wskazuje nam, że pryncypiów i impulsów dla bioetyki skoncentrowanej na osobie ludzkiej należy szukać w teologicznej antropologii.

Austriacki teolog Ulrich Körtner próbując zdefiniować pojęcie „bioetyka”, odwołuje się do Konwencji bioetycznej z roku 1996, i wskazuje, że mówiąc o bioetyce myśli się o człowieku, jego godności, o życiu jako takim, z którym należy obchodzić się odpowiedzialnie⁷. Podkreśla przy tym, że większość opracowań wycho-

⁵ *Einführung Bioethik*, (red.) EKD, w: www.ekd/Themen und Texte/Bioethik (2007.02.12).

⁶ M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin-New York 1995, s. 79nn.

⁷ U.H.J. Körtner, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen 1999, s. 207.

dzi od pojęcia szczególnej godności człowieka jako właściwego punktu odniesienia refleksji, jednak i to jest krytykowane przez zwolenników wizji bardziej uniwersalnej, obejmującej refleksją bioetyczną także zwierzęta (Peter Singer). W kolejnym podrozdziale Körtner stawia przeto biblijne pytanie, zaczerpnięte z Psalmu 8: *Czymże jest człowiek*⁸.

Odwołując się do hasła *Bioethik* z nowego *Evangelisches Soziallexikon* z roku 2001, znajdziemy tam zapis, że teologiczna refleksja w zakresie bioetyki wychodzi od konstatacji, że natura jako Boże dzieło stwórcze i człowiek jako Boże stworzenie muszą być wzięte pod uwagę jako punkty orientacyjne refleksji bioetycznej⁹. J. Hübner, określając przedmiot badań dyscypliny wskazuje na następujące obszary: etyka genetyczna (Genethik), rolnictwo, szeroko ujęte badania medyczne, badania i eksperymenty na zwierzętach, prawo międzynarodowe oraz powiązanie namysłu bioetyczne z etyką gospodarczą (biomedycyna jako jeden z działów biznesu).

W nawiązaniu do powyższych definicji i określeń obszaru badawczego przedmiotu nasze rozważania skierujemy teraz w kierunku ewangelickiej antropologii teologicznej, by w niej znaleźć fundament dla szczegółowych rozstrzygnięć, czyli sądów moralnych w zakresie bioetyki.

3. BIBLIJNE ZAŁOŻENIA ANTROPOLOGICZNE

Teologia ewangelicka jako jedno ze swych pryncypiów przyjęła zasadę formalną sola scriptura, czyli tylko Pismo, która stanowi, że fundamentem wszelkiej refleksji teologicznej i źródłem prawdy o Bogu i człowieku jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.

Biblia hebrajska rozpoczyna się od zdania stricte bioetycznego: *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię* (Gen 1,1). Boży akt stwórczy, danie życia wszelkiemu stworzeniu jest wcześniejsze niż ludzka obecność, czy tym bardziej ludzka refleksja, ludzki umysł, który w bucie śmie mniemać, że jest czymś najważniejszym we wszechświecie. Biblijni patriarchowie, czy też król Dawid pojmowali siebie właśnie jako cząstkę stworzenia Bożego, cząstkę co prawda szczególną, ale tylko cząstkę, czego dowodem są słynne słowa, tak często cytowane na pogrzebach: *W pocie oblicza twego będziesz jadł chleb, aż wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz* (Gen 3,19), jak też relacja z boskiej kreacji człowieka: *Ukształtował Pan Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w nozdrza jego dech życia. Wtedy stał się człowiek istotą żywą* (Gen 2,7). W tym miejscu dochodzimy już do bi-

⁸ Tamże, s. 208.

⁹ J. Hübner, *Bioethik*, EvSL 2001, s. 210.

blinnej pojęciowości z zakresu antropologii. *Nefes hajjah* (istota żyjąca), to określenie człowieka, owo tchnienie (*nefes*) nie jest powiązane z ludzkim ciałem na stałe, lecz może być mu odebrane¹⁰. Jahwistyczna relacja o stworzeniu, podkreśla szczególnie charakter człowieka pośród innych stworzeń: Sam Bóg ulepił niczym garnca z (*jacsar*) człowieka z prochu ziemi (Gen 2,7)¹¹, opis elohistyczny dzieła stworzenia jest w tym względzie bardziej wstrzemięźliwy: *I stworzył Bóg człowieka na obraz swój. Na obraz Boga stworzył go. Jako mężczyznę i niewiastę stworzył ich* (Gen 1,27). Wymienia jednak dwie cechy człowieka *imago et similitudo dei*, co podkreśla jego szczególny status względem innych stworzeń.

Starożytni hebrajczycy podzielali wiarę, że życie tudzież dusza (*nefes*) zamieszkuje w krwi: *Wystrzegaj się tylko, aby nie spożywać krwi, gdyż krew to dusza, a nie będziesz spożywał duszy wraz z mięsem* (Lev 12,23). Stąd związane praktyki związane ze spuszczeniem krwi i koszernością oraz fundamentalistyczna interpretacja tego cytatu, zabraniająca transfuzji krwi. Obok pojęcia duszy (*nefes*) w Starym Testamencie występuje pojęcie *ruah* oddawane zwykle jako duch: *Boże, Boże duchów wszelkiego ciała! Czy jeżeli zgrzeszy jeden mąż, będziesz się gniewał na cały zbor?* (Num 16,22). Także w innym miejscu duch jest powiązany z ciałem: *Niechaj Pan, Bóg duchów wszelkiego ciała, wyznaczmy męża, który by przewodził zborowi*, (Num 27,16), *ruah* to także duch, czy tchnienie Boga, które odnawia świat: *Wydajesz tchnienie swoje, a stworzone bywają, I odnawiasz oblicze ziemi*. (Ps 104,30). Innym ważnym terminem antropologicznym Biblii Hebraica jest cielesność, ciało (*bašar*), które jest cechą wspólną człowieka i zwierzęcia¹², *bašar* jest wzięty z prochu ziemi, który ulepił Bóg w istotę ludzką (Gen 2,7) i tchnął tam *nefes* (życie, duszę), którą także posiadają zwierzęta, lecz nie mają jej rośliny. Siedliskiem zaś duchowości człowieka, jak także jego uczuciowości, intelektu jest jego serce (*leb*). Zaś naszą rzeczywistość sumienia Stary Testament umiejscawia w nerkach (*k'ljajot*)¹³. Zaś na opisanie zwłok Stary Testament używa pojęcia *n'belah*: *Ożyją twoi umarli, twoje ciała wstaną, obudzą się i będą radośnie śpiewać ci, którzy leżą w prochu, gdyż twoja rosa jest rosą światłości a ziemia wyda zmarłych*. (Iz 26,19). Ludzkim zwłokom należy się jednak szacunek, Biblia zakazuje bezczeszczenia zwłok, do obowiązku rodziny należało złożyć trupa w grobie¹⁴: *A jeśli ktoś popełni grzech, pociągający za sobą wyrok śmierci, i poniesie śmierć, i ty powiesz go na drzewie, To nie mogą jego zwłoki pozostać na drzewie przez noc, ale mają być pochowane tego samego dnia, gdyż ten który wisi, jest przeklęty przez Boga. Nie kalaj więc ziemi, którą Pan, Bóg twój, daje ci*

¹⁰ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 126.

¹¹ Tamże, s. 125.

¹² M. Uglorz, *Wszelkie ciało jest jak trawa*, „Zwiastun” 1995/18, s. 6.

¹³ G. von Rad, dz. cyt., s. 129.

¹⁴ M. Uglorz, dz. cyt., s. 6.

w *dziedziczne posiadanie*. (Dtn 21,22-23). Bóg Starego Testamentu stoi zawsze po stronie życia, co obrazuje doskonale cytat z apokryficznej Księgi Mądrości 11,26: *Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!* Ta sentencja jest źródłem tytułu ekumenicznego dokumentu niemieckiego z roku 1989: *Bóg przyjacielem życia (Gott ist ein Freund des Lebens)*.

Można by przywołać jeszcze wiele innych *loci biblici*, które opisują istotę ludzką i jego cielesność, jednak jak zauważa Gerhard von Rad *wyobrażenia dotyczące istoty człowieka w Starym Testamencie są po prostu niejednolite*¹⁵.

Nowy Testament zasadniczo przejął wizję człowieka i natury zawartą w księdze Starego Przymierza, oddając hebrajskie *nefesz* jako *psyche*, a *bašar* jako *sarks*. Apostoł Paweł nadał jednak temu pojęciu nowe znaczenie: cielesność to grzeszność, *conditio humana* naznaczona jest przez grzech. Ta Pawłowa reinterpretacja zaważyła na długie wieki określonym stosunkiem teologii chrześcijańskiej do tego, co cielesne.

Podsumowując antropologiczną refleksję biblijną, możemy stwierdzić, że zarówno Stary jak i Nowy Testament widzi człowieka jako jedność psychosomatyczną, zawiera obietnicę zmartwychwstania ciała, a nie w postaci jakichś bytów czysto duchowych i co, szczególnie ważne, zwłaszcza w starym Testamencie podkreślany jest ścisły, niemal intymny związek Boga z naturą, szczególnie zaś z człowiekiem, który jest jej częścią. Życie jako Boży dar, jest chronione Bożym przykazaniem, zabijanie dopuszczone jest jedynie w celach kultowych bądź w celu podtrzymania innego życia (zabijanie na pokarm).

4. WYZNACZNIKI EWANGELICKIEJ ETYKI CZCI DLA ŻYCIA

Powyżej przedstawiona w wielkim zarysie antropologia biblijna stanowi fundament dla ewangelickiej refleksji w obszarze bioetyki. Przez wiele wieków refleksji teologii chrześcijańskiej perspektywa nowotestamentowa była praktycznie jedyną. W XX wieku nastąpiło odejście od jednostronnego czytania Biblii, w kierunku lektury komplementarnej, gdzie Stary i Nowy Testament się wzajemnie legitymizują i uzupełniają. To dowartościowanie, czy odkrycie Biblii hebrajskiej ma dla naszego przedmiotu znaczenie szczególne, gdyż właśnie w Księgach Pierwszego Przymierza znajdujemy szczególne impulsy do refleksji na temat wartości życia, do obchodzenia się z ludzkim tudzież zwierzęcym ciałem.

Pierwszym ewangelickim teologiem, który w sposób szczególnie podkreślał wartość wszelkiego życia był Albert Schweitzer (1875-1965), teolog, misjonarz, muzyk i lekarz w afrykańskiej wiosce. Schweitzer stworzył oryginalną koncep-

¹⁵ G. von Rad, *dz. cyt.*, s. 128.

cję etyki poszanowania życia. Jak pisze autor *Aus meinem Leben und Denken* (1931): *Szacunek dla życia zawiera w sobie rezygnację, afirmację świata i życia oraz etykę, trzy podstawowe składniki światopoglądu, jako wzajemnie współzależne wyniki myślenia*¹⁶. Punktem wyjścia refleksji lekarza w afrykańskiej wiosce Lambarene było doświadczenie afirmacji życia ludzkiego i wszelkiego. Etyka ta wyrasta też z myślenia i lektury Biblii. Realizacji jej postulatów poświęcił teolog całe swoje życie ratując zdrowie i życie dalekim ludziom w głębi Afryki.

Osobę i dzieło Alberta Schweitzera można uznać za patrona ewangelickiej bioetyki XXI wieku. Odkrywa ona, że refleksja etyczna musi stać na straży godności ludzkiego życia, a nawet szerszej wszelkiego życia, także zwierząt. Godność człowieka, która towarzyszy mu od Bożego aktu kreacji, a jest zaszyfrowana w teologii pojęciu *similitudo et imago dei* stanowi bezwzględny punkt odniesienia i wartościowania wszelkich działań człowieka. Dotyczy to także wszelkiej działalności eksperymentalnej, badawczej w odniesieniu do ciała ludzkiego i ciała zwierzęcego.

Jeśli chodzi o konkretne rozstrzygnięcia w zakresie bioetyki, to wnioski teologiczne, etyków ewangelickich są w znakomitej większości tożsame z sądami moralnymi formułowanymi przez katolickich moralistów.

Przełomowym dokumentem na polu bioetyki jest wspomniane już powyżej obszernie studium *Gott ist ein Freund des Lebens* z 1989 r., które do dzisiaj na gruncie europejskim stanowi *magna charta* bioetyki ekumenicznej. Podstawy nakreślone w tym dziele można przyjąć za bazę dla większości późniejszej refleksji bioetycznej protestantyzmu. Studium stanowiło także punkt wyjścia dla wszystkich późniejszych niemieckich ewangelicko-katolickich wypowiedzi bioetycznych.

Ten przeszło stustronicowy Dokument został przygotowany przez ekumeniczną dwunastoosobową komisję pod przewodnictwem Rity Waschbüsch ze strony katolickiej oraz prof. Martina Honckera z Kościoła ewangelickiego, a w jej skład wchodził także kard. Walter Kasper. Całość składa się z 7 części i rozpoczyna się od definicji i obszaru badań bioetyki. Życie ludzkie pojmowane jest jako dar, nie stanowi naszej cechy czy własności, którą możemy dowolnie rozporządzać, jest jedynym w skali *universum* zjawiskiem, którego nie udało się odnaleźć na żadnej innej planecie¹⁷. We współczesnej kulturze życie jest jednak zagrożone poprzez szereg czynników, będących wynikiem działań człowieka. Autorzy wymieniają wśród zagrożeń życia: zmiany środowiska naturalnego, konsumpcjonizm, a zwłaszcza związany z nim ogromny pobór energii, genetykę, broń masowego rażenia, wypadki komunikacyjne, niewłaściwe obchodzenie się z życiem zwierząt

¹⁶ A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, cyt. za: J. Karczoch, *Życie i myśli Alberta Schweitzera*, Warszawa 1980, s. 44.

¹⁷ *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*, hg. von Rat der EKD und DBK, Hannover 1989, s. 16.

(niekontrolowane eksperymenty na zwierzętach). Do tego dochodzą tendencje autodestrukcyjne we współczesnej kulturze: alkoholizm, narkomania, przemoc w rodzinie, samobójstwa, aborcja, eutanazja. Te wszystkie zjawiska wpływają na spadek wartości życia w postrzeganiu współczesnych społeczeństw państw wysoko rozwiniętych¹⁸. Kościoły powinny zrobić wszystko, by przeciwstawić się tym destrukcyjnym tendencjom w duchu idei poszanowania wszelkiego życia. Jako obszary szczególnej troski i zainteresowania Kościołów wymieniono badania nad embrionami, ochronę nienarodzonego życia w okresie płodowym, życie osób niepełnosprawnych – zagadnienie kalectwa, transplantację organów oraz zespół problemów określanych mianem końca ludzkiego życia¹⁹.

W drugim rozdziale studium ukazano biblijne podstawy antropologii i teologii życia, do których odnieśliśmy się już powyżej.

Kolejny rozdział jest próbą chrześcijańskiej interpretacji form życia na ziemi. Punktem wyjścia chrześcijańskiego postrzegania świata jest zdziwienie (*Staunen*), którego wciąż trzeba się uczyć. Świat ma swoje ciemne strony, ale chrześcijańskie orędzie podkreśla za każdym razem, że wiara zawiera w sobie zaufanie, które swym zasięgiem obejmuje również naszą planetę. Bóg powierzył tę planetę człowiekowi, by ją zapelniał, uprawiał i strzegł (1 Mz 1, 28; 2,15). Jako element tej misji zostaje wymienione zobowiązanie dla współczesnych chrześcijan, które dla naszego tematu jest szczególnie ważne, do przyglądania się osiągnięciom nauki, techniki i przemysłu, czy to zadanie nie jest zaniedbywane, a wręcz czy człowiek nie wpisuje się w krąg wrogów Boga, niszczących życie na ziemi²⁰.

Czwarta część omawia szczególne miejsce człowieka w dziele stworzenia, tylko człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, tylko ludzkie życie posiada na mocy tego ustanowienia przyrodzoną godność. Rozdział ten podkreśla, że w historii myśli europejskiej owa *dignitas* była rozmaicie interpretowana – jako duchowość, racjonalność, świadomość wolności, jak też jako zdolność do moralnego rozsądzania (*K a n t*). Kolejne zagadnienie, omówione w tej części, to problem człowieka jako osoby (*persona*), który pojawił się w teologii chrześcijańskiej już pomiędzy II a V wiekiem i oznacza jakościowy, niepowtarzalny wyróżnik człowieka względem całego stworzenia, stanowiąc zarazem o jego więzi z naturą²¹. Konsekwencją posiadania godności i bycia osobą jest sąd moralny stanowiący, że posiadanie godności jest bezwzględne i bezwarunkowe, czyli dotyczy tym samym życia nienarodzonego.

¹⁸ Tamże, s. 19.

¹⁹ Tamże, s. 21.

²⁰ Tamże, s. 37.

²¹ Tamże, s. 42.

Rozdział V omawia obszary szczególnej odpowiedzialności Kościoła w zakresie ochrony życia. Dokument ekumeniczny z 1989 r. wskazuje najpierw, że wielką misją Kościoła w społeczeństwie jest wychowywanie w duchu poszanowania życia. Kościół powinien być obecny w mediach, wyrażać wszędzie tam, gdzie jest to możliwe, swoje rozumienie zagadnień bioetycznych, w tym zwłaszcza fundamentalne podkreślenie szacunku dla życia. Kolejny obszar oddziaływania Kościoła to porządek prawny. Dokument podkreśla, że RFN jest państwem neutralnym światopoglądowo, ale nie neutralnym względem wartości. W Konstytucji RFN znajduje się artykuł podkreślający godność każdej osoby ludzkiej. To upoważnia Kościół, a zwłaszcza chrześcijan jako obywateli tego państwa, do wzięcia udziału w publicznej debacie na temat zmian w porządku prawnym RFN²². Kościoły powinny prowadzić dialog ze światem nauki, z badaczami, ośrodkami naukowymi, z przemysłem, wskazując każdorazowo na szanse płynące z rozwoju badań naukowych, jak też na możliwe niebezpieczeństwa oraz obszary, które podlegać muszą bezwzględnej ochronie. Ważnym elementem myślenia o szacunku dla życia jest ochrona tego życia, które jest zagrożone. System opieki zdrowotnej powinien charakteryzować się poczuciem osobistej odpowiedzialności za drugiego człowieka, a nie tylko rachunkiem ekonomicznym.

Rozdział VI omawia nowe wyzwania związane z ochroną ludzkiego życia. W tym miejscu dokument zaledwie dotyka problemów badań nad embrionami, statusu nienarodzonego życia, znajdującego się w ciele matki (problem aborcji jako obszar wolności i odpowiedzialności), ochrony osób niepełnosprawnych i ich integracji z pozostałymi ludźmi, transplantacji organów, szacunku dla umierających.

Opracowanie kończy się analizą problemu przyszłości życia. W jakich kierunkach będzie podążać współczesny świat – w kierunku autodestrukcji czy ponownego odkrycia wartości życia? Autorzy podkreślają, że życie ma przyszłość, gdyż Bóg jest jego źródłem²³. Chrześcijańska nadzieja oparta jest na przesłaniu zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, które oznacza zwycięstwo życia nad śmiercią. Jest to obraz przyszłego świata, w którym wszyscy, którzy są w Chrystusie, będą mieć udział (Obj 21,3-6). Jezus pozostawił swoim uczniom zadanie, by jego królestwo już dzisiaj realizować w tym eonie. Jest to chrześcijańska opcja na rzecz życia²⁴. Kościół Jezusa Chrystusa – tu pada teza eklezjologiczna – powinien być miejscem, w którym ludzie zostają wyzwoleni ze swoich iluzji i depresji, oraz miejscem do służby na rzecz życia, realizowanej w ich codzienności²⁵.

²² Tamże, s. 56.

²³ Tamże, s. 110.

²⁴ Tamże, s. 111.

²⁵ Tamże.

Kontynuacją tej linii są ekumeniczne *Gemeinsame Texte – (Wspólne Teksty)*, dokumenty EKD i DBK, z których wymienić trzeba w tym miejscu: *Organentransplantationen* z roku 1990, *Im Sterben: Umfängen vom Leben. Gemeinsames Wort zur Woche für das Leben* 1996: „*Leben bis zuletzt – Sterben als Teil des Lebens*”, oraz studium z roku 1998: *Xenotransplantation. Eine Hilfe zur ethischen Urteilsbildung (der Transplantation von Tierorganen auf den Menschen)*.

Po 10 latach od wydania *Gott ist ein Freund des Lebens*, EKD w dialogu ekumenicznym na polu bioetyki wypracowała własne stanowisko teologiczne odnoszące się do zmian w biotechnologii. Rada EKD w Oświadczeniu z maja 2001 r. wystąpiła z programem radykalnej ochrony ludzkiego embrionu²⁶. W dokumencie tym odniesiono się do zdarzeń w obszarze genetyki i klonowania, które autorom ekumenicznego Dokumentu z 1989 r. były jeszcze całkiem nieznane, a wręcz dla nich niewyobrażalne.

W przedmiocie będącym tematem naszej konferencji, czyli w kwestii postępu biotechnologicznego, możemy sformułować ogólną tezę, że etyka ewangelicka dopuszcza badania eksperymentalne na zwierzętach a także na ludziach przy bezwzględnym przestrzeganiu dobrowolności oraz rezygnacji czy wstrzymania badań, których konsekwencje mogą mieć tragiczne skutki dla ochotników. Jeśli chodzi o badania na zwierzętach, to bezwzględnym postulatem jest minimalizacja cierpienia istot żywych oraz przetrzymywanie ich w warunkach, które zapewniają im normalne wykonywanie życiowych czynności.

Ekumeniczne, niemieckie *Wspólne Teksty* są realizacją programu etyki czci dla życia sformułowanego przed laty przez Alberta Schweitza, która wynika z biblijnego przesłania, że Bóg jest dawcą i zachowawcą życia. Polska bioetyka wciąż czeka na wspólny głos Kościołów chrześcijańskich. Mam nadzieję, że dzisiejsza konferencja będzie przyczynkiem ku temu.

²⁶ Za: www.epd.de oraz www.ekd.de (2001.05.23).