

# Stanisław Warzeszak

---

## Czy chrześcijanie powinni się lękać postępu bio-techno-medycznego?

---

Studia Theologica Varsaviensia 45/2, 185-196

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STANISŁAW WARZESZAK

## CZY CHRZEŚCIJANIE POWINNI SIĘ LĘKAĆ POSTĘPU BIO-TECHNO-MEDYCZNEGO?

Świadomość szans i zagrożeń, jakie niesie współczesny postęp biotechnologiczny i medyczny stanowi źródło wielkich nadziei, ale także ogromnych lęków. Najczęściej pod wpływem sposobu przedstawiania problemu w mediach nadzieje i lęki mnożą się lub zmniejszają. W krajach Unii Europejskiej społeczny stosunek do organizmów genetycznie manipulowanych znacznie różni się od społeczeństwa amerykańskiego. Także w ramach państw członkowskich Unii Europejskiej poziom lęku i nadziei związanych z biotechnologiami jest dość zróżnicowany. Bardzo wyraźna różnica w podejściu do genetyki istnieje między Niemcami a Wielką Brytanią. W roku 2001 przy drogach niemieckich bilbordy ukazywały obraz nadgryzionego owocu ze znamionym komentarzem: *Angst ißt Du mit*. Natomiast w Anglii i Francji optymizm związany z biotechnologiami staje się głównym motorem nadziei na trwałe postępy gospodarcze. Gdy idzie o Polskę, to badania sondażowe przeprowadzone latem 2003 roku przez Centrum Badania Opinii Społecznej wskazują na wysokie zainteresowanie polskiego społeczeństwa organizmami genetycznie manipulowanymi (OGM): ponad 90% słyszało o nich ze środków masowego przekazu lub w szkole. Jednakże 80% respondentów przyznaje, że informacje docierające do społeczeństwa na temat OGM nie zawsze są zrozumiałe i być może dlatego ponad 60% badanych uważa, iż polski rynek w tym zakresie jest niewłaściwie kontrolowany. W odniesieniu do samego zjawiska modyfikacji genetycznych ankietowani Polacy stawiają na czele problem niebezpieczeństwa ingerencji w przyrodę (48%), poważnego ryzyka niekontrolowanych zmian genetycznych u człowieka (43%), a także groźbę spowodowania nowych chorób i alergii (40%). Dopiero na czwartym miejscu była mowa o korzyściach z biotechnologii: 23% uważa, że prowadzą one do zwalczania poważnych chorób i niedostatków ludzkości. Nie oznacza to, że ankietowani Polacy nie byłiby gotowi stać się konsumentami produktów transgenicznych, gdyby udało się złagodzić ich obawy dotyczące poszczególnych zagrożeń. Ponad 50% respondentów domagałoby się atestu o nieszkodliwości dla zdrowia, a około 35% – informacji o bezpieczeństwie dla środo-

wiska naturalnego. Niemniej jednak ponad 30% ankietowanych nie sięgnęłaby nigdy po produkty transgeniczne.<sup>1</sup>

Problemy związane ze współczesnym postępem biotechnologicznym stanowią autentyczne wyzwanie moralne dla refleksji teologicznej i chrześcijańskiej. Na ogół skłonni jesteśmy przyznać, że zastosowanie osiągnięć współczesnego postępu w zakresie biologii, technologii i medycyny stwarza ogromne szanse dla rozwoju cywilizacji, a zwłaszcza dla doskonalenia gatunków roślin i zwierząt, jak również dla przewyższenia genetycznych uwarunkowań i ograniczeń ludzkiej natury. Jednakże postęp w dziedzinie bio-techno-medycyny stanowi także wiele zagrożeń związanych z ryzykiem stosowanych technik, nieprzewidywalnością konsekwencji i możliwością wszelkich nadużyć. Zagrożenia te budzą uzasadniony lęk przed postępowaniem, a w rezultacie prowadzą także do rezygnacji z pozytywnych możliwości postępu biotechnologicznego. Konieczna jest zatem analiza postępu z perspektywy dobrze *wyważonego niepokoju* o przyszłość ludzkiej cywilizacji. W tym celu użyteczną może być heurystyka strachu, którą proponuje Hans J o n a s. Z jednej strony uwzględnienie scenariusza najgorszych następstw postępu bio-techno-medycznego i uzasadnionego lęku przed nimi mogłoby się okazać najlepszym sposobem na przewyższenie poważnych form ryzyka. Z drugiej strony promowanie nadziei na pomyślny rozwój inżynierii genetycznej i na jej korzystne zastosowania wydaje się być obowiązkiem i naczelnym zadaniem chrześcijan. Racje przemawiające na korzyść bio-techno-medycyny, jak i na rzecz konieczności przeciwdziałania możliwym zagrożeniom z jej strony, winny być rozważnie potraktowane i naświetlone według odpowiedniej metodologii. Teologia moralna jest w sposób szczególnie popołana, aby pomóc chrześcijanom wyrobić sobie odpowiedni osąd na temat zastosowań inżynierii genetycznej i wskazać im właściwe formy zachowań wobec związanych z nią szans i ryzyka.

## I. NADZIEJA CZY UTOPIA?

Pojęcie nadziei jest szczególnie bliskie myśli chrześcijańskiej, choć idea utopii nie jest jej także obca. Wziąwszy pod uwagę fakt, że twórcą utopii jest św. Tomasz M o r u s, znajdujemy w niej głębokie inspiracje chrześcijańskie, które odpowiadają pragnieniu dobrego miejsca (eu-topia), lub miejsca nieistniejącego na ziemi (ou-topia). Gdy idea utopii nabrała z biegiem wieków kształtu politycznego i społecznego, okazało się, że może ona być narzędziem stymulowania działań dla dosko-

---

<sup>1</sup> Powyższe dane statystyczne zostały zaczerpnięte z artykułu Piotra K o s s o b u d z k i e g o (rzecznika prasowego PAN) pt.: *Jak rzetelnie informować o GMO?* [www.biotechnolog.pl/arttykul-14.htm](http://www.biotechnolog.pl/arttykul-14.htm) (2 VI 2007).

nalenia rzeczywistości ziemskiej, bez odwoływania się do pozaziemskiej. Typowym przykładem takich dążeń jest marksizm oraz pochodne od niego ideologie rewolucyjne, które w swych utopiach świadomie nawiązywały do ideału nadziei. Ernst Bloch, znany neomarksista niemiecki, mówi o zasadzie nadziei, w której utopia stanowi czynnik stymulujący historyczne działania ludzkości.<sup>2</sup> Za jego przykładem Jurgen Moltmann głosi teologię nadziei, która czyni ideę nadziei centralną motywacją dla chrześcijańskiego życia i myślenia.<sup>3</sup> W jednym i drugim przypadku akcent został postawiony na nadziei jako najważniejszym kluczu do zrozumienia sensu przyszłości i zadań z nią związanych. W tym nurcie logikę nadziei wyraża najlepiej hasło: *spes querens intellectum – spero, ut intelligam*. Według Moltmanna teologia chrześcijańska proponuje wizję nadziei związaną z obecnością i działaniem Boga w świecie, co sprzeciwia się radykalnie świeckiemu rozumieniu nadziei i przemian społecznych. Teologia powinna ideę nadziei formułować w wymiarze całego stworzenia, które czeka na odnowę ze strony Boga, a nie tylko w porządku indywidualnym lub doczesnym. Inaczej mówiąc, chrześcijaństwo powinno na nowo odkrywać znaczenie eschatologii dla świata, który jej bardzo potrzebuje i poszukuje z ogromną namietnością poza tradycją chrześcijańską. Zdaniem Moltmanna odkrycie na nowo teologii nadziei jest warunkiem wiarygodności Kościoła w oczach współczesnego świata. Podobnie twierdzą twórcy tzw. teologii wyzwolenia (Leonardo Boff)<sup>4</sup>, teologii politycznej (Johann Baptist Metz)<sup>5</sup> i teologii ludzkiego postępu (Juan Alfaro)<sup>6</sup>.

W odpowiedzi na wymienione postacie nadziei oraz ich głębokie zakorzenienie w utopii coraz częściej podnosi się głos wzywający do ograniczenia utopijnych motywów działania, które nie biorą dostatecznie pod uwagę odpowiedzialności za przyszłość ludzkości. Jeśli nie przeciwstawieniem nadziei, to przynajmniej korektą dla nadziei miałyby być odpowiedzialność. Sugestywnie brzmi w tym zakresie konfrontacja zasady odpowiedzialności, którą Hans Jonas przeciwstawił zasadzie nadziei Ernsta Blocha. W swym dziele: *Das Prinzip Verantwortung* (1979), które weszło do klasyki literatury ekologicznej i wzbudziło poważną debatę polityczną i społeczną nad sensem ludzkiego postępu, Jonas dokonuje bardzo surowej krytyki marksistowskiej utopii oraz jej praktycznych konsekwencji.<sup>7</sup> Etyka odpowie-

<sup>2</sup> Por. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. 1-2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1959.

<sup>3</sup> Por. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Kaiser 1964, 1980<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> Por. L. Boff, *Como hacer teología de la liberación*, Madrid: Ed. Paulinas 1986.

<sup>5</sup> Por. J.B. Metz, *Teologia polityczna*, tł. A. Mosurek, Kraków: WAM 2000.

<sup>6</sup> Por. J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, tł. S. Głowa, Warszawa: IW PAX 1971.

<sup>7</sup> Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków: Platan 1996, 249-360.

działności stanowi według niego właściwą propozycję dla współczesnych utopii, które stymulują nieograniczony postęp kosztem środowiska naturalnego i perspektyw trwania ludzkości. Tak jak w każdej utopii zawiera się element antyutopii,<sup>8</sup> tak też Jonas dostrzega w utopiach typu marksistowskiego jakąś siłę własnej kompromitacji. Jednakże skutki realizacji utopii mogą się okazać zgubne i nieodwracalne w historii ludzkości. Należy o tym pamiętać szczególnie dzisiaj, kiedy możliwości współczesnej nauki i techniki pozwalają wiele z niedawnych utopii zrealizować już teraz lub w najbliższej przyszłości. Gdy utopia coraz łatwiej staje się rzeczywistością, jedynym sposobem na uwolnienie się od niej jest zrezygnować z utopii i pokazać jej niedorzeczność, zanim okaże się ona tragicznym motywem działania. Utopia, stając się rzeczywistością, jest wypełnieniem nadziei na postęp i szczęście doczesnej społeczności, niezależnie od kosztów jej realizacji.

W nauczaniu Kościoła, zwłaszcza za pontyfikatu Pawła VI i Jana Pawła II, została wypracowana rzeczowa krytyka utopii. Najbardziej systematyczna krytyka odradzającej się utopii została sformułowana w Liście Apostolskim *Octogesima adveniens* (1971).<sup>9</sup> Utopia została zaliczona do ideologii, które zwykle proponują *rozwiązać lepiej niż ideologie współczesne problemy społeczne i polityczne* (OA 37). Podobnie jak inne ideologie, utopia objawia jednak swoje słabe strony, zwłaszcza gdy idzie o konkretne metody realizacji.<sup>10</sup> Jedną z nich jest nieuporządkowana fantazja, której realizacja staje się niewątpliwie siłą napędową działania i doskonalenia świata. Dlatego utopia może – zdaniem Pawła VI – odegrać pożądaną rolę w krytycznej ocenie życia polityczno-społecznego i jest do pogodzenia z chrześcijańską wizją ludzkiego postępu. Krytyka struktur i mechanizmów polityczno-społecznych, jaką prowadzi utopia, może okazać się twórczą zasadą postępu i zmian społecznych ku pełniejszej sprawiedliwości i równości.<sup>11</sup> Magisterium Kościoła podchodzi zatem pozytywnie do tych elementów utopii, które podejmują słuszną krytykę istniejących form niesprawiedliwości społecznej i wskazują na możliwość wykorzystania spoczywającego w społeczeństwie potencjału

<sup>8</sup> Por. M.W. Shelley, *Frankenstein*, London 1816; A. Huxley, *Brave New World*, London 1932 (*Nowy wspaniały świat*, Warszawa 1946).

<sup>9</sup> Paweł VI, List Apostolski do Kardynała Marice Roy'a *Octogesima adveniens*, Watykan 1971 (skrót OA).

<sup>10</sup> *Byłoby niebezpiecznie nie zauważyć tego, że odwołanie się do utopii jest często wygodną wymówką dla tych, którzy chcąc uniknąć rozwiązywania konkretnych zagadnień chronią się w świecie fantazji. Kto żyje myślą w hipotetycznej przyszłości, łatwo znajdzie pretekst do zaniebrania bieżących obowiązków* (OA 37).

<sup>11</sup> *Należy jednak przyznać, że ta forma krytyki istniejącego społeczeństwa pobudza często wyobraźnię perspektywiczną, że dostrzegła w istniejących stosunkach tkwiące w nich nowe elementy dotąd nie odkryte i skierowała ludzi ku lepszej przyszłości; ta wyobraźnia podtrzymuje dynamikę społeczną dodając ołuchy twórczym siłom ducha i serca ludzkiego; jeżeli zaś jest szeroko otwarta, to może także odpowiedzieć na wezwanie religii chrześcijańskiej* (OA 37).

i skierowania go ku budowaniu lepszej przyszłości. Docenia także towarzyszącą utopii ludzką wyobraźnię, która okazuje się niezwykle ważnym źródłem dynamiki rozwoju społecznego i gospodarczego. Taka forma utopii, która podtrzymuje twórcze siły ducha i serca ludzkiego, odpowiada również chrześcijańskiej teologii nadziei i związanych z nią oczekiwań „nowej ziemi”. Nadzieja chrześcijańska w żaden sposób nie powinna osłabiać zaangażowania człowieka w przekształcanie „oblicza ziemi”, w kształtowanie nowej rodziny ludzkiej i budowanie nowego świata (KDK 39). Pod wpływem dynamiki wiary, mocy Ducha Chrystusowego oraz siły nadziei chrześcijanie mają szansę pokonać małostkowość i egoistyczne kalkulacje tak, aby budować społeczeństwo bardziej ludzkie, pokojowe, sprawiedliwe i braterskie (OA 37).<sup>12</sup>

Z perspektywy chrześcijańskiej teologii rozwoju, która wpisuje się w cywilizację miłości – głoszoną przez Kościół od czasów pap. Pawła VI – należy poszukiwać dróg właściwej refleksji nad sensem postępu i budowania nadziei związanych z postęphem. Chrześcijańska teologia nadziei powinna dostarczać właściwych kryteriów dla realizacji ludzkich utopii i prowadzić do regulowania lęku przed postęphem. Pewien optymizm związany z postęphem cywilizacyjnym, jaki towarzyszył Kościołowi w okresie Soboru Watykańskiemu II oraz pontyfikatu Pawła VI, napotkał alarmujące sygnały środowisk ekologicznych, które zaczęły przestrzegać przed szybkim i nieograniczonym przyrostem demograficznym, gospodarczym i technicznym. Spotkania tzw. Klubu Rzymskiego od 1970 roku mówiły wyraźnie o granicach wzrostu i podważały utopijne wyobrażenia o postępie bez żadnych ubocznych kosztów. Przyszło także rozczarowanie utopią lepszego świata, który postulowała teologia wyzwolenia, oparta na marksistowskiej analizie społecznej oraz idei walki klas. Upadek komunizmu w Europie uświadomił, że marksistowska utopia budowy szczęśliwego świata na ziemi jest niebezpieczną fantazją, którą należy szybko przewyciężyć. Krytyka twórców i zwolenników teologii wyzwolenia oraz teologii nadziei – jako ideowych spadkobierców marksizmu – ukazała poważne ograniczenia antropologiczne i moralne utopii, tj. źle pojętej nadziei.<sup>13</sup> Odtąd Magisterium Kościoła weszło na drogę kształtowania postaw odpowiedzialności za postęp w zgodności z integralnym dobrem człowieka i społe-

<sup>12</sup> *Albowiem Duch Pański, ożywiający człowieka odnowionego w Chrystusie, narusza niestannie horyzonty, w których umysł ludzki chce bezpiecznie się schronić oraz granice, w których człowiek tak chętnie pragnąłby zamknąć swoją działalność; jakaś moc ogarnia człowieka porywając go do przekroczenia wszelkich systemów i ideologii. Pośrodku świata znajduje się tajemnica człowieka, który odkrywa, że jest dzieckiem Boga włączonym w bieg procesów historycznych i psychologicznych, w których walczą i na przemian zwyciężają wolność i przymus, ciężar grzechu i natchnienie Ducha* (OA 37).

<sup>13</sup> Por. Instrukcja o niektórych aspektach „teologia wyzwolenia” *Libertatis nuntius*, Watykan 1984.

czeństwa. Ukazują to dokumenty Kościoła z czasów pontyfikatu Jana Pawła II, które potwierdzają dość radykalny zwrot w podchodzeniu Magisterium Kościoła do idei wyzwolenia, postępu i nieumiarkowanej nadziei. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) akcentuje nie tyle szanse związane z postępowym cywilizacyjnym, który i tak zostaje zawłaszczony przez kraje wysokorozwinięte, co raczej postawę solidarności społecznej i troski o dobro wspólne – już nie na poziomie lokalnych i narodowych interesów, lecz w wymiarze całego świata. Na miejsce głoszonej w filozofii i teologii zasady nadziei, Magisterium Jana Pawła II proponuje etykę odpowiedzialności za świat i postęp naukowo-techniczny. Czyni to w oparciu o teologię odpowiedzialności za stworzenie i godne życie ludzkie na ziemi. Przerost utopii okazał się nie do przyjęcia, gdyż stworzył poważne zagrożenia dla osobowej godności i natury człowieka, a także prowadził do podważenia stwórczego zamysłu Boga i zbawczego przeznaczenia człowieka.

Kościół pontyfikatu Jana Pawła II podziela nadzieje współczesnej cywilizacji związane z postępowym biotechnologicznym i techno-medycznym. Nadzieje, jakie rokuje zdefiniowanie mapy genetycznej człowieka, Papież wiąże z niezwykle szansą dla ludzkości, porównywalną z odkryciem nowego kontynentu.<sup>14</sup> Optymizm związany z postępowym naukami biologicznymi i techniki medycznej był podzielany przez papieża począwszy od Piusa XII, który wielokrotnie wyrażał pochwałę i zachętę do rozwijania nowoczesnej medycyny. Jednocześnie proponował jasno określone zasady działania (np. zasada całości), aby osiągnięcia medycyny i jej zastosowania mogły zawsze pozostawać w służbie człowieka. W ostatnich czasach Jan Paweł II dawał niejednokrotnie wyraz poparcia dla postępu naukowego i technicznego, w tym również dla inżynierii genetycznej, ale równocześnie mocno bronił godności człowieka i nienaruszalności jego osobowej struktury bytowej. Perspektywy leczenia poważnych chorób, które trapią ludzkość wszystkich czasów odpowiadają uzasadnionej nadziei, wynikającej z powołania człowieka do rozumnego i wolnego współdziałania z aktem stwórczym Boga. Szansa na przezwycięzenie głodu i niedostatku społeczeństw na drodze rozwoju stanowi niepodważalny motyw postępu, któremu Kościół ze wszech miar stara się sprzyjać. Niemniej jednak nie pozostaje nieczuły na zagrożenia, które budzą uzasadniony lęk np. przed nową bronią biologiczną, przed naruszeniem równowagi ekologicznej, czy też przed pogwałceniem natury ludzkiej. Nadzieje i lęki mieszają się ze sobą, a Kościół, stojąc w obronie godności człowieka i całościowego dobra ludzkości, przypomina o odpowiedzialności za rozwój ludzkiej cywilizacji w duchu troski o pełną realizację człowieka.

---

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, *Badania nad genomem ludzkim*. Do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii „Pro vita” (24 II 1998), *L'Osservatore Romano* 19 (1998) nr 1/199, 36.

## 2. TEOLOGICZNO-MORALNY STATUS LUDZKICH MARZEŃ I LĘKÓW

Marzenia są przedmiotem uwagi teologii moralnej, gdyż mogą one okazać się czynnikiem twórczym w życiu osobowym człowieka, tak jak utopia w życiu grup społecznych. Stanisław Olejnik podkreśla jednak, że marzenia mogą mieć charakter ambiwalentny: z jednej strony można je uważać za szkodliwe, gdyż karmią człowieka złudzeniami, utrudniają poznanie i dostosowanie się do rzeczywistości, a z drugiej strony potęgują intensywność i bogactwo życia ludzkiego, uwypuklając w nim to, co dla konkretnej osoby cenne i piękne.<sup>15</sup> Z punktu widzenia rozwoju osobowego marzenia nabierają wartości w zależności od ich przedmiotu i związanego z nimi uczucia. Marzenia mogą holdować potrzebie zaspokajania prymitywnych uczuć, ale mogą też służyć wzniosłym pragnieniom realizacji dobra wspólnego (tak jak matka marzy o szczęśliwej i pomyślnej przyszłości swego dziecka). Aby marzenia mogły służyć osobowemu rozwojowi podmiotu, muszą być jasno określone i jednoznacznie podporządkowane doskonaleniu w zakresie formy i treści.<sup>16</sup> Twórcza rola marzeń może przekładać się na wybitne osiągnięcia w dziedzinie nauki, kultury, a także religii i moralności. Marzenia są najczęściej ściśle związane z projektowaniem lepszej przyszłości świata i w tym celu mobilizują ludzkie wysiłki, narzucają dyscyplinę życia i działania, wyrabiają szlachetne postawy religijne i moralne. Ich negatywny wpływ może pojawić się wtedy, gdy są przejawem psychicznej kompensacji, związanej z osobistymi frustracjami i brakiem realizacji wymarzonego ideału.<sup>17</sup> Na gruncie postępu ludzkiej cywilizacji marzenia okazują się niezwykle ważnym i całkowicie uzasadnionym narzędziem w projektowaniu rzeczywistości przyszłego świata. Współczesny postęp w dziedzinie biologii, techniki i medycyny jest niewątpliwie sumą wielowiekowych marzeń wybitnych umysłów o możliwościach przekraczania granic ludzkiego ciała, pokonywania chorób i wydłużania życia.

Pojawia się jednak pytanie, czy marzenia te są usprawiedliwione, jeśli wziąć pod uwagę granice fizycznej „wytrzymałości” świata, który miałby być poddany wymaganiom ludzkich ideałów. Dlatego obok silnych uczuć związanych z marzeniami i realizacją odwiecznych nadziei pojawia się niekiedy uczucie strachu. Hans Jonas sugeruje konieczność traktowania uczucia strachu jako właściwe przeciwstawienie utopii, a więc nadziei na realizację nieumiarkowanych marzeń ludzko-

<sup>15</sup> [...] odcięcie się od marzeń, przekreślenie ich równałoby się wyjałowieniu życia, pozbawieniu go tego, co w nim, jeśli nie najcenniejsze, to prawdziwie cenne, bo piękne; S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek: WWD 1999, s. 347.

<sup>16</sup> W psychologii wychowawczej znajdujemy ostrzeżenie przed marzeniami całkowicie odebranymi od rzeczywistości. Szczególnie niebezpieczne są marzenia kompensacyjne, czyli stanowiące namiastkę niespełnionych pragnień i niezaspokojonych potrzeb; tamże, s. 348.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 349.



ści. Jeśli nadzieję traktować jako element odpowiedzialności za kształtowanie przyszłości świata i ludzkiego życia, to jest nim również strach przed najgorszymi konsekwencjami realizacji pewnego typu ludzkich nadziei. Strach miałby być środkiem do ocalenia ludzkości przed najgorszym złem, mobilizując poczucie odpowiedzialności za dobro, jakim jest istnienie rodzaju ludzkiego. Proponowana przez Jonaasa heurystyka strachu winna pomóc kierować nadzieją nie na obszar utopii, ale odpowiedzialnego zaangażowania w świecie tak, by z wyobraźnią stawać wobec możliwych zagrożeń, by szukać sposobu unikania największego zła i rezygnować z marzeń o największym dobru. W ten sposób strach wpisuje w podstawowe obowiązki historycznej odpowiedzialności.<sup>18</sup> Oznacza to, że należy podejść krytycznie do bezgranicznego ulepszania rodzaju ludzkiego, gdy nie bierze się pod uwagę kosztów, ryzyka i szkodliwości działań technicznych dla perspektyw życia ludzkiego na ziemi. Zagrożenia związane z postępowaniem biotechnologicznym są źródłem obaw, które powinny być uwzględnione w ramach heurystyki lęku. Alternatywą dla utopii jest etyka odpowiedzialności, która obok nadziei zakłada również strach. Chociaż nadziei nie należy przeciwstawiać strach, lecz odpowiedzialność, to jednak bojaźń powinna towarzyszyć nadziei i odpowiedzialności.

Podkreślając, jak ważną funkcję na gruncie działania może spełniać strach, który często jest „najlepszym substytutem prawdziwej cnoty i mądrości”, należałoby nawiązać do sformułowania biblijnego: *bojaźń Boża jest początkiem mądrości* (Prz 1,7; Ps 111, 10). W myśli biblijnej i tradycji religijnej znajdują się najgłębsze motywy szacunku wobec świata i odpowiedzialności za życie. Religia odsłania bowiem sens bojaźni, czyniąc ją elementem odpowiedzialności wobec Boga za stosunek do stworzenia. Zgłębiając religijną ideę bojaźni bardziej niż czyni to Jonaas, należy wyróżnić w niej *bojaźń Bożą* i lęk przed popełnieniem grzechu, które odpowiadają miłości Boga, do niej przygotowują i jej towarzyszą. W sensie teologicznym może być także mowa o lęku przed potępieniem, wynikającym z obawy o własny los, ale także z szacunku dla sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego. Teologia odróżnia za św. Augustynem *lęk niewolniczy*, który ze względu na karzącą sprawiedliwość Boga skłania do unikania grzechu, oraz *lęk synowski*, którego motywem jest miłość i zaufanie do ojcowskiego miłosierdzia Boga. Ten drugi rodzaj lęku posiada większą wartość religijną i moralną, o ile funkcjonuje w sposób rozumny i opanowany. Każda postać bojaźni ma prowadzić do pokory i umiaru, chronić przed działaniami nieroztropnymi.<sup>19</sup> Bojaźń Boża zabezpiecza człowieka przed pychą, prowadzi do uwielbienia Boga oraz szacunku dla Niego i jego stworzeń. Tęgo rodzaju lęk

<sup>18</sup> Por. H. Jonaas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 392.

<sup>19</sup> Por. R. Brouillard, „Crainte”, w: *Catholicisme*, red. G. Jacquemet, Paris: Letouzey & Ané 1952, t. 3, s. 270.

nie sprzeciwia się miłości, lecz pomaga ją utrzymać i doskonalić. Wynika stąd, że mogą istnieć pozytywne formy lęku, czego przykładem może być właśnie lęk synowski, który w połączeniu z miłością stanowi ważny czynnik życia religijnego. W ortodoksyjnej tradycji teologicznej i religijnej lęk powinien przybierać formę tylko synowską, opartą na relacji miłości i posłuszeństwa wobec Boga, co w konsekwencji oznacza, że człowiek ma *obawiać się Boga z miłości, a nie kochać z bojaźni*.<sup>20</sup> W doskonałej formie synowskiej relacji do Boga duch wewnętrznej miłości usuwa każdy lęk, który kojarzy się z karą, utrzymując jedynie bojaźń o to, że niedostatecznie miłuje się Boga (1J 4,18).<sup>21</sup> Bojaźń Boża stanowi czynnik mobilizujący do miłości i całkowitego oddania woli Bożej; jest przede wszystkim postawą obawy o odłączenie od Boga i o utratę najwyższego Dobra.

Z powyższego widać, że istnieją pewne teologiczno-moralne przesłanki na rzecz pozytywnego znaczenia lęku w ludzkim działaniu. Najpierw należałoby zwrócić uwagę na to, że w życiu moralnym umiarkowany lęk może towarzyszyć cnocie roztropności, wspomagać czujność i ostrożność. W wychowaniu i w życiu społecznym słuszny lęk powinien sprzyjać kształtowaniu postawy osobistego samoopanowania i przestrzegania porządku publicznego. Czasami nawet działanie z bojaźnią może wpływać na szczególną mobilizację woli do tego stopnia, że podmiot staje się zdolny do zniesienia prześladowań i przyjęcia męczeństwa. Jeżeli przedmiotem lęku jest cel ostateczny człowieka, wówczas może mobilizować jego wybory na poziomie fundamentalnym. Nawet jeśli prowadzi do ograniczenia wolności, lęk może być dopuszczony wolą i w ten sposób ograniczenie wolności zostaje zadośćuczynione.<sup>22</sup> Najbardziej pierwotną formą moralną lęku jest obawa przed popełnieniem zła i jego przykrymi konsekwencjami, zwłaszcza przed karą. Choć nie jest to lęk wskazujący na dojrzałość moralną, to jednak skutecznie powstrzymuje przed popełnieniem zła. Bardziej dojrzała forma lęku przed złem ma miejsce wówczas, gdy lęk wynika z motywów religijnych oraz poczucia odpowiedzialności przed Bogiem. Jego konsekwencją jest powstrzymanie od popełniania grzechu i jednocześnie doprowadzenie do aktu pokuty. Najpełniejszym motywem moralnej formy lęku jest obawa przed popełnieniem zła jako zła oraz przed utratą

<sup>20</sup> Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Bojaźń Boża*, w: *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: IWPax 1987, s. 40n.

<sup>21</sup> Por. P. Auvray, P. Grelot, *Bojaźń Boża*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa: Pallottinum 1973, s. 91.

<sup>22</sup> Pomijamy tutaj złożoną kwestię ograniczenia odpowiedzialności moralnej w czynnie spełnionym pod wpływem lęku. Teologia moralna w ślad za Arystotelesem i św. Tomaszem z Akwinu umieszcza lęk (obok ignorancji, przemocy i pożądania) wśród czynników poważnie ograniczających moralną odpowiedzialność w działaniu. Nie oznacza to jednak, że w określonych warunkach nie przyznaje lękowi pozytywnego wpływu na działanie. Por. R. Brouillard, „Crainte”, art. cyt., s. 268n.

każdego dobra moralnego, a zwłaszcza Dobra najwyższego. Gdy motywem lęku staje się miłość do Boga oraz do wartości osobowych (np. rodzina, zdrowie), wówczas lęk wpisuje się w powołanie religijne i społeczne, a także wpływa na wybory podstawowe.<sup>23</sup> Wartość moralna lęku pojawia się tam, gdzie motywuje on pozytywnie decyzje woli, uaktywnia funkcje poznawcze i dążeniowe, wpływa na większą poczytalność sprawcy czynu.<sup>24</sup> W tym sensie lęk można określić jako *formalny*, gdyż stanowi ważny czynnik w kształtowaniu poczucia odpowiedzialności w działaniu. Taki charakter posiada również lęk w etyce odpowiedzialności za życie w ogóle i przyszłych pokoleń w szczególności.

Tradycja tomistyczna pojmuje lęk w kontekście sprawności moralnych, jako ważny czynnik kształtowania postaw i zaangażowania w działanie. Bojaźń zostaje ściśle powiązana z teologalną cnotą nadziei oraz moralną cnotą męstwa, umiarkowania i roztropności. Na poziomie uczuć lęk i nadzieja są między sobą związane ze względu na realny cel działania: nadzieja dąży do zdobycia tego, o co należy się bać, by zostało osiągnięte lub by tego nie utracić. Choć pozornie są one sprzeczne, to jednak dopełniają się w dążeniu do realizacji określonego dobra lub osiągnięcia najwyższego Dobra. Różnica między nimi polega na tym, że przedmiotem nadziei jest wyłącznie dobro, gdy tymczasem koniecznym przedmiotem lęku jest pewien aspekt zła, który towarzyszy możliwości utraty lub niemożności zrealizowania tego dobra. Pozytywnie pojęty lęk pozwala skutecznie regulować nadzieję, wyzwala od pretensjonalnych postaw, ogranicza próżność w ocenie własnych możliwości, wspomaga odrazę do zła.<sup>25</sup> Bojaźń okazuje się istotnym elementem nadziei ze względu na słabość i niestałość podmiotu ludzkiego działania, z uwagi na ograniczony charakter poznania, wyborów i realizacji celów. Wreszcie bojaźń kontroluje nadzieję, która destabilizuje podmiot, czyniąc go bezbronny wobec iluzji własnej wyobraźni. Uczucie bojaźni ważne jest także ze względu na konieczną w działaniu cnotę męstwa i umiarkowania. Z jednej strony lęk mobilizuje do unikania zła, a z drugiej nakazuje ograniczenie lub uwolnienie od przywiązań do pewnych rzeczy lub celów. Nadmierny lęk sprzeciwia się męstwu, gdy tymczasem lęk umiarkowany i rozumny kształtuje prawidłowe męstwo. W prawdzie działa ten, komu towarzyszy lęk (*cum metu*) kontrolowany przez rozum: obojętność na rzeczywiste niebezpieczeństwo jest wyrazem zuchwałości, a obojętność na rzeczywiste dobro jest wyrazem tchórzostwa. Z kolei umiarkowanie prowadzi do roztropnego działa-

<sup>23</sup> Por. J. Z b i c i a k, *Bojaźń Boża* (3: W teologii duchowości), w: *EK 2*, s. 742.

<sup>24</sup> Należy rozróżnić lęk, który narusza równowagę psychiczną w działaniu (*ex metu*) od lęku, który mobilizuje podmiot do działania (*cum metu*). Por. H. J u r o s, *Bojaźń*, w: *EK 2*, s. 739.

<sup>25</sup> Na temat związków bojaźni z chrześcijańską nadzieją zob. *STh* I-II, q. 23, a. 2; q. 25, a. 3, 4. Por. B. H ä r i n g, *Nauka Chrystusa*, tł. J. Klenowski, Poznań: Pallottinum 1973, t. 2, s. 77-84.

nia z bojaźnią, gdy kierując się obiektywnym dobrem celów dla uniknięcia zła potrafi z nich zrezygnować jak również ze środków, które do nich prowadzą.<sup>26</sup>

Reasumując należy zauważyć, że pozytywne pojęcie lęku, odróżniane od jego skutków negatywnych, posiada ważne znaczenie dla kontroli ludzkiego działania. Potwierdza to również chrześcijańska tradycja etyczna, z którą współczesna bioetyka mogłaby się swobodnie utożsamiać. Bojaźń stanowi prawdziwe uczucie moralne i odgrywa w etyce odpowiedzialności taką rolę, jaką w etyce Kanta odgrywa szacunek dla prawa.<sup>27</sup> Rozumny i „bezinteresowny” lęk buduje odpowiedzialność, składa się na jej treść i ją wyraża, czyni z niej cnotę moralną. Odpowiedzialność zaś kierując się rozumnym i słusznym lękiem napawa odwagą. Lęk przed działaniem dla ocalenia doraźnego dobra może okazać się zgubny w swych ostatecznych konsekwencjach. Jeżeli w praktyce okazuje się, że potrzeba więcej odwagi, by wyznać swoje obawy, niż przyznać się do iluzji, wówczas odpowiedzialność wspomaga obawy. Wniosek z tego, że lęk nie tylko nie przeszkadza odpowiedzialności, lecz stanowi jej warunek. Przez swój związek z heurystyką strachu odpowiedzialność staje się cnotą zarówno moralną jak i intelektualną. W epoce nowych warunków działania ludzkiego należałoby spojrzeć na odpowiedzialność kierowaną lękiem (*cum metu*) jako na nowy kształt cnoty dotyczącej bezpośrednio działania moralnego, znanej dotychczas jako roztropność lub mądrość praktyczna.<sup>28</sup> Odpowiedzialność za życie wpisuje się w ten porządek działań, które *cum metu cumque grano salis* kształtują postawę wobec życia w epoce postępu technicznego. W odniesieniu do życia odpowiedzialne działanie będzie inspirować się klasyczną zasadą *nec temere, nec timide*, która nie pozwala ani na zuchwałość ani na tchórzostwo, ale zobowiązuje do roztropności. Kruchość życia i wrażliwość natury są przedmiotem szczególnej odpowiedzialności i nakładają obowiązek wyjątkowej mądrości w działaniu.

\* \* \*

Na pytanie postawione w tytule należałoby odpowiedzieć, że strach przed najgorszym niebezpieczeństwem, jakie niesie postępowanie bio-techno-medyczne nie oznacza na gruncie etyki odpowiedzialności obowiązku powstrzymania się od działania, lecz zachętę do działania. Chodzi w rzeczywistości o lęk przedmiotowy, a więc

<sup>26</sup> *STh* II-II, 126. Por. A. Gardeil, *Crainte*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, red. E. Amann, Paris: Letouzey & Ané 1923, t. 3, 2017-2020.

<sup>27</sup> Por. B. Sève, *Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité*, „Esprit” 1990, nr 165, s. 77.

<sup>28</sup> Por. J. Greisch, *L'amour du monde et le principe responsabilité*, w: *La responsabilité – la condition de notre humanité*, red. M. Vacquin, Paris: Autrement 1994, s. 77n.

o to, co stanowi przedmiot odpowiedzialności. Jeśli tym przedmiotem jest życie jako byt niezwykle kruchy, to strach należy uczynić uczuciem, które przekłada się na powinność działania. Uczucie lęku o to, co może stać się z bytem narażonym na unicestwienie, zakłada odpowiedzialność jako troskę i powinność troski o tenże byt. Im większa jest niepewność co do możliwej kondycji bytu, tym bardziej uczucie strachu powinno mobilizować czynną odpowiedzialność. Strach przed niepewnymi konsekwencjami postępu biotechnologicznego staje się obowiązkiem towarzyszącym nieodłącznie wszelkiej nadziei związanej z tym postępowaniem i razem tworzą fundament etyki odpowiedzialności. Z punktu widzenia teorii etycznej chodzi jednak zawsze o strach uzasadniony, o lęk a nie o lęklivość, o bojaźń a nie o bojaźliwość. Chodzi także o strach bezinteresowny, gdzie ważny jest nie tyle lęk o osobisty interes, co raczej lęk o szansę zachowania w przyszłości bardziej życia innych niż tylko własnego. Założenie o heurystycznej wartości strachu spełnia niewątpliwie funkcję subiektywnego komponentu zachowań, ale tylko u tych, którzy są świadomi obowiązku ochrony życia i sensu bytu. Heurystyka strachu spełnia jednak zawsze ważną rolę z punktu widzenia etyki i służy za pewniejszego przewodnika niż nadzieja. Oczywiście jest obowiązek troski inspirowanej przez strach przed utratą szansy życia człowieka w przyszłości. Chociaż strach może być złym doradcą, to jednak tam gdzie źródłem jego jest troska o życie w całym bogactwie jego form, stanowi coś w rodzaju metody dochodzenia do uniknięcia największego zła. Troska i strach są sobie tak bliskie, że jedno i drugie może stanowić dopełnienie idei odpowiedzialności za dobro, jakim jest życie. Motywem odpowiedzialności jest w istocie troska potęgowana strachem przed najgorszym złem, tj. strachem, który niewątpliwie jest znamię tejże troski. Tam gdzie nie będzie troski i lęku o dobro, tam też nie będzie odpowiedzialności. Odpowiedzialność chrześcijańska za świat w dobie postępu bio-techno-medycznego winna także przyjąć kształt troski, której odpowiada postawa zatroskania o przyszłość istnienia, o perspektywę bycia. Ostatecznie jednak nie strach, mimo swej ważnej roli motywacyjnej, lecz troska okazuje się właściwym punktem dla wyjścia chrześcijańskiej etyki odpowiedzialności. Pytanie o to, czy chrześcijanie powinni się lękać postępu bio-techno-medycznego, należałoby postawić w formie pytania o jakość lęku i jego znaczenie dla ocalenia przyszłości rodzaju ludzkiego?