

# Odcudzenie, genetické inžinierstvo a budúcnosť ľudstva

## Alienation, Genetic Engineering and the Future of Humanity

Lubomír Batka

batka@fevth.uniba.sk

### Abstrakt

Článok reaguje na dve aktuálne vyhlásenia vedcov volajúce po globálnej diskusii o regulácii a pravidlách pre prípadné modifikácie zárodočných buniek. V tejto diskusii by pred naturalistickým a nihilistickým nivelizovaním veľkosti človeka mala teológia vstúpiť do aliancie s humanizmom. Učenie o (dedičnom) hriechu slúži celkovému a realistickému pohľadu na človeka zachytávajúc nielen morálny, ale i tragický element v ľudskej existencii. Článok prezentuje podrobne koncepciu existenciálneho sebaodcudzenia človeka, ako ju rozpracoval Paul Tillich. Jeho prístup kladie každému človeku otázku o tom, či má naozaj všetko pod kontrolou. Pre prípadnú éru posthumanizmu je potrebné neohroziť ontologickú štruktúru self a sveta, a prvky individualizácie a participácie, formy a dynamiky, slobody a osudu.

### Abstract

This article reflects two current calls for global discussion about regulation and policy for potential modifications on germ cells. In such discussion should theology make alliance with humanism to prevent the naturalistic and nihilistic leveling of the greatness of human beings. Doctrine of (original) sin contributes to holistic and realistic view of man, giving account not only to the moral but also tragic element in human existence. The article presents carefully the system of existential self alienation of man, developed by Paul Tillich. His approach raises questions about the ability to control everything by every human. For the approaching era of post humanism it appears important not to threaten the ontological structure of the self and the world, and the parts of individualisation and participation, form and dynamics, of freedom and destiny.

**Kľúčové slová:** self, odcudzenie, Tillich, posthumanizmus, genetické dedičné modifikácie

**Keywords:** self, alienation, Tillich, posthumanism, genetic hereditary modifications

Časopis *Science* uverejnil 3. apríla 2015 výzvu 18 vedcov z oblasti genetiky – medzi iným dvoch nositeľov Nobelovej ceny, Davida Baltimorea a Paula Berga – na hľadanie „Rozumnej cesty dopredu pre genetické inžinierstvo a modifikácie zárodočných buniek“ (Baltimore *et. al.*, 2015, 36-38). Nie je to síce výzva na moratórium, akú vydali priekopníci molekulárnej biológie, okrem iného aj Paul Berg, v meste Asilomar v Kalifornii v roku 1975. Aktuálna výzva je významná už preto, že významní vedci poukazujú na možné zásadné zmeny vychádzajúce z potenciálu sekvenovania DNA a dizajnovania ľudského genómu pomocou jednoduchej a nenákladnej metódy CRISPR-Cas9 (Doudna, 2015, 12580961/1-9). Vedci na konferencii v kalifornskom meste Napa v januári

2015 sa venovali aj etickým otázkam, ako napríklad, či možno použiť technológie na zmenu genetických informácií, ktoré sa potom cez zárodočné bunky prenesú na budúce generácie. Z konferencie vzišlo uznesenie o „naliehavej potrebe otvorenej diskusie o ziskoch a rizikách modifikáciou ľudského genómu v širokom zástupe vedcov, lekárov, sociálnych vedcov, verejnosti a významných spoločností a záujmových skupín“ (Baltimore *et. al.*, 2015, 37). Signatári vyhlásenia odporúčajú, aby sa nikde na svete nevykonalo klinické využitie tejto technológie, pokiaľ neprebehne rozumná diskusia. Ďalej chcú, aby bolo vytvorené fórum na diskusiu o tejto mocnej technológii, aby bol podporený transparentný výskum za účelom vyhodnotenia účinnosti a špecifik CRISPR-Cas9 technológie a napokon, aby zasadla reprezentatívna skupina expertov na svetovej úrovni a boli prijaté globálne eticky zodpovedné postupy. Vyhlásenie končí vyhladkou na správne rozhodnutia na „sklonku novej éry v biológii a genetike“ (Baltimore *et. al.*, 2015, 38). Ešte ďalej ide výzva na nevykonávanie genetických zmien na ľudských embryách, a to ani na výskumné účely, podpísaná Edwardom Lanphierom a Fjodorom Ornovom, uverejnená v časopise *Nature*, 12. marca 2015 (Lanphier *et al.*, 2015, 410-411) s názvom „Neupravujte ľudskú zárodočnú líniu“.

Ako môže do tejto diskusie prispieť teológia? Etické uvažovanie v oblasti teológie je založené nielen na náuke o Bohu, ale i na širokej tradícii antropologických úvah o prirodzenosti človeka a jeho schopnosti konať spravodlivo. Evanjelická teológia je menej optimistická v úvahách o prirodzenej schopnosti ľudského rozumu poznať, čo je spravodlivé. Na druhej strane súhlasí s katolíckou náukou, že pri prevedení racionálneho poznania o tom, čo je vhodné do praxe, sa prejaví slabosť či porušenie prirodzených síl, čo vyústí do skutkov označovaných ako „hriech“. Stav tejto vnútornej disharmónie medzi najvyššími duchovnými kapacitami človeka sa považuje za univerzálny a označuje sa pojmom „dedičný hriech“. Reč o dedičnom hriechu sa dostala pod paľbu kritiky predovšetkým zo strany humanizmu a neskôr osvietenstva. Pre humanistov bolo neprijateľné negatívne hodnotenie schopností či podstaty človeka. Osvietenci odmietali nekritické čítanie mýtu z Prvej knihy Mojžišovej o stvorení a páde človeka, ako i odvolávanie sa na autoritu Písma.

Teológia v poslednom storočí menej obraňovala autoritu Písma a učenie o hriechu bránila poukazovaním na negatívne psychologické aspekty v hĺbke ľudskej bytosti. Tak napríklad Reinhold Niebuhr, významný americký sociálny etik a teológ, poukazyval na to, že predmoderné historické a antropologické predpoklady zatemňovali pôsobivý zmysel tohto náboženského symbolu. Jeho pôvodným účelom bolo vystihnúť hriech ako psychologickú skutočnosť osobného i spoločenského „egotizmu“ (*sic*) spôsobujúci sociálny konflikt (Niebuhr, 1937,

11. Por. Wiley, 2002, 137-148). Predovšetkým v oblasti katolíckej teológie sa v druhej polovici 20. storočia objavili historizujúce pokusy prepájania evolučnej teórie s náukou o „páde človeka“, napríklad v prácach Pieta Schoonenberga či Lea Schefczyka. Inú cestu umožnili práce Hansa Blumenberga o podstate mýtu. Ich cieľom bolo poukázať na pravdivý aspekt mýtu pri obrane proti bultmannovskému odmytologizovaniu a existenciálnej interpretácii Novej zmluvy. Mýtus o páde do hriechu by sa dal pochopiť, ako obrazné vyjadrenie inak nechopiteľnej a nevyjadriteľnej pravdy, ktorá dotvára jednostranný pohľad na človeka zo strany vedy. Celkovo sa dá povedať, že učenie o hriechu slúži celkovému a realistickému pohľadu na človeka, čím – paradoxne – neneguje ani jeho dôstojnosť ani jeho veľkosť.

Za správne a pre diskusiu o budúcnosti ľudstva relevantné považujem tie odpovede teológov, ktorí v učení o „dedičnom hriechu“ zdôrazňujú nielen morálny, ale i jeho tragický prvok a zachovávajú ich válnosti v ontologických štruktúrach mimo moci človeka, ktoré zásadným spôsobom formujú jeho existenciu a konanie (Tillich, 2004, 110-124). Takéto postupy v podstate rozvíjajú Lutherovu tézu o „podstate teológie“, ktorá hovorí nielen o Bohu, no tiež o hriešnom človeku, ako i o človeku, ktorý je v stave, že ho nedokáže prekonať vlastnými silami.

V 20. storočí sa takouto cestou vydal Paul Tillich v rozpracovanej koncepcii existenciálneho sebaodcudzenia človeka v druhom zväzku svojej monumentálnej *Systematickej teológie* (Tillich, 2009, 271-308). Tillich vyjadril „pád človeka do hriechu“ existencialisticky, ako „prechod od esencie k existencii“: „Stav existencie je stav odcudzenia. Človek je odcudzený od základu svojho bytia, od iných bytostí a od seba samého“ (Tillich, 2009, 283). Keďže existencia nie je nutná, ani hriech nepatrí nutne k stvoreniu, hoci ho možno považovať za fakt. Tillichov prístup je zaujímavý z viacerých dôvodov. Okrem spomenutého kontinuálneho rozvíjania dôležitej myšlienky v prostredí (evanjelickej) teológie sa Tillich svojou metódou korelácie zapojil do diskusie s filozofiou, aby na filozofické otázky dával teologické odpovede. Zároveň hovoril o nutnosti, aby kresťanská teológia vstúpila do aliancie s humanizmom v dôraze na stvorenú dokonalosť človeka a dôstojnosť proti novovekému nihilistickému popieraniu veľkosti človeka. Dnes by podobná výčitka mohla byť nasmerovaná voči silnejúcemu naturalizmu artikulovanému napr. v kritike „druhizmu“ a antropocentrickej ontológie zo strany P. Singera. Jeho rozšírenie myšlienky „dôstojnosti“ aj na niektoré živočíšne druhy, resp. pozbavenie dôstojnosti niektorých jedincov druhu *homo sapiens sapiens* s ohľadom na „nové“ či predpokladané „vyššie“ formy existencie človeka, môže viesť k antihumanistickým postojom. Vďaka biotechnologickému pokroku na úrovni DNA sa úvahy o možnostiach „zlepšovania“ (por. Murray, 2007, 491-515) človeka a blížiacom sa veku posthumanizmu (Fukuyama, 2002) či transhumanizmu dostali z roviny *science fiction* do roviny akútne možného. Ďalším dôležitým aspektom reči o odcudzení je možnosť úvah o identite človeka ako takého, ako i o korešpondencii osobnej identity s danosťami skutočnosti, ktoré ho obklopujú. Odcudzenie na úrovni identity môže byť vnímané ako pocit, ale nie každý pocit odcudzenia môže byť vnímaný ako odcudzenie od seba samého. Tillichova koncepcia ponúka pohľad na prekonanie odcudzenia iným, ako revolučným či technologickým konaním. Nemožno popierať, že Tillich prekonanie odcudzenia človeka od vlastného individuálneho bytia vidí v prekonaní odcudzenia od základu skutočnosti, ktorým je Boh, ako to, „čo sa nás bezpodmienečne týka“ (Tillich, 2009, 15 a 181. Por. Gallus, 2005, 87-101). Nárok na prekonávanie odcudzenia stojí pred posúdením, či prispieva k pochopeniu vlastnej skúsenosti sveta a sveta vlastnej skúsenosti (Pannenberg, 1973, 335). Ak k tomu prispieva náboženstvo a nevytvára iný

svet popri tomto svete, parí mu dôležité miesto aj v diskusií o možnostiach a význame vstupu do doby posthumanizmu a budúcnosti ľudstva.

To, čo bolo doteraz označené pojmom „seba samého“, sa v angličtine dá odlišiť od „ja“ (*ego*, „I“) ako *self*. Podľa Tillicha patrí k *self* charakteristika uvedomenia si seba, vedomie oddelenosti od všetkého ostatného a moc konať. K vedomiu seba patrí vedomie o svete. Rovnako platí tiež to, že vedomie o svete je možné len na základe rozvinutého vedomia seba. Ich závislosť tvorí „ontologickú základnú štruktúru“, ktorá nemôže byť odvodená, ale len – vo svojej polarite – akceptovaná. „Self bez sveta je prázdne, svet bez self je mŕtvý“ (Tillich, 2009, 147). Na tejto polarite stojí aj subjektovo-objektová štruktúra rozumu. Bez kapacity rozumu by sa všetko javilo ako chaos, resp. len ako možnosť bytia. Konkrétne to znamená, že ľudské bytosti sú ako *self* jediní nositelia subjektivity. *Self* uvažujúce v prvej osobe ako jediný dokáže vysvetliť seba samé. Z vecí, ktoré nemajú subjektivitu, nemôže byť *self* vysvetlené. Radikálny empirizmus nemôže vysvetliť pochopiteľne proces poznávania seba samého, pretože empirické vedy dokážu hovoriť o veciach a objektoch len v tretej osobe. Vydať sa týmto smerom jednostranne, znamená redukovať systém na naturalizmus.

Na základe tejto ontologickej štruktúry sa dajú identifikovať tri ontologické prvky spojené s existenciou. Po prvé, seba-uvedomenie stojí nielen v polarite k svetu, ale i k iným *self*: „Ak dosiahne individualizácia dokonalú formu, ktorú nazývame 'osobou', tak dosiahne participácia dokonalú formu, ktorú nazývame 'spoločenstvom'. Človek participuje na všetkých vrstvách života, ale plne participuje len na tej vrstve života, ktorou je on sám – má spoločensvo len s osobami“ (Tillich, 2007, 152). Participácia je len tam, kde sú individuá. Rovnako, kde sú individuá, tam je participácia. Bez vzťahu a participácie by neboli žiadne osoby a bez osôb by nebolo bytie v spoločensve. Druhým ontologickým prvkom podľa Tillicha je polarita „formy a dynamiky“. Forma je to, čo dáva všeobecný charakter a súčasne aj jedinečnú, zvláštnu podobu. Dynamiku možno chápať ako potencialitu transcendovať formu a tvoriť nové formy. Inak povedané, ide o polaritu zachovania a zmeny, resp. identity a rozličnosti. Treťou ontologickou polaritou je polarita „slobody a osudu“. Osud podľa Tillicha vystihuje protipól slobody lepšie než nutnosť. Myslí pritom na základnú danosť spätosti so svetom, ako napríklad štruktúru tela, spoločensvo, do ktorého sa človek narodí. Bez nich nie je možné myslieť na slobodu, ktorá nie je vecou, ale iba čisto funkciou vôle. Sloboda dáva človeku priestor na to, aby človek stál proti svetu a mohol slobodne uvažovať, rozhodovať a preberať zodpovednosť (Tillich, 2009, 153-160, por. Tillich, 2004, 59-65).

Predpokladom odcudzenia človeka je tretia ontologická polarita slobody a osudu. Človek je slobodný v schopnosti budovať svety nad daným svetom. Keby človek nemal túto slobodu, bol by iba vecou medzi inými vecami. No súčasne je táto sloboda konečná, obmedzená jej osudom a spojená s úzkosťou v povedomí o možnosti oddeliť sa aj od Boha. Nejaký stav ideálnych pomerov pred pádom Tillich nepovažuje za nutný a preberá Kierkegaardov pojem „snívajúcej neviny“, ktorý predchádza aktuálnu existenciu ako púha potencialita. Tillich psychologicky opisuje túto situáciu na príklade sexuality v živote človeka. Až po určitý časový bod je dieťa úplne nevedomé svojej sexuálnej potenciality (Tillich, 2009, 274). Podobne je to s dospievajúcim človekom, ktorý sa nachádza v pokušení aktualizovať svoju slobodu s tým, že stratí „snívajúcu nevinu“, alebo sa rozhodne zachovať svoju nevinu s tým, že sa musí vysporiadať s úzkosťou z obetovania svojich sexuálnych možností (Tillich, 2009, 276).

Tillich odmieta pojem dedičného hriechu kvôli absurdným predstavám, ktoré sú spojené s doslovným výkladom tohto pojmu a nahrádza ho lepším pojmom odcudzenia: „Odcudzenie nie je stav vecí, ale záležitosť osobnej slobody a univerzálneho osudu“ (Tillich, 2009, 285). Tým je pojem „hriech“ reinterpretovaný čisto nábožensky a posunutý mimo rámca morálky ako osobná vina plynúca z osobného rozhodnutia zoči-voči osobnej slobode a súčasne ako univerzálna tragika. Tri znaky ľudského odcudzenia sú *nevera*, *hybris* a *konkupiscencia*. Vyjadrené slovami Novej Zmluvy, hriechom je všetko, čo nepochádza z viery (R 14,23, dôraz M. Luthera) a z lásky k Bohu (dôraz Augustína). (Pre porovnanie Augustínovho a Lutherovho vid' Jenson, 2006, 79-83). Hriech je vecou vzťahu človeka k Bohu (nie k náuke, cirkvi či zákonu). *Hybris* sa dá preložiť ako univerzálne „sebavyvyšovanie“ každého človeka do sféry božského (Tillich, 2009, 288). Ak *nevera* označuje odklonenie sa od Boha, *hybris* poukazuje na priklonenie sa človeka k sebe samému a urobenie samého seba centrom seba a svojho sveta. *Konkupiscencia* vyjadruje manipulatívnu túžbu podriaďiť všetko sebe a týka sa všetkých vzťahov človeka k sebe a k jeho svetu (Tillich, 2009, 289).

Aké následky má odcudzenie? Stav odcudzenia teda vedie k strate *self* a strate sveta, čo ústi do sebazničenia. Ak človek stratí *self*, stratí svet. Ak stráca svet, stráca *self*. Bez sveta sa *self* stáva časťou prostredia. Nedokáže sa voči nemu vymedziť. Tak sa rozrušia aj väzby slobody a osudu. Sloboda bez osudu je svojvôľou a osud bez slobody je nutnosťou (Tillich, 2009, 298). V narušenej polarite formy a dynamiky sa buď forma bez vitality premení na ustrnutú prázdnotu, alebo dynamika bez formy na chaos. Je to útek od zákona k chaosu a od chaosu k zákonu. Do tretice, ak sa naruší vzťah individualizácie a participácie, prestane platiť, že čím viac je človek individualizovaný, tým viac je schopný participácie. Naopak, dostaví sa buď osamelosť, alebo keď nastane strata individuality, tak objektivizácia človeka v kolektíve a človek začne nakladať s človekom totalitaristicky, akoby bol len objektom (Tillich, 2009, 301, por. Tillich, 2004, 62-75).

Odcudzenie je prechodom od esencie k existencii, no nie je zničením esencie. Ako posledná indeterminovanosť, a tým pádom i hrozba pre každú danú štruktúru vecí, je – vyjadrené voluntaristicky – len Božia *potestas absoluta*. Je zrejmé, že takýto voluntaristický dôraz ponúka priestor na kritiku zo strany katolíckych etikov, pretože znamená opustenie racionálneho uvažovania o pravom *telose* pre ľudskú vôľu (Malcolm, 2010, 121; Kuna, 2010, 163-178). Pokiaľ sa Božia absolútna vôľa neprejaví, ontológia (a teológia) dokážu hovoriť o relatívne statických štruktúrach vecí vyjadriteľných v časovom móde prítomnosti: „Ontológia a teológia majú dočinenia s dejinným človekom, ako je daný v prítomnej skúsenosti a v dejinnej spomienke“ (Tillich, 2009, 144).

Tillichov pohľad interpretuje snahu uchopiť minulosť empiricky a špekulatívne predpovede o budúcnosti ako opustenie antropológie. Pretože pred „dejinným človekom“ možno hovoriť len o „zvieratách“, ktoré ešte nemali dejiny. Pri pohľade na budúcnosť sa otvárajú viaceré možnosti. Je možné, že sa objaví forma „nadľudí“. Tillich odmieta špekuláciu o novej forme biologického pokračovania človeka. Pri pozornom čítaní sa ukáže, že Tillich hovorí o troch možnostiach pre budúcnosť. Prvým je sebazničenie dejinného človeka i ľudského biologického rodu. Druhým možnosťou je stav, v ktorom človek už všetko vie, nič ho nezaujímá, nie je s ničím nespokojný a bude to stav akejsi animálnej blaženosti. Napokon tretia možnosť je dynamické snaženie sa, ktoré zmení biologické a fyzikálne podmienky ďalšieho trvania dejinného človeka. „Tieto a azda ešte aj iné vývoje „po-dejinného“ človeka sa musia pokladať za možné, a nesmú

sa zamieňať so symbolmi „konca dejín“ v eschatologickom zmysle“ (Tillich, 2009, 651).

Koniec dejín znamená vstup do obdobia „posthistórie“, v ktorom môže síce pretrvávajúť ľudský rod, no nie „dejinné ľudstvo“. Vyjadrené teologicky, tým posledným štádiom dejinného ľudstva nie je „raj na zemi“, ale to, čo sa všeobecne nazýva ako „kráľovstvo Božie“. Posledné tu neznamená „posledné ako konečné“ v časovom horizonte, ale ako „konečne platné“ v stave blaženého naplnenia. „Náboženské, prijatie toho, že jsem přijat“, přesahuje medicínskou léčbu. Náboženství se ptá po posledním zdroji moci, která léčí přijetím nepřijatelného, ptá se po Bohu. Přijetí Bohem, ..., je nejzajímavějším zdrojem odvahy být, která je schopna zahrnout do sebe úzkost před vinou a ztracením“ (Tillich, 2004, 109-110). To znamená, že v človeku nemôže prekonať jeho sebaodcudzenie s možnosťou previnenia a zároveň úzkosťou z tragického osudu smrti nič menšie ako Boh. V tomto zmysle „nová éra v biológii a genetike“ nie je vstupom do „života večného“. Pravdepodobnejšie je, že sa môže stať vstupom do obdobia bez možnosti „prítomnej skúsenosti“ a „dejinnej spomienky“, teda do obdobia mimo antropológie, no i teológie.

V úvodnej časti sme povedali, že silnou stránkou Tillichovej koncepcie je zachytiť nielen aspekt viny, ale i tragickosti osudu. Symbol „pádu do hriechu“ získava na aktuálnosti aj zoči-voči možnosti zmeniť genetickú podobu človeka smerom k *enhancement* ako „samovývoju“ človeka v individuálnej rovine, posthumanizmu ako samovývoju v rovine ľudského druhu, a napokon umelej inteligencie ako posthumanistického samovývoja bez človeka. Stojí tu ako pokušenie plné napätia medzi zachovaním snívajúcej neviny, no bez zažitia uskutočneného jestvovania, a možnosťou zmeniť genetickú podobu človeka dedične, čo bude znamenať vinu zo straty neviny výmenou za poznanie a moc. Volanie vedcov k vytvoreniu priestoru na diskusiu a prijatiu určitých pravidiel v narábaní so zárodočnými bunkami sa dá prirovnáť k úzkosti na rovine ľudského rodu ako takého: úzkosti z previnenia a tragickosti osudu.

Tillich sa javí ako dobrý partner do diskusie, pretože chce odpovedať na otázky, a nie prirýchlo hovoriť, čo sa nesmie. Podáva menej optimistický pohľad na evolúciu človeka smerom k personalizácii sveta a noosfére ako napr. Teilhard de Chardin (Plašienková, Kulisz, 2004). No nehovorí ani, že posthumanizmus nie je možný, alebo by nemal byť možný. Jeho úvahy možno chápať, ako vymedzenie priestoru na diskusiu, nie ako jej ukončenie. Hovorí o nebezpečenstve „straty ľudskosti“ (*Entmenslichung*), keď sa „podľudské a nadľudské spoja proti človeku“. Vtedy sa stretávame s tým, čo mýtus nazýva démonickým. „Záchrana ľudskosti je možná iba vtedy, keď sa nadľudské a podľudské spojí pre človeka a človeka sa zmocní to, čo mýtus nazýva božským“. Je to neutíchajúci zápas o človeka v osobnej i dejinnej podobe, všade tam, kde sa hovorí o „bohoch a démonoch, štruktúrach konštruovania či deštruovania, duchovných a sociálnych ideách alebo ilúziách“ (Tillich, 1965, 164).

Konkrétne sa pri diskusii o ďalšom smerovaní ľudstva treba zamyslieť nad tým, či by v dobe posthistórie biologický „nad-človek“ zostal „človekom“ aj v zmysle dokonalej individualizovanej formy zvanej „osoba“. Vyjadrené slovami J. B. Metza: „Teológia by mohla ... (a mala by!) upozorňovať na 'subjekt' a na nebezpečenstvo bezsubjektivej praxe v kontexte vedeckého vedomia, ktoré je čoraz bezsubjektivejšie a už bežne kalkuluje so 'smrťou človeka'“ (Metz, 2007, 294). Ak by sa to potvrdilo, potom by nemohla existovať ani dokonala participácia v dokonalej forme, čím je pre človeka „spoločenstvo“, pretože osoba má spoločenstvo len s osobami.

„Nadľudia“ by potom nemohli tvoriť spoločenstvo s dejinným človekom (tak ako dejinný človek nemá spoločenstvo s animálnym životom), no otázka by znela, či by nadľudia dokázali zachovať spoločenstvo tiež medzi sebou. Ak by sa možné stalo realitou bez etických pravidiel, „roztrhnutie sveta“ sa nebude týkať len jedného aspektu existencie, no zmení celú štruktúru „sveta“. V zmysle Tillových predpokladov sa dá pýtať na pravdepodobnosť zachovania schopnosti „neobmedzene sa kultúrne transcendovať“. Vtláčanie jednotnej formy by znamenalo obmedzenie aj dynamiky, teda schopnosti dosahovať nové oblasti. Kreativita by sa regresívne dostala do roviny vyprázdnenia sveta a jeho premeny na „prostredie“ (Tillich, 2009, 156).

Je potrebné uvažovať nad tým, ako nedopustiť narušenie väzby slobody a osudu. Sloboda bez osudu je svojvôľou a osud bez slobody je nutnosťou. Z toho by vyplývalo, že treba predísť k regresu slobody, keďže sloboda stojí v polarite k danostiam, ako sú štruktúra tela, psychické snahy, spoločenstvo, ku ktorému patrí. Ak sa tieto podmienky stanú „nutnosťou“, môže byť ohrozená sloboda žitá ako uvažovanie, rozhodovanie a zodpovednosť.

Do tretice je potrebné uvažovať nad tým, ako zachovať vzťah individualizácie a participácie. Ak prestane platiť, hrozí buď nepreklenuteľná osamelosť, alebo strata individuality v kolektivistickú objektivizáciu človeka. Ideovú výzvu pre teológiu a humanizmus nepredstavuje genetické inžinierstvo, ale naturalizmus. Podľa Eberharda Tiefenseeho ho možno považovať za „antihumanizmus“ (Tiefensee, 2014, 122) najmä, ak je zafarbený epikurejským dôrazom na vlastný prospech či stoickú črtu v klúde pri pohľade na smrť a zánik človeka.

Z koncepcie odcudzenia vyplýva nebezpečenstvo aktualizácie hriechu ako *hybris* a *konkupiscencia*. Buď priklonenie sa človeka k sebe samému ako svojmu vlastnému centru a svojmu svetu, alebo manipulatívna túžba podriaďiť všetky vzťahy a celý svet iba sebe. Prekonanie odcudzenia je možné ako odvaha k bytiu vo vzdaní sa spoľahnutia na seba a výlučnom spoľahnutí sa na Boha. Na tomto mieste konkuruje náboženstvu ponuka technológií v možnosti prevziať nad sebou kontrolu. Z pohľadu náboženstva nie je riešením problému sebakontrola, veď je paradoxne spojená so sľubom zmeny viacerých charakteristík seba samého bez toho, aby self stratilo kontrolu nad sebou. To napokon nevedie ku zmene, ale ku posilneniu ega, seba-potvrneniu a nie seba-transformovaniu (Cole – Turner, 2006, 941). Tillichov prístup kladie každému človeku otázku o tom, či má naozaj všetko pod kontrolou.

#### Literatúra

- BALTIMORE, David (et al.). A Prudent Path Forward for Genomic Engineering and germlike Gene Modification, In: *Science* 348/6230 (2105), s. 36-38.
- COLE-TURNER, Ronald. Biotechnology and the Religion-Science Discussion. In: Clayton, Philip. *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: OUP, 2006, s. 929-944.

- DOUDNA, Jenifer. The new frontier of genome engineering with CRISPR-Cas9. In: *Science* 346/ 6213 (2014), s. 1-9.
- FUKUYAMA, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002. 272 s.
- GALLUS, Petr. *Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha*. Jihlava: Mlýn, 2005. 525 s.
- JENSON, Matt. *The Gravity od Sin. Augustine, Luther and Barth on homo incurvatus in se*. London: T&T Clark, 2006. 202 s.
- KUNA, Marian. *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyry*. Ružomberok: KU, 2010. 251 s.
- LANPHIER, E. (et al.). Don't edit the human germ line. In: *Nature* 519, (2015), s. 410-411.
- MALCOLM, Louis. Divine Comands. In: Meilaender Gilbert, Werpehowski William. *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, 2. vyd. Oxford: OUP, 2010, s. 112-129.
- METZ, Johann Baptist. *Viera v dejinách a spoločnosti. Štúdie k praktickej fundamentálnej teológii*. Bratislava: Serafín, 2007. 316 s.
- MURRAY, Thomas. Enhancement. In: Steinbock, Bonnie. *The Oxford Handbook of Bioethics*. Oxford: OUP, 2007, s. 491-515.
- NIEBUHR, Reinhold. *Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1937. 306 s.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1977. 454 s.
- PLAŠIENKOVÁ, Zlatica, KULISZ, Józef. *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Trnava: Dobrá kniha, 2004. 215 s.
- TIEFENSEE, Eberhard. Der „selbstgenügsame Humanismus“ zwischen Naturalismus und Christentum. In: *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität*. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2014, s. 112-140.
- TILLICH, Paul. *Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs*. München: Siebenstern, 2. vyd. 1965. 191 s.
- TILLICH, Paul. *Odvaha byť*. Brno: CDK, 2004. 138 s.
- TILLICH, Paul. *Systematická teológia*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2009. 744 s.
- WILEY, Tatha. *Original Sin. Origins, Developments, Contemporary Meanings*. New York: Paulist Press, 2002. 276 s.

**Doc. Ľubomír Batka, Dr. theol.**

(Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta, Katedra systematickej teológie)