

Luka Tomašević, Split

## Smrt i umiranje danas

### 1. Smrt u filozofskoj i teološkoj misli

Smrt je oduvijek i na razne načine poticala ljude da proniknu u misterij svoj i svojega života. I jedino čovjek živi »u sjeni smrtnoj«, jedino on zna da će umrijeti, jedino za njega vrijedi da je »sve nesigurno, samo je smrt stalna«. Smrt je moć koja razara život, fenomen gdje čovjekova nemoć prema tajni života biva najočitija i najdublja. Smrt se, naime, pred čovjeka postavlja kao granica života. Tako sva pitanja života, prvotno s gorućim pitanjem o smislu ljudske egzistencije, smjeraju na pitanje o smrti. Stoga je razmišljanje o smrti prvotno filozofsko pitanje.

Činjenica smrti bitni je dio ljudskog iskustva. Jedno je takvo iskustvo sročeno ovako:

»Na dan kad je Bog stvorio sve stvari /stvorio je i sunce/ I sunce izlazi i zalazi, ponovno se vraća/ Stvorio je i mjesec/ i mjesec izlazi i zalazi, ponovno se vraća /Stvorio je i zvijezde/ i zvijezde izlaze i zalaze/, ponovno se vraćaju / Stvorio je i čovjeka/ i čovjek se pojavio, ide zemljom i ne vraća se više.«<sup>1</sup>

Nije čudno, stoga, da je smrt u samom žarištu filozofskog razmišljanja.<sup>2</sup> Dobiva se dojam da se smrt želi personalizirati i učiniti ljudskom. Još 1951., P. L. Landsberg tvrdi:

»Svijet smrti ide ukorak s ljudskom individualizacijom kao i s ostvarivanjem pojedinih osobnosti... i povezuje ju uz rast ljudske osobnosti: Proces individualizacije i mortalizacije idu zajedno.«<sup>3</sup>

Za čovjeka smrt nikada i nije bila jednostavni i neosobni problem, već životni misterij koji se tiče svakog i čitavog čovjeka i koji obuhvaća čitav njegov bitak, tako da »smrt postaje unutrašnji zahtjev, toliko osobna nužnost da se s njom može mjeriti jedino subjekt«.<sup>4</sup>

Ono što u smrti potresa nije samo mogućnost vlastite smrti već smrt drugoga, kako je već uočio sv. Augustin.

»U smrti drugoga (ljubljenog) proživljavamo i svoju smrt, sa smrću ljubljenog umiremo i mi. Tu su tek osjetimo strancima u stranom svijetu, smrtnima u svijetu smrti. Što god sam pogledao pri iskustvu smrti svoga prijatelja, bila je smrt... Odasvud su ga očekivale moje oči, ali njega ne bijaše. Sve sam mrzio, jer je sve bilo bez njega... I koliko sam više ljubio prijatelja,

1

I. Koprek, Smrt – krajnje osobno iskustvo nade, [www. ffdi.hr](http://www.ffdi.hr).

2

Usp. F. Zenko, »Promišljanje smrti u suvremenoj filozofiji. Iskustvo smrti u civilizaciji metafizičkog individualizma«, u: *Pristupi umiranju i smrti*. Zbornik radova teološkog simpozija CUS, Split 1999., str. 720.

3

P. L. Landsberg, *Essai sur l'experience de la mort*, Paris 1951., str. 2 i 31.

4

R. W. Gleason, *The World to Come*, New York 1958., str. 58.

toliko sam, mislim, više mrzio smrt koja mi je njega otela, mrzio je kao najstrašnju neprijateljicu i bojao se nje.«<sup>5</sup>

Prvi je Platon započeo sustavno razmišljanje o smrti i do danas je najviše utjecao na zapadnu filozofsku misao. On je shvatio prolaznost i smrtnost čovjeka kao i svih bića, ali je tražio i nešto stalno i čvrsto »što bi mu pobudilo i na neki način osiguralo razumski obrazloženu nadu da postoje vrata oslobođenja iz vječitog vrtloga života i smrti, mijene i propadanja«. <sup>6</sup> Za Platona je smrt trenutak kada se čovjek oslobađa »zatvora tijela« i kad »viši čovjek«, duh, zadobiva slobodu i besmrtnost. Prema Platonu »u tijelo smo zatvoreni kao ostrige u svoju školjku«. Time Platon utemeljuje ontički dualizam.

Platon se u svojim razmišljanjima bazira na Sokratu. Umrijeti za Sokrata znači oslobođenje, oslobođenje duše od veriga tijela, te dospijeće do spoznaje i kontemplacije vječnih ideja (istine, dobra, pravednosti). »Tà nitko ne zna nije li smrt od svih dobara najveće dobro za ljude.« Platon je u Sokratovoj smrti ponudio model umiranja mudraca. »Čuo sam da treba umrijeti u pobožnoj tišini. Zato šutite i budite hrabri!« Posljednje su Sokratove riječi bile: »A sada želim baciti jedan pogled u budućnost i vama koji ste me osudili budućnost poreći. Jer i nalazim se već ondje gdje ljudi najviše postaju proroci kad stoje pred vratima smrti.« Takvo razmišljanje i samu smrt stavlja u okvir dileme: ili se smrću odlazi u poništenje, ili je smrt samo neka promjena života.

Tako shvaćenoj sretnoj smrti snažno se protivi Epikur, čije razmišljanje i započinje strahom. Strah je poticaj svemu. Treba izbjegavati sve ono što čovjeka uznemiruje i prepustiti se užicima života i tako osigurati osobnu ovozemnu sreću.

»Navikavaj se na misao da se smrt nas ništa ne tiče. Jer svako dobro ili zlo osniva se na opažanju, a smrt je gubitak opažanja... Dakle, najstrašnije zlo, smrt ništa nas se ne tiče, jer dokle god mi postojimo nema smrti, a kad smrt dođe, nas neće više biti. Ona se, dakle, ne tiče živih ni mrtvih, jer žive ne dodiruje, a mrtvi ne postoje više.«<sup>7</sup>

»Klasični-njemački idealizam« ima svoj vrhunac u Hegelovoj misli.

»Jedino je djelo i čin opće slobode smrt, i to smrt koja nema unutrašnjeg opsega i ispunjenja, jer što se negira, to je neispunjena točka apsolutno slobodnog sobstva; ona je dakle najhladnija, najplića smrt, koja znači upravo toliko, kao kad se presiječe glavica kelja ili koliko gutljaj vode.«<sup>8</sup>

Za Hegela je tako i smrt u funkciji života, premda mu misao ostaje hladna. Smrt je potvrđena moć ništavila ili sretan prijelaz od pojedinačnog k općem.

Hegelovu misao, po kojoj je pojedinac samo razvoj apsolutne ideje, snažno kritizira S. Kierkegaard, koji će opet utjecati na Heideggera. On objektivističkom razmišljanju o smrti suprotstavlja osobni paradoks života. Sam je osobno doživio preranu smrt majke i braće, što je na neki način promijenilo i njegov stav prema životu, jer smrt zahtijeva ozbiljnost.<sup>9</sup>

Na početku prošloga stoljeća, R. M. Rilke je u europsku misao uveo tematiku smrti kao nečega egzistencijalnog što posvuda i stalno napada na ljudski život:

»Smrt je posvuda oko nas u vlastitoj kući i gleda nas kroz pukotine stvari.«<sup>10</sup>

Budući da je tako doživljava kao sastavni dio života, on o smrti govori na više načina: kadšto je to »mala smrt« koja dolazi izvana, a kadšto »strana smrt« koja dolazi iznenada i zahvaća neosobnog čovjeka, čovjeka banalne egzistencije koji živi opstojnost mase. Takav čovjek zapravo ne umire već se prepušta smrti:

»Sada se umire na 559 kreveta. To je serijski rad prirode. U tako ogromnoj proizvodnji pojedinačna smrt nije dovoljno naglašena... Tko bi danas još nešto i dao za dobro pripremljenu smrt? Nitko! Čak i bogataši koji bi mogli sebi priuštiti dostojanstveno umiranje počinju biti nemarni i indiferentni. Želja da se posjeduje vlastita smrt, postaje sve rjeđa.«<sup>11</sup>

Takvoj »stranoj smrti« Rilke suprotstavlja »veliku smrt«, tj. onu koju čovjek usvaja u sebe kao vlastitu smrt, uvodeći je u svoj život kao dio vlastite egzistencije, te je onda u svom osvješćenom životu u potpunosti personalizira. Prema Rilkeu, u takvoj se smrti upravo i sastoji punina ljudskog života. Kako on to izražava u svojoj molitvi:

»Gospodine, svakome udijeli vlastitu smrt: smrt koja proizlazi iz takvog života u kojem svatko nalazi ljubav i smisao.«<sup>12</sup>

U njegovu shvaćanju vlastita je smrt samo ona što je ljudi sa sobom nose kroz svoj život kao nešto vlastito, egzistencijalno.

Rilkeove pjesničke intuicije o smrti utjecale su na M. Heideggera, koji je razradio čitavu »antropologiju smrti« na filozofskom planu.<sup>13</sup> Smrt tako postaje žarišnom točkom njegove filozofije i »hermeneutički ključ« njegove misli. Osim Rilkea, na Heideggera je značajno utjecao i S. Kierkegaard svojim pesimizmom, tako da kritičar M. F. Sciacca podrugljivo piše:

»Suvremeni je egzistencijalizam došao na svijet onoga maglovitog dana, ili one crne noći kada se mladi njemački profesor Martin Heidegger, pun dosade i loše volje, namjerio na gotovo zaboravljene knjige tužnoga danskog teologa Kierkegaarda, pesimista i humanista. Pročitao ih je, pročistio od 'mitova' o Adamu i Evi, o đavlu i Bogu, o grijehu i milosti, i tako sekularizirane još jednom dobro promislilo.«<sup>14</sup>

Heidegger problematiku smrti razrađuje s metodološkom točnošću i preciznošću svojstvenoj istinskom fenomenologu. On smatra da je u čovjeku (Dasein) njegov najoriginalniji način života sama njegova opstojnost (Existenz) kroz koju se njegovo biće ostvaruje i određuje kroz trajno nadilaženje postojećih stanja i odabira mogućnosti. U tom procesu veoma veliku ulogu igra njegova savjest (Gewissen) koja čovjeka opominje, a on živi u svijetu (in-der-Welt-sein) zaokupljen svojom brigom (Sorge), da je on zapravo ništa, a konačni vjesnik te ništetnosti jest smrt. Tako glas savjesti čovjeka

5  
I. Koprek, Isto.

6  
Isto.

7  
Epikur, *Epistola a Meneco*, cit. iz A. Vučković, »Smislenost smrti. Egzistencijalističko, židovsko i kršćansko gledište«, u: *Pristupi umiranju i smrti*, str. 35.

8  
G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, cit. iz Koprek, Isto.

9  
Usp. A. Vučković, Isto, str. 32.

10  
Cit. prema M. Bordoni, *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969., str. 15.

11  
Isto.

12  
Isto.

13  
Isto, str. 19.

14  
M. F. Sciacca, *La filosofia nel suo sviluppo storico*, vol. III, Roma 1970., str. 260.

opominje da od anonimne, banalne i svagdanje egzistencije postane svjesno »biće za smrt« (sein-zum-Tode), čime se sama egzistencija u svom neautentičnom obliku ne miri i to odbacuje. No, to je ipak pravi način da se dođe do egzistencijalnog temelja zaborava smrti. Heidegger s gnušanjem odbacuje ostvarenje vlastite smrti (samoubojstvo) i nastoji shvatiti nemogućnost egzistencije kao takve, budući da je označena ništavilom, tj. smrću.

On smatra da treba nadići taj stav banalnog čovjeka koji, da bi umanjio strah, odgađa smrt za kraj vremenitog života, i to kao čisto biološki fenomen. Čovjekova smrt nije jednostavna biološka činjenica u redu naravnih stvari. Ako bi bila samo kraj živog bića, zašto je se onda i bojati? Tada bi jedini ispravan stav bio onaj što ga je već proklamirao Epikur: »Dok smo mi nema smrti, a kad bude smrti, neće biti nas«. A ljudska smrt ima, naprotiv, posebni i uski odnos sa samom ljudskom opstojnošću. Smrt u sebi ne postoji, već postoji čovjek »kao biće za smrt«.<sup>15</sup>

Smrt stoga nije jednostavni prestanak našega bića, već je ona, naprotiv, način opstojnosti i prisutna je u svakom trenutku života, i to kao njegova granična mogućnost. Sama ideja granične mogućnosti, koju je preuzeo od Jaspersa, označava odlučujuću i novu priliku navezanu na ljudsku narav kao takvu i čovjeku utisnutu u njegov svršeni bitak. Shvaćena tako na egzistencijalistički način, smrt onda treba biti uključena u život i to kao prisutnost koja otkriva najdublji smisao egzistencije. U tom smislu ona tada daje jedinstvenost i neponovljivost. Stoga prihvatiti činjenicu da smo »bića za smrt« znači i ostvariti autentičnu egzistenciju. U takvom shvaćanju onda i sadašnjost zadobiva karakter apsolutne punine i ljudski život postaje osoban i neponovljiv. Tako se Heideggerov egzistencijalizam kroz svoju viziju smrti predstavlja kao čista ljudska imanentnost.

Heidegger je utjecao na J. P. Sartrea, koji je preuzeo njegovu misao o humanizaciji i personalizaciji smrti, razradio je, ali i odbacio kao nešto apsurdno, jer smrt nikako ne može ući u samu definiciju čovjeka kao »bića za smrt«. To je naprosto neprihvatljivo.

Sartre smatra da smrt nikako ne može biti svojstvena životu, iz tog razloga što je život polet i iščekivanje, dok je smrt nenadani i neprotumačivi nestanak. Ona stoga i jest apsurdna. Smrt je kao takva uvijek neočekivana, jer kad bi je se moglo očekivati, moralo bi se imati iskustvo smrti. A to iskustvo nitko nema; ono ne postoji. Smrt je stoga, jednako kao i rađanje, neosobni i neočekivani događaj; to je vječni ulazak nepredvidivog unutar mojih planova i ona nikada nije moja mogućnost. Ona je, zapravo, negacija svih mogućnosti i uništenje svih mojih planova. Stoga Sartre i tvrdi:

»Svatko tko postoji, rada se bez razloga, živi u slabosti i umire slučajno.«<sup>16</sup>

Iz toga slijedi da je i ludo pripremati se za smrt. Ona ne samo da ništi sve moje mogućnosti već me i kao robu izručuje drugima. Sve dok je čovjek živ, on je sudac svojega života i svojih odluka i čina, a poslije smrti to postaju drugi, a on nema niti mogućnosti da se brani.<sup>17</sup>

Takva filozofsko-egzistencijalistička razmišljanja o smrti izazvala su i neke teologe na ponovno razmišljanje o smrti. Tako je i nastala nova teologija smrti, čiji su začetnici K. Rahner, L. Boros, R. W. Gleason.<sup>18</sup> Heideggerova ideja čovjeka kao »bića za smrt« navela je teologe da razmisle o smrti kao o konačnom »ispunjenju«: na času smrti čovjek daje konačnu sliku o sebi i svojoj opstojnosti. U tom smislu smrt postaje pristup u konačnu personali-

zaciju i vodi k ispunjenju ljudske opstojnosti u njezinim bitnim činima spoznaje i volje da se konačno i nepovratno opredijeli.

Tako se rodila ideja o čovjekovoj prigodi i sposobnosti da na času smrti učini osobno slobodni čin u kojem može ostvariti sveukupnost svojega bića i dati konačno određenje svoje prave opstojnosti za Boga. To je hipoteza o tzv. »konačnom opredjeljenju«, o kojem bi, u konačnici, ovisila sudbina čovjekova vječnog života. Ipak se to ne ostvaruje samo tako jednostavno i ljudi bi upravo zbog toga »konačnog opredjeljenja« trebali ozbiljno početi razmišljati o ozbiljnosti života i smrti. Smrt se u tom smislu shvaća kao kruna svih egzistencijalnih opredjeljenja. Nije, dakle, riječ o zauzimanju posebnog stava prema smrti, već prema životu koji se treba ostvariti u vječnosti.

Takva teološka razmišljanja dovela su i do historizacije kršćanske eshatologije, koja je postala veoma aktualna u naše doba, jer »odatle dolaze oni uragani koji potresaju i plode čitavo područje naše teologije«, kako se izrazio Von Balthasar.<sup>19</sup>

Nadasve je akutan problem pastoralne teologije i pitanje vječnog spasenja velikog broja ljudi koji umiru iznenada i veoma često bez vlastite krivice. A danas se doista umire brzo, lako i nenadano. I za mnoge vjernike postalo je neshvatljivo da vječni život ovisi isključivo o stanju milosti ili grešnosti prije same smrti, a čovjek nije imao nikakve mogućnosti da se konačno opredijeli za ili protiv Boga. Ta, ljudi se nalaze u stanju čovjeka putnika i nije moguće da je to stanje konačno u času nenadne smrti. Kad bi tako bilo, onda bi Bog čovjeka u slučaju nagle smrti zauvijek stavio u stanje nepokajanja, a da samo odbijanje pokajanja zapravo i nije čovjekova konačna odluka. Daje li onda Bog u tom slučaju svim ljudima dovoljno milosti za spasenje?

Time današnja eshatologija nije više traktat »de rebus novissimis«, u kojima se na posljednje čovjekove stvarnosti gleda samo u perspektivi poslije života. Današnja teologija otkriva eshatološku dimenziju cijelog kršćanstva. Kršćanstvo je eshatologija od početka do kraja: *ono je bitno prožeto nadom i uvijek je usmjereno prema naprijed*. Kršćanstvo je stoga uvijek nanovo revolucija i preoblikovanje sadašnjosti, a njegova se eshatologija shvaća kao iskustvo vlastitoga vremena u povijesti pred Bogom. Kao takva, eshatologija onda nije samo govor o »posljednjim stvarima« koje nadilaze ljudski ovozemaljski život već je daleko više od toga: ona govori o »prvim stvarima« života, tj. kako se Bog odnosi prema ljudima i kako im se objavljuje. Ta nova eshatološka struja snažno odbacuje zatvoreni horizont egzistencijalističko-sekularizirane filozofije i poziva čovjeka da se ne odriče svojih dužnosti u sadašnjem svijetu i povijesti, već ga poziva na potpunu odgovornost »ovdje i sada« pred životom i smrću.

15

Usp. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1986., str. 52; hrvatski prijevod H. Šarinića, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1988. Izvrstan pregled Heideggerove misli vidi u: A. Vučković, nav. dj., str. 38-53.

16

Cit. prema M. Bordoni, nav. dj., str. 29.

17

Usp. M. Bordoni, nav. dj., str. 29-35.

18

K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958.; L. Boros, *Mysterium mortis*, Freiburg 1962.; R. W. Gleason, *The World to Come*, New York 1958.

19

H. U. von Balthasar, »Eshatologie«, u: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1960.

## 2. Uklanjanje smrti iz današnjeg života

Zanimljiva je činjenica: književnost, filozofija i teologija nikada nisu prestale govoriti o smrti,<sup>20</sup> a povijest, psihologija i sociologija o njoj su savršeno šutjele. Tek je otprije nekoliko godina tabu prekinut i pojavila se bogata literatura o ponašanjima i običajima ljudi prigodom smrti.<sup>21</sup>

Zapravo, veliki fenomen današnjice jest nestanak smrti s obzorja života. Današnji je čovjek postao svjestan više no ikada da se o smrti ne može osobno govoriti, već uvijek o smrti drugoga i da se istinsko i osobno iskustvo smrti ne da iskusiti. No, ipak postoji određeno iskustvo smrti, ali to opet nije radikalno iskustvo vlastite smrti. S druge strane, smrt je teško i opisati i u tome je veoma slična ljubavi: ona se živi, a ne opisuje i dokazuje. Na pitanje da li se boji smrti, poznati talijanski pisac A. Moravia, ovako je odgovorio:

»O njoj nikada ne mislim. Smrt ne postoji. Po Einsteinu nema kraja i nema početka. Netko umire: to je kraj svega, jer umire najprije za sebe, a malo poslije umire i za druge i ono malo što ostaje poslije njega. Smrt je transformacija određenih oblika života.«<sup>22</sup>

Zapravo, pitanje smrti danas se više ne vezuje uz vječni život, već uz pitanje života nakon smrti ili »možemo li se uopće nadati nečemu nakon smrti?«.<sup>23</sup>

Ipak, današnjem čovjeku kao da je oduzeta njegova smrt, a njegovoj svojti mogućnost da izraze svoju žalost. Naše je društvo izbacilo smrt iz sebe, izuzevši smrt državnika i uglednika. U današnjim se gradovima sve manje može vidjeti i doživjeti pogrebne povorke, jer na ulicama nema više sprovoda niti mrtvačkih kolica. Kad netko i umre, društveni život se niti za trenutak ne zaustavlja, zajednicu smrt njezina člana više uopće ne pogađa. U današnjim se gradovima živi kao da više nitko ne umire. Smrt je u našem visokotehniciziranom svijetu naprosto zabranjena, a ta je zabrana slična onoj što ju je kroz povijest imala seksualnost: ona je tu i svatko za nju zna, ali se o njoj ne smije govoriti.

Nekada je čovjek bio protagonist vlastite smrti i smrt je nekako bila uključena u svagdanji život. Kad je netko umirao, najprije su se zatvarali prozori na njegovoj sobi, palile su se svijeće i donosila se sveta voda uz tihu molitvu ukućana za spokoj njegove duše. Na samu vijest o umiranju nagrnu bi susjedi, rođaci i prijatelji uz otužno šaputanje. Svi su bili ozbiljni, jer smrt je bila tu među njima. Od župne se crkve upućivala mala procesija sa zvoncem jer je dolazio župnik i umirućem donosio »posljednju popudbinu«. Iza same smrti dolazili su svi, čitavo mjesto, da bi rodbini umrloga iskazali sućut, a umrlome posljednju počast. Do crkve bi se formirao sprovod, a u samoj su crkvi svi bili sjedinjeni u molitvama za pokojnika, a zatim su ga ispratili do groba. Ni tu nije sve završavalo: kroz dugi period žalosti redovito se posjećivao pokojnikov grob. Određena društvena zajednica smrću svoga člana bila je pogođena, skupno je reagirala oplakujući ga, počevši od najuže obitelji pa sve do najšireg kruga društva. Ne samo da je svatko javno umirao poput Luja XIV. već je i svačija smrt bila društveni i javni događaj koji se ticao svih i koji je žalostio sve. Nije to bio samo pojedinac koji je nestao iz života, već je čitavo društvo bilo njegovom smrću ranjeno, a rana je morala zacijeliti.

To je bila »lijepa smrt« i za takvu su se smrt kršćani molili i utjecali se posebno sv. Josipu zaštitniku »lijepo smrti«. Ona se smatrala Božjim blagoslovom i bila je shvaćana gotovo kao pravo svakog pojedinca. I u slučaju da teški bolesnik nije osjećao blizinu svojega zemaljskog kraja, bila je dužnost

ukućana da ga obavijeste. U srednjem je vijeku čak svako mjesto imalo svoga »navjestitelja smrti« (nuntius mortis). Nekada se javno radalo i javno umiralo. Takav način umiranja i proživljavanja tuđe smrti sličio je na neki obred u kojem je umirući imao glavnu ulogu. Tako je smrt postala bliska i obiteljska, istovremeno pripitomljena i životu približena, a tako različita od naše današnje, kada se više niti ne usuđujemo izgovoriti tu riječ.

»I kad danas govorimo da je takva obiteljska smrt bila pripitomljena, ne želimo reći da je prethodno bila divlja i da je naknadno pripitomljena. Baš suprotno, želimo reći da je danas postala divlja.«<sup>24</sup>

Smrt stoga u današnjem društvu izaziva strah i postaje tabù i kao svaki tabù ona sa sobom nosi izolaciju i uklanjanje koje se očituje u više oblika: u redovitim razgovorima se izbjegava, u bolnicama se prikriva, u filmovima i na TV-ekranima se banalizira ili se od nje radi spektakl u filmovima, gdje se smrti događaju samo fiktivno, i to nasilno i brutalno, dok se o pravim i istinskim smrtima više ne govori.<sup>25</sup> Gledatelj ne postavlja pitanje smisla smrti niti pita za odgovore koje istinski umirući čovjek postavlja, jer je neodgovoran pred tako fiktivnom smrću.<sup>26</sup> Pa i gotovo svakodnevno prikazivanje terorističkih samoubojstava, koja se događaju tako da se zajedno ubijaju drugi, redovito nedužni ljudi, kao i ratna izvješća, podržavaju u društvu smrt kao vrstu spektakla što može postati nadahnuće i drugima da naprave takve čine.<sup>27</sup>

Današnje se društvo ipak susreće sa smrću veoma često i na različite načine,<sup>28</sup> pogotovo poznatijih osoba, sa smrću koja nadilazi mogućnost afektivne elaboracije i razumskog prihvaćanja. Najčešće su reakcije dezorijentiranost, izgubljenost i obrambeno zatvaranje u sebe, a rijetko se postave prava pitanja o smrti i njezinim uzrocima, te prihvaćanje smrti kao biološkog fenomena u osobnom smislu opstojnosti. Smrt se ne shvaća i ne doživljava kao sastavni dio života, kao nešto sasvim stvarnoga i ozbiljnoga, već se radije prihvaćaju tržišni surogati.

Stoga i ne začuđuje što se danas najviše umire u bolesničkoj osami, gdje i nema nikakva dodira s umirućim i koji više ne upozorava žive da će se to jednoga dana i njima dogoditi. Neki su analitičari već davno to nazvali novim »stilom umiranja«.<sup>29</sup> U današnjem društvu kao da postoji svijest da smrt ne smije smetati živima.

20

Usp. E. Morin, *Homme e la mort devant l'histoire*, Paris 1951.

21

Ph. Aries, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Bari 1985. Izvorno izdanje: *L'homme devant la mort*, Editions du Seuil, Paris 1978.

22

AA. VV, *Morire si, ma quando?*, Milano 1977., str. 22.

23

A. Vučković, nav. dj., str 32.

24

Ph. Aries, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, str. 32.

25

Usp. C. Zuccaro, *Il morire umano*, Queriniana, Brescia 2002., str. 41–51.

26

Usp. film redatelja R. Zemeckisa pod naslovom *Death Becomes Her*.

27

Tako je atentat na tornjeve u New Yorku izazvao slučaj s neboderom Pirelli u Milanu.

28

Prisjetimo se samo čistih smrti na cestama, kao i one nedavne, trojice nogometaša Varteksa u Varaždinu.

29

Usp. B. G. Glaser – A. L. Strauss, *Awareness of Dying*, Chicago 1965.

»Suvremeni čovjek najčešće nije nikada vidio umirućega jer se umire u bolnicama.«<sup>30</sup>

Nestati sasvim tiho i nikome ne smetati postaje »slatka smrt« suvremenog čovjeka.

Uz tu vrstu smrti, u kojoj se ne želi smetati živima, pojavio se novi fenomen: *ne treba se žalostiti zbog smrti drugoga, niti mrtve treba oplakivati*. Tako je postala zabranjena, tisućljetna potreba žalosti za pokojnikom, bila ona spontana ili nametnuta običajima.<sup>31</sup> Današnje društvo nekako očekuje da pokojnikova rodbina ima kontrolu nad svojim osjećajima, da ne plače, jadikuje i da se ne povlači u korotu. Tako se traži isto ono dostojanstvo kao i od umirućih: ne smetati živima.

Kao reakcija na takav stav i način umiranja, pojavili su se novi stavovi prema smrti i prema umirućima,<sup>32</sup> a započelo je i zanimanje za umiruće. Inicijativa je došla od liječnika, najviše psihologa, potom sociologa, a nešto kasnije i od psihijatarata. Umirući su odjednom počeli u ljudima buditi samilost. Najprije je H. Feifel objavio svoju knjigu razgovora s umirućima 1959. godine,<sup>33</sup> a deset godina kasnije liječnica Elisabeth Kübler-Ross objavila je svoja svima dobro poznata iskustva s umirućima,<sup>34</sup> koji su pokazivali silnu želju da se s njima suosjeća u trenucima umiranja i da ih se ne ostavlja same.

### 3. Današnji problemi vezani uz smrt i umiranje

Uz događanje smrti ili uz proces umiranja danas su se pojavila nova pitanja izazvana razvojem medicinske znanosti. Nekoć su epikurejci iz svojega svijeta izbacivali smrt tako da su suprostavljali smrt i svjesni misleći subjekt: bojati se smrti jest iracionalno, jer dok smo mi nema smrti, a kad dođe smrt neće biti nas. Ona me stoga ne zanima, kao što me ne zanima niti moje nepostojanje prije rođenja.<sup>35</sup> Dakako da to čisto razumsko rješenje, koje ne vodi nikakvu brigu o afektima, nema baš snagu uvjerenosti. No, zar se i nama danas ne događa nešto slično, jer više ne znamo kada smrt točno nastupa i kada je smrt postala jedan čitavi proces što ga nazivamo umiranjem? Kada točno nastupa smrt i kada se ona točno može ustanoviti, moderna medicina to ne zna i daje nam više teorija.<sup>36</sup> Nekoć se smrt ustanovljivala na osnovi zaustavljanja životnih funkcija koje je bilo lako ustanoviti, kao što su bili postojanje daha i udaranje srca. Tako su se pojavila nova pitanja koja su otvorila bioetičku raspravu o dostojanstvu smrti i umiranja, jednako kao i pitanja eutanazije, aktivne i pasivne, paraeutanazije, ortoeutanazije, distanazije, asistiranog samoubojstva, kao i palijativne medicine.

#### 3.1. Proces umiranja

Današnji aparati reanimacije mogu održavati biološke funkcije i kada više bolesnik nema nikakve svijesti, ili kada mu je čitav mozak mrtav. Smrt je tako postala proces u kojemu postoji trenutak kada je smrt organizma nastupila,<sup>37</sup> ali, koji je to trenutak, medicinski je odgovor i dalje nejasan. Sama smrt mozga nastaje kada mu trajno prestaje funkcija i više se nikakvim liječničkim zahvatom ne može dovesti u normalni rad. No, sama medicina rabi različite termine za označavanje smrti mozga: cerebralna smrt, smrt moždanog debla, kortikalna smrt, ireverzibilna smrt, prolongirana koma. Zapravo, pravom se smrću smatra ona koja »uključuje stanje nepovratnog oštećenja mozga s gubitkom funkcija hemisfera mozga, malog



mozga i moždanog debla«. <sup>38</sup> Dakle, više nije riječ o »času smrti«, jer i nakon što je nastupila moždana smrt, ostatak tijela može živjeti 7-10 dana, a kod djece i duže. <sup>39</sup>

Na osnovi takve impostacije smrt se onda identificira s potpunim raspadom mozga u njegovoj cjelini, ukoliko je to organ koji koordinira svim ljudskim funkcijama. Moždana smrt označuje da neke biološke funkcije mogu i dalje postojati (udaranje srca), a da je smrt ipak nastupila jer njihovo djelovanje nije usklađeno u organskom jedinstvu. Treba, dakle, razlikovati prestanak svih funkcija organizma (smrt dijelova) i prestanak funkcioniranja organizma kao cjeline (sistematska smrt). Da bi se mogla ustanoviti smrt, nužno je da se ostvari ovo drugo, dok prvo nije nužno. Upavo tako talijanski Bioetički Nacionalni Komitet i definira smrt:

»Pojam smrti određen je gubitkom potpune i nepovratne sposobnosti organizma da autonomno održava vlastito funkcionalno jedinstvo.« <sup>40</sup>

Moždana smrt, prema tome, ne znači samo smrt mozga već smrt čitave osobe kada su joj prestale životne funkcije.

Stoga je današnji proces umiranja izazvao i niz bioetičkih pitanja, kao i strahova. Razvoj medicinske tehnike znatno je uznapredovao, tako da se ljudska smrt može toliko usporavati i produžavati umiranje, da to više nema smisla. Proces umiranja gotovo da više i nije prirodni proces, te se i govori o dostojanstvu umiranja i smrti, jer umiranje bez znanja i svijesti ulijeva mnoge strahove. Oni koji umiru i oni koji brinu o njima sučeljavaju se s jedinstvenim dilemama: medicina je postala toliko uspješna, da se ljudi više ne boje same smrti, već polagane smrti iza zatvorenih vrata bolničke sobe. Medicina produžuje život, ali ga time pretvara u živi pakao.

Naime, smrt je danas hospitalizirana i medikalizirana, a umirući čovjek, nazvan terminalnim bolesnikom, biva izoliran od zajednice drugih ljudi, pa

30

D. Kocijan-Hercigonja, »Psihološki aspekti umiranja i smrti«, u: *Pristupi umiranju i smrti*, str. 21.

31

Usp. G. Gorer, *Death, Grief and Mourning*, New York 1965.

32

Usp. J. Mitford, *The American Way of Death*, New York 1963.

33

H. Feifel, *The Meaning of Death*, New York 1959.

34

E. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York 1969.

35

Usp. Titus Lucretius Caro, *De rerum natura*, III, 860.

36

Usp. A. Bačić, »Određivanje nastanka smrti, transplantacija organa«, u: *Pristupi umiranju i smrti*, Split 1999., str. 57-65.

37

Isto, str. 61.

38

Isto, str. 61. Zapravo je ovdje riječ o tzv. Harvardskim kriterijima za ustanovljenje smrti, usp. AD HOC COMMITTEE OF THE HARVARD MEDICAL SCHOOL, »A Definition of Irreversible Coma«, u: *Journal of American Medical Association* 205 (1968), str. 337-343. O tim se kriterijima razvila ogromna diskusija o ustanovljenju smrti, ali su bili prihvaćeni u mnogim zakonodavstvima. O svemu vidi C. Defanti, »Sugli stati di confine (brain death, brain life) e sull'identità personale nelle malattie cerebrali«, u: C. Viafora (ur.), *La bioetica alla ricerca della persona negli stati di confine*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1994., str. 53-65.

39

Usp. opširnu raspravu: T. Matulić, »Biomedicinska i bioetička rasprava o ljudskoj smrti«, u: *Obnovljeni život*, god. 55, br. 2 i 3.

40

COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, Definizione ed accertamento della morte nell'uomo, 1991, n. 1 ([www.gpverno.it/bioetica/doc/doc2.htm](http://www.gpverno.it/bioetica/doc/doc2.htm)).

i »normalnih bolesnika«, napušten od obitelji i prijatelja i predan na skrb medicinskom osoblju. Time su liječnici, a nadasve bolničari i sestre, prisiljeni asistirati ljudima određenim za umiranje i odgovarati na njihova teška pitanja u agoniji, na pitanja o smislu njihova života i njihove smrti, ali i iskazivati im samilost, supatnju i ljudsku toplinu, a da uopće za to nisu pripravljeni.<sup>41</sup>

Budući da se današnja medicina znatno razvila, tako da se i smrt može odgađati, sami liječnici počinju smatrati da je svaka bolest izlječiva, te da se bolesnika mora ustrajno liječiti. Nerijetko i sami liječnici smatraju svojom dužnošću da se bore za svaki trenutak produljenja ljudskog života, premda znaju da je borba unaprijed izgubljena. Tako umirući čovjek biva lišen svoje smrti, jer je stavljen među četiri gola bolnička zida, okružen svim mogućim medicinskim aparatima, umire sam i potpuno izoliran od svega.

Tako se današnji čovjek suočava s pitanjem, da li je smrt baš uvijek sama u sebi zlo, i da li, barem u nekim slučajevima, postaje i neko dobro? Točno je da je smrt lišavanje života, ali ako je život postao apsurdni bitak boli, patnje i poniženja, koji traje samo zahvaljujući tehničkim aparatima kojima raspolaže moderna medicina, da li on i dalje ima smisla? To su osnovna pitanja što su otvorila bioetičku raspravu o dostojanstvu smrti i umiranja, jednako kao i pitanja eutanazije, aktivne i pasivne, paraeutanazije, ortoeutanazije, distanazije, asistiranog samoubojstva, kao i palijativne medicine.

### 3.2. Pitanje eutanazije: kratki opis i definicija

Rasprava o eutanaziji, tamo negdje od sedamdesetih godina prošloga stoljeća, veoma je živa, kao i rasprava o samom njezinu pojmu. Sam je termin danas silno opterećen, jer se ne shvaća uvijek jednako, ali istovremeno ukazuje na stvarnost koja nije uvijek baš eutanazija.

U svom izvornom značenju eutanazija je označavala čovjekovu želju i molitvu za dobrom, tj. blagom, brzom i bezbolnom smrću, ili za blagim umiranjem. Potom je pojam eutanazije označavao pozitivnu brigu, zauzimanje, kao i njegu da se umiranje proživi bez tjelesnih boli i duševnih tjeskoba, ali tako da se poštuje sam život i naravni dolazak smrti. Treće, i najnovije značenje uključuje u sebi ona dva prva, ali poprima i novi sadržaj u smislu namjernog i nasilnog oduzimanja života. U istom se smislu upotrebljava i u crkvenim dokumentima:

»Pod izrazom eutanazija misli se na čin ili propust koji po svojoj naravi ili s nakanom uzrokuje smrt, kako bi se na taj način uklonila svaka bol. Eutanazija se, dakle, sastoji u nakani volje i u primijenjenim postupcima.«

Poznati moralni teolog P. Vespieren dao je još kraću i precizniju definiciju eutanazije:

»Čin ili propust koji slobodno izaziva smrt pacijenta s ciljem da prikrati njegove patnje.«<sup>42</sup>

Dakle, same definicije uvijek uključuju osnovnu činjenicu: volju da se pacijentu nanese smrt i to *izravno*. Sam izraz eutanazija danas se upotrebljava i u značenju »samilosno ubojstvo« (aktivno ili pasivno, direktno ili indirektno).

Za izvorno značenje eutanazije, u njezinu smislu blage i nenasilne smrti, danas se rabi izraz *pratnja umirućih*: pružanje svake moguće i razumski

opravdane pomoći, bez nasilja nad životom ili tijekom umiranja. Iz toga se danas razvila *paliјativna medicina ili skrb*.

Eutanazija je, dakle, čin ili propust kojim se svjesno i namjerno zadaje smrt sebi ili drugome, uz znanje osobe o kojoj je riječ ili bez njezina znanja, kako bi se time izbjegle boli i patnje te omogućilo što lakše umiranje i podnošenje okončanja života u skladu s dostojanstvom ljudske osobe. Najčešće se dijeli na *aktivnu* i *pasivnu*.

*Aktivna eutanazija* bila bi čin ili djelovanje izvršeno na bolesniku, najčešće u poznom stadiju bolesti, kojim ga se na bezbolan i prijevremeni način šalje u smrt, tako da mu se dadu prikladni lijekovi, obustavi hranjenje ili prekine rad aparata. Dakle, ona podrazumijeva konkretni eutanazijski čin kojim se usmrćuje bolesnik. Riječ je o stvarnoj nakani liječnika da bez posrednih čimbenika izvrši usmrćivanje bolesnika. Pozitivna eutanazija označava sam eutanazijski čin koji je smrtonosan zbog izvršenja ili propuštanja izvršenja nekog čina. Kažnjiva je i zabranjena u velikoj većini zemalja. Da bi pojmovi bili još jasniji, bolesnik se može eutanazirati aktivno-izravno učinjenim činom ili aktivno-propusnim činom. U prvom je slučaju smrt prouzročena, a u drugom slučaju smrt nije spriječena. Neki autori nabrajaju i još nekoliko podvrsta aktivne eutanazije kao što je *aktivna dobrovoljna* i *aktivna nedobrovoljna eutanazija*. Aktivna dobrovoljna bila bi davanje sredstava koji ubrzavaju kraj života na *zahtjev* pacijenta, a nedobrovoljna dopuštanje ubrzanog kraja bez izričitog zahtjeva onoga koji trpi.<sup>43</sup>

*Pasivna eutanazija*, koja se kadšto naziva i neizravna ili negativna, jest ublažavanje boli i omogućavanje smirenog i naravnog umiranja. Riječ je, ustvari, o namjernom prekidu liječničke pomoći za produžavanje održavanja života, ili pak obustava stavke životne ili medicinske procedure s prešutnim dopuštanjem prijevremene »prirodne« smrti.

Pojam pasivne eutanazije često izaziva nesporazume. Zato se ističe činjenica: pasivna eutanazija jest pasivna samo pred činjenicom bliže i neotklopljive smrti. Sva njezina pasivnost jest u tome da se ne bori, ne odupire ionako neizbježnoj činjenici smrti. Spram same umiruće osobe pasivna eutanazija nije nikada ni pasivna niti nezainteresirana.

U svakom slučaju eutanazija uključuje liječnikovu nakanu i postupke kojima se nakana i realizira preko davanja smrtonosnih sredstava ili ne davanja pripadajuće pomoći pacijentu. Nekada se eutanaziji dodaju i posebni pridjevi koji joj daju još određenije značenje:

*eugenička eutanazija*, koja ide za bezbolnim usmrćivanjem nakaznih ili nasljedno opterećenih pojedinaca;

41

Usp. A. Jelušić, »Bioetika umiranja«, u: A. Kurjak – V. Silobrčić (ur.), *Bioetika u teoriji i praksi*, Globus, Zagreb 2001., str. 60–63; F. De Conno (ur.), *Fisiopatologia e terapia del dolore*, Mason, Milano 1996.

Usp. ogromni materijal o eutanaziji, posebice pobornika njezina legaliziranja, na Internetu u bazi podataka Deathnet (home page je <http://www.islandnet.com/~deathnet/open.html>). Mrežu je stvorio predsjednik kanadskog društva za pravo na smrt. Kod nas o raspravama o značenju vidi Š. Pavlović, »Višeznačnost čina eutanazije«, *Medica jadertina* 1–2 (1990), str. 40–41.

Usp. P. Ramsey, *Ethics at the Edges of Life. Medical and Legal Intersections*, Yale Univ. Press, New Haven 1980., str. 146.

Sveti zbor za nauk vjere, »Deklaracija o eutanaziji«, br. II (u: V. Pozaić, *Život dostojan života. Eutanazija u prosudbi medicinske etike*, FTI, Zagreb 1985., str. 102–103). Istu joj definiciju daje i papinska enciklika *Evangelium vitae*.

42

P. Verspieren, *Eutanasia? Dall' accanimento terapeutico all'accompagnamento dei morenti*, Edizioni Paoline, Milano 1985., str. 140.

*ekonomska eutanazija*: bezbolno uklanjanje duševnih bolesnika, invalida, staraca i neizlječivih, da bi se društvo oslobodilo ekonomsko nekorisnih, štetnih i neupotrebljivih članova;

*kriminalna eutanazija* bila bi bezbolno usmrćivanje društveno opasnih i nepoželjnih pojedinaca;

*eksperimentalna eutanazija* jest bezbolno usmrćivanje određenih ljudi u toku vršenja pokusa, istraživanja s opravdanjem unaprijeđenja znanosti;

*solidarna eutanazija* bi bila bezbolno ubojstvo jedne ili više osoba, zbog neke više vrednote, npr. da se spasi drugi život, pred prijetnjom odmazde i sl.<sup>44</sup>

Pojavljuje se i termin *paraeutanasija*, koji bi označavao prekid sa svakim oblikom podržavajućeg liječenja. Tu je i termin *ortoeutanasija*, koji označava prekid svakog oblika liječničke asistencije. Danas se govori i o *medicinski potpomognutom samoubojstvu*, prema kojem liječnik ili medicinska osoba ne djeluje izravno ni osobno da oduzme život, ali drugoj osobi objašnjava, daje upute i tehnička sredstva da sama to učini.

Čini se, ipak, da današnji pojam eutanazije više podrazumijeva barem pasivni stav prema bijednom životu, koji je možda i ne-željen u smislu voljnog čina, već više označuje ne-volju za takvim životom, a manje želju za smrću. U tome se ona i razlikuje od pravog *samoubojstva* koje se smatra aktivnim, uistinu voljnim i željenim stavom i činom da se oduzme vlastiti život, a može biti izazvano očajanjem, depresijom, protestom ili željom za smrću. Zadnjih se godina ovi termini sve više razlikuju, a zloća se traži upravo u činjenici da li je samoubojstvo uistinu bilo aktivno izazvano, ili je to bila posljedica želje da se umanje boli i patnja svojeg nevrijednog života.

Međutim, čini se da je veoma nesiguran taj kriterij *aktivnosti* i *pasivnosti* koji bi pomogao jasno razlikovanje samoubojstva od eutanazije. Jednako tako, nesiguran je i kriterij »razine trpljenja«, jer je veoma teško odrediti tu razinu s jedne strane, a s druge sama eutanazija u tom slučaju označuje određenu »ugodnost« ili, bolje, »eliminaciju boli«. Naime, treba postaviti pitanje: da li postoji smrt bez boli? U apsolutnim terminima, nikako! Prema tome, sama definicija eutanazije kao smrti koja je izazvana i ubrzana tako da se neizlječivom bolesniku dadu smrtonosne doze određenih lijekova, kako bi mu se ublažile patnje u smrtnoj agoniji, dosta šepa i nije baš uvjerljiva. Čini se, da upravo zbog toga i postoji danas govor o *aktivnoj* i *pasivnoj* eutanaziji. Samo razlikovanje aktivne od pasivne eutanazije, etički gledano, i nije malo. Aktivna eutanazija svjesno i voljno ubrzava kraj, te je uvijek moralno negativna, dok pasivna samo prekida nužnu terapiju za održavanje života neizlječivog bolesnika i može biti dozvoljena bilo pravno, bilo moralno, pa i religiozno. Međutim, u stvarnom su životu distinkcije veoma teške.

Upravo tu i počinje govor o *terapeutskoj upornosti*, tj. o onome što je u medicini poznato kao »*medical futility*« ili »*accanimento terapeutico*«, a hrvatski bi se mogao prevesti kao »beskorisna medicina«, »beskorisna terapija« ili, najbolje, *terapeutska upornost*. Dakle, riječ je o terapiji koja ne daje nikakve pozitivne rezultate. Termin se ustvari odnosi na prolongiranje smrti i patnje bolesnika, tj. na podržavanje procesa umiranja. To se danas, zapravo, događa u mnogim bolnicama u kojima glavnu riječ ima tehnologija, a ne sam liječnik.

Ipak je veoma teško ustanoviti kada, zapravo, prestaje liječenje, a nastupa »upornost« koja bi se mogla definirati kao *produživanje fizičkog života tako*

*da se više ne poštuje dostojanstvo osobe?* Tako npr. liječnik koji, vidjevši da je bolesnik upao u nepovratnu komu, odluči prestati davati mu lijekove ili mu isključiti davanje kisika, zapravo vrši *pasivnu* eutanaziju. Međutim, učinivši to, on bolesnika sigurno osuđuje na smrt i na, vjerojatno, veliku i dugu patnju zbog bolova što se može produžiti danima, ako ne i tjednima, pogotovo danas kada više i ne znamo pravi trenutak smrti. Kada onda prestaje liječenje, a počinje upornost, odnosno kada liječnikovo iskreno zauzimanje za život može postati zlo i odgovorno? Istovremeno, kada to pacijent gubi svoje zakonito pravo na autodeterminaciju i na dostojanstven život, pa makar bio i pun boli? Osim toga, kako možemo biti sigurni da oni koji o tome odlučuju, odlučuju u njegovu, a ne u svoju korist?

Na ovoj razini katolička moralna teologija uvodi još jednu distinkciju: onu između *redovitih* (*općih*), što ih je moralno nužno upotrijebiti u liječenju, te *izvanrednih* sredstava liječenja koja se mogu ispustiti. Naime, osnovna je misao moralne teologije da zadaća medicine nije produljivati život kao takav, ili bilo kakav život, već podržavati uvjete za smislen i za čovjeka dostojan život. Medicina se ne smije boriti pod svaku cijenu i svim tehnički mogućim sredstvima protiv boli, bolesti i smrti. Ona to čini ukoliko i dok je ta borba u službi ljudski dostojnog života, dok ostaje u čovjekovoj službi kao osobe.

U načelu, liječnik se treba zauzimati za čovjeka, a ne za ovu ili onu njegovu bolest. Dužnost uzdržavati vlastiti život, do koje se dolazi svjetlom razumske spoznaje i vjere, katolička moralna teologija počela je razmatrati već u 16. stoljeću, tj. od F. de Vittoria, pa nadalje. Naime, moralisti se počinju pitati da li postoji dužnost da svaki pojedinac brani i štiti vlastito zdravlje, da li i koliko ta dužnost obvezuje u prihvaćanju i odbijanju oblika terapije koju predlaže liječnik. Smatrali su da je nužno prihvaćati »redovita« sredstva, ali ne i »izvanredna«, koja bi mogla biti i štetnija od predviđenih mogućih dobara. U tim bi slučajevima pacijent imao moralno pravo autonomno odbiti predložene terapije.<sup>45</sup> Konačnu distinkciju *redovitih* i *izvanrednih* sredstava dao je papa Pio XII.<sup>46</sup>

Da li je neko sredstvo *redovito* ili *izvanredno*, prosuđuje se prema *okolnostima osobe, mjesta, vremena i kulture* u kojima ta osoba živi ili se liječi. Redovita su sredstva liječenja ona koja ne stavljaju izvanrednih zahtjeva niti pacijentu niti okolini.

Zbog velikog napretka medicine, te uvođenjem zdravstvenog osiguranja i mogućnosti liječenja gotovo za sve, i to besplatno, bar u nekim krajevima svijeta, terminologija redovitih i izvanrednih sredstava postala je nejasna i nesigurna. Što je do jučer bilo izvanredno sredstvo liječenja, danas je sas-

43

[www.rights.org/deathnet/glossary.html](http://www.rights.org/deathnet/glossary.html): EUTHANASIA Glossary.

44

V. Pozaić, *Život dostojan života*, Zagreb 1985., str. 32.

45

Usp. F. De Vittoria, *Reflectiones Theologiae, Relectio de temperantia*, P. Landry, Lugduni 1587.; A. M. De Ligorio, *Theologia Moralis*, vol. I, Hyacinthi Marietti, Augustae Taurinorum 1874., str. 430 i dalje; M. Zalba, *Theolo-*

*giae Moralis Compendium*, vol. I, BAC, Madrid 1958., str. 664. O svemu vidi opsežnu studiju D. A. Cronin, »The Moral Law in Regard to the Ordinary and Extraordinary Means of Conserving Life«, u: AA.VV, *Conserving Human Life*, The Pope John XXIII Center, Boston 1989.

46

Usp. odgovor liječnicima na upit o pitanjima reanimacije, oživljavanja, 24. studenoga 1957., u: F. Angelini (ur.), *Pio XII: Discorsi ai medici*, Orizzonte Medico, Roma 1963.

vim redovito. Razumljivo je da teologija termine razumijeva drukčije, a drukčije liječnik.

Stoga i noviji crkveni dokumenti počinju govoriti o »proporcionalnim« i »neproporcionalnim« sredstvima. U svakom slučaju, sredstva se određuju na osnovi vrste terapije koja se koristi, stupnja teškoće ili rizika, nužnih troškova i mogućnosti primjene s očekivanim rezultatom.

»Uvijek je dopušteno zadovoljiti se redovitim sredstvima što ih medicina može pružiti. Zbog toga se nikako ne može nametnuti obveza da se uteče vrsti tehnike liječenja koja, iako je već u upotrebi, ipak još uvijek nije bez opasnosti ili je previše skupa. Njezino odbijanje nije isto što i samoubojstvo: radije označuje ili jednostavno prihvaćanje ljudskog stanja ili nastojanje da se izbjegne primjena liječničkog uređaja neproporcionalnog rezultatima koje bi se moglo očekivati ili, konačno, volju da se ne nanese vrlo teške obveze obitelji ili društvu.«<sup>47</sup>

U posljednje se vrijeme u bioetičkim krugovima govori o *svojevoljnoj* eutanaziji, koju sam pacijent traži, i o *nesvojevoljnoj*, kada pacijent više ne može izraziti svoju volju. Stoga se, posebice u laičkim krugovima, u suvremenim raspravama sve češće upotrebljava izraz *pravo na smrt*<sup>48</sup> i to u različitim značenjima, pozivajući se na *princip autonomije svakog subjekta*. Za pobornike eutanazije to zapravo znači pravo na biranu, naručenu i izabranu smrt iz motiva samilosti ili dostojanstva života. To pravo na odabir smrti temeljilo bi se na činjenici da je zbog određenog stanja bolesti, patnje, teških boli, senilnosti, trajnih oštećenja vitalnih organa, nedostojno više živjeti onako kako čovjeku dolikuje. Sukladno tome, čovjek ima pravo po svojoj slobodnoj odluci i želji napustiti život i odabrati smrt. Riječ bi bila o *moralnom* pravu, a ne o legalnom, tj. riječ je o *ius imperfectum*.<sup>49</sup> Budući je ipak riječ o nekakvom pravu, drugima (liječniku) ono onda nameće dužnost da ga poštuju. Prema tome je liječnikova dužnost da pacijentu pomogne umrijeti ako to on od njega zatraži. Naime, takvo se pravo temelji na racionalnom principu da život pripada samome čovjeku i da on sam ima pravo odlučiti o njegovu svršetku.

Takvom shvaćanju života snažno se opire religiozna, posebice kršćanska etika.<sup>50</sup> Naime, prema kršćanskom shvaćanju život je Božji dar. Taj dar jest svet i nedodirljiv, što znači da nitko nema pravo uzeti život ni sebi ni drugome, niti onda kada je riječ o terminalnom bolesniku koji trpi velike boli.

Ni samo dostojanstvo u kršćanskoj antropologiji nije shvaćeno kao nešto izvanjsko, ovisno o stanju čovjekova zdravlja ili bolesti, ili osobne krivnje, već je ono nešto unutrašnje, bitno, neuvjetovano i neotuđivo čovjekovu biću kao takvom. Ljudsko dostojanstvo izvire iz cjelokupne kvalitete čovjeka kao osobe, kao duhovno tjelesnog bića, obdarena razumom i slobodom, samoodgovornošću i mogućnošću samoodređenja, ukoliko je stvoreno na sliku Božju (Post 1,26–27) i određeno za vječnost. Ljudsko je dostojanstvo izvan dosega čovjekove moći. Ono je tu bez obzira na okolnosti u kojima pojedinac živi. Čovjek ga može poštivati ili ne, ali ga ne može dodijeliti ili oduzeti. Čovjek ne može biti lišen svoje bitne oznake: da je slika Božja. Snagom svojega dostojanstva svaki čovjek u svakom stadiju svoga života, makar ono bilo stavljeno u pitanje teškom bolešću ili patničkim tijekom umiranja, uvijek zadržava pravo i dužnost na poštivanje temelja i preduvjeta tog dostojanstva. Čak ni s biološkog stanovišta, čovjek ne može biti sveden na živućeg ne-čovjeka, ne može biti o-ne-čovječen. S teološkog gledišta pogotovo ne postoji tako nešto kao život bez vrijednosti, nevrijedan da se živi.<sup>51</sup>

Lansiran je i termin *distanazija*, koji označava nasilnu i sustavnu deformaciju prirodnog procesa umiranja tako da se pacijentu ne pruža liječnička pomoć za produženje života, što nije u skladu s njegovim dostojanstvom.<sup>52</sup> Distanazija je stari termin koji se upotrebljavao u romanskim jezicima i koji je sličan *terapeutskoj upornosti*. Sama riječ distanazija sastavnica je od grčke riječi – »dys«=ne i »thanatos«=smrt i doslovno bi značila »ne smrt« ili stanovito protivljenje smrti. Kod uporabe distanazije produžava se proces umiranja bez milosti.

Termin je razradio brazilski bioetičar Pessini, koji upozorava na činjenicu da su naše današnje bolnice veoma dobro tehnički opremljene, a što je bolnica tehnički opremljenija, to je mogućnost za sofisticiranu distanaziju veća. Time se upozorava na razliku između eutanazije i distanazije. Prva je uvijek skraćivanje života, a druga je medicinsko djelovanje kojim se u situaciji neizbježne smrti produžavaju patnje umirućem, tako da mu se odgađa neminovna smrt. Zapravo, riječ je o uzaludnom produžavanju života.

Zanimljiv je i stav ovoga autora o životu, jer je naš život ujedno i *suživot sa smrću*. Naš se život već jednom dogodio, ali iz perspektive kršćanske vjere, on će se opet dogoditi. Stoga naš život i jest sastavnica »društvenog« čina, a smrt je njegov sastavni dio. Logično tomu, autor zagovara »dostojanstveno življenje vlastite smrti«, čiji je najveći protivnik upravo »moderna tehnologija« koja je i dovela do distanazije. Moderna tehnologija često puta postaje *tehnolatrija* i od nje se traži čudo, te se tako zaboravlja da se ne možemo izliječiti od svoje dimenzije smrtnog bića. »Čovjeku je suđeno jednom umrijeti«, svidalo se to nekome ili ne. Jasno da takvo razmišljanje današnjem čovjeku donosi nelagodu, ali je smrt uvijek prisutna. I tehnologija mora služiti životu, a ne služiti se životom. Dakle, pacijenta treba uvesti u scenarij, u središte zbivanja, a ne samo ga prepustiti aparatima. Time i ovaj autor ponovno naglašuje važnost *palijativne medicine*, ali i posebne šire brige o umirućima i terminalnim bolesnicima.

Dakle, ponovno se rađa svijest da, umjesto da se borimo protiv smrti, treba izmijeniti skrb za bolesnike blizu smrti. U slučajevima kada su izgledi za izlječenje gotovo nepostojeći, možda treba razmišljati o tome kako život privesti mirnome kraju? Današnja medicina omogućuje da kraj života učinimo lakšim i to ispravnim tretiranjem simptoma, planiranjem, razgovorom s obitelji bolesnika. Pred smrt, treba se oprostiti od života i pripremiti duhovnu ostavštinu za one koji ostaju za nama. Dobra je smrt moguća.

47

Sveti zbor za nauk vjere, *Deklaracija o eutanaziji*, br. II, ondje str. 107.

48

Usp. H. Jonas, »Techniken des Todesaufschubs und das Recht zu sterben«, u: *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt a. M. 1985., str. 242–268 (tal. prijevod).

49

Usp. P. Becchi, *Questioni vitali. Eutanasia e clonazione nell'attuale dibattito bioetico*, Lofredo Editore, Napoli 2002., str. 19–25. Na kraju knjige autor donosi i obilnu literaturu.

50

Usp. G. Williams, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, A.A. Knopf, New York

1972; S. Spinsanti, »Qualità della vita o santità della vita? Oltre il dilemma«, u: *Entri di Bioetica in Italia. Orientamenti a confronto*, str. 213–224; B. Magliona, *Un percorso comune. Sacralità e qualità della vita umana nella riflessione bioetica*, Giuffrè, Milano 1996.

51

V. Pozaić, *Eutanazija pred zakonom*, str. 4.

52

L. Pessini, *Distanasia. Ate'quando prolungar a vida? (Distanazija, ili dokle produžiti život?)*, Colecao Bioetica em Perspective 2, Editoria do centro universitario Sao Camilo, Sao Paulo (Brasil) 2001.

Međutim, s obzirom da smo navikli na čuda medicine, morat ćemo pokazati volju da okončamo život na dostojanstven način, onda kada izliječenje više nije moguće.

Na tu ideju bioetičar Pessini nadovezuje i novu ideju »kvalitete« života:

»Mi smo uistinu sustvaratelji s Bogom u smislu usavršavanja stvaranja, i jasno, mi nastavljamo djelo stvaranja u tom smislu. Činjenica da život nazivamo nepovredivim jest Božja strana. Kada ustvrdimo da taj život treba biti kvalificiran, on treba imati svoju kvalitetu. Ideja kvalitete naša je odgovornost kao načina, u smislu da taj život postane dostojan, lijep, potpun i sretan. Dakle, u tom smislu, mi nismo konkurenti Bogu u tom procesu... Nepovredivost i nedodirljivost srednjovjekovna je, nazadna stvar.«<sup>53</sup>

No, autor je svjestan i činjenice da kvaliteta života sobom nosi i opasnosti ako se uzme samo u isključivom smislu, kao što je to učinio nacizam i eliminirao tisuće nedužnih osoba, što se nama ne smije dogoditi. Tako teološko razmišljanje života unosi određenu širinu u odnosu na ono biološko. Medicina može učiti od teologije, a teološka etika od medicine.

Autor snažno naglašuje ideju solidarnosti i nadanja pri umiranju:

»Ja mislim da isto kao što smo bili pomagani da se rodimo, tako moramo biti pomagani i da umremo. Mi se nismo rodili znajući sve, pomagali su nam da naučimo govoriti, da naučimo hodati, hraniti se, živjeti s drugima. Ni u posljednjim trenucima života nije drukčije. Kod krajnje ranjivosti dolazi do maksimalne solidarnosti. Sa znanstvene točke gledišta: stručna sposobnost; s humane točke gledišta: osjećajno prisustvo; s duhovne točke gledišta: dimenzija nadanja.«<sup>54</sup>

To je veliko i ozbiljno upozorenje da se u našim jedinicama intenzivne njege i sveučilišnim bolnicama problem vrti oko pretjeranog terapijskog investiranja tako da čovjek više ne može dostojanstveno umrijeti, sve se pokušava, čak i kada nema lijeka, zbog nekretične dogme da dok postoji život postoji i nada. Stoga je veoma važno razlikovanje i konceptualno preciziranje koje samo može pomoći da se razriješe nesporazumi i izbjegnju neugodnosti što ih osjećaju zdravstveni radnici, posebice liječnici, kada se određeni postupak ne primijeni ili prekine pred neizbježnom smrću.

Zapravo, današnji bolesnici i umirući sve više postaju zatočenici suvremene medicinske tehnologije i sve im se manje pomaže da umiru s više dostojanstva i manje boli. Stoga se i počinje tražiti da u bolnicama prevlada drukčija moralna svijest i pristup terminalnim bolesnicima.

### 3.3. Stav Katoličke Crkve

Ako bi se moglo zbrojiti sve što je rečeno o eutanaziji, o njezinoj povijesti, o razvoju teorijskih opusa, filozofskom promišljanju i teološkom gledanju života, patnje smrti, životu nakon smrti, o ljudskom dostojanstvu, o pravu na smrt, o slobodi njezina odabira – eutanazija je s kršćanskog, a napose katoličkog gledišta odlučno odbijana na svim razinama. Za nju nema opravdanja ni u kojem smislu, kako proizlazi iz enciklika, zaključaka sabora i poruka namijenjenih kako kleru tako i narodu. I Pio XII, i Pavao VI, i Ivan Pavao II, i dokumenti II Vatikanskog sabora vide u promicanju eutanazije teško moralno zlo, nespojivo s poštovanjem ljudskog života. Kao što su ubojstvo, pobačaj i genocid protivni životu tako i eutanazija vrijeđa dostojanstvo ljudske osobe, a osoba je čovjek koji je po svojoj strukturi jedinstveno biće, jednota u kojemu i duša i tijelo tvore jedinstvo. Eutanazija nema moralnog opravdanja.<sup>55</sup>



Kršćanstvo jasno naglašava da čovjek nije gospodar života. Vlast nad životom ne smije se povjeriti ni društvu ni pojedincu. Pravo na život osnovno je pravo svake osobe. Život je dar i onda kad je ispunjen patnjom; treba pokazivati zahvalnost Stvoritelju. Ta se zahvalnost javlja u nadi da sa smrću nije sve gotovo, da smrt nije kraj nego samo prelazak u zajedništvo sa Stvoriteljem koji ima plan za svakog od nas ponaosob. Suvremeni život, potrošačko društvo, lažna življenja gdje se patnje, boli i tjeskobe pokušavaju potpuno eliminirati kao nešto neprirodno i suvišno ne idu u prilog borbi protiv sve veće popularizacije odabira »lake smrti«.

Enciklika Ivana Pavla II *Euangelium vitae*<sup>56</sup> dotiče pitanje *eutanazije* (br. 64–67). Ni on ne donosi bitne novine s obzirom na tradicionalnu nauku Crkve, ali se enciklika jasno izjašnjava i o uzrocima moderne drame eutanazije koja uznemiruje kršćanske savjesti.

Prvi uzrok današnje drame o eutanaziji enciklika vidi u pretjeranoj današnjoj težnji da se ostvareni život smatra onaj u kojemu ima primat *blagostanje* i *život bez boli*. Za današnjeg je čovjeka ostvaren i sretan život samo onaj u kojem se uvijek *ima* i koji se provodi u zadovoljstvu i bez *bolesti*. Ako je drukčije, ako je život ispunjen patnjom, onda današnji čovjek nema *odvažnosti* da traži smisao i takvom životu.

»U jednoj društvenoj i kulturnoj sredini koja, čineći sve težim suočenje i podnošenje patnje, potiče kušnju da se riješi problem trpljenja uklanjajući ga u korijenu anticipacijom smrti u trenutku koji se smatra prikladnim.«<sup>57</sup>

Kada se već popustilo toj kušnji da se bolesnika *ubija* umjesto da ga se liječi i da mu se pomaže, čovjek to onda radi umirenja savjesti naziva djelom *milosrda*, tako da se uopće više i ne vidi sva iskrivljenost tog stava prema životu drugog čovjeka koji je *nedužno ljudsko biće*. To se smatra *zahtjevnim oslobodenjem* kad život izgleda bez smisla jer je potopljen u boli i nepovratno osuđen na dodatnu još veću patnju.<sup>58</sup>

Drugi uzrok leži u modernom čovjekovu uvjerenju da može potpuno dominirati prirodom. Iz toga proizlazi i njegovo uvjerenje da smije manipulirati početkom i krajem svojega života, što mu omogućuju moderne znanosti medicine i biomedicinskih tehnologija. To krivo shvaćanje gospodarenja

53

Usp. I. Šegota, »Bioetika u Latinskoj Americi: Distanazija«, u: *Bioetički svesci*, Katedra društvenih znanosti-Medicinski fakultet Rijeka, Rijeka 2003., br. 56.

54

Isto.

55

DS, 3790. Pio XII izričito je osudio ubitačnu eutanaziju umirućih, pa makar umirući s tim bio i suglasan, jer je uvijek riječ o izravnom ubojstvu ili samoubojstvu (usp. AAS 39 /1947/ str. 483; 45 /1953/ str. 747–748; 48 /1956/ str. 681), a II. Vat. sabor je ubraja među zločine protiv ljudskog života (GS 27). Kongregacija za nauk vjere 1980. je izdala i svoju izjavu (*Izjava o eutanaziji Jura et bona*, 5. svibnja 1980.) II; AAS 72 (1980), str. 546.

56

*Euangelium vitae* jedanaesta je enciklika pape Ivana Pavla II., ima 4 poglavlja i posveće-

na je vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života. Znači, čitava je posvećena bioetici i ona je odgovor na zahtjev kardinala okupljenih na Konzistoriju od 4. do 7. travnja 1991., da papa donese svoj pravorijek o svim gorućim pitanjima nove medicinske etike. Hrvatsko izdanje: Ivan Pavao II, *Enciklika Euangelium vitae*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995; Službeno talijansko izdanje glasi: *Lettera Enciclica Evangelium vitae del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ai Vescovi, ai Presbiteri e ai Diaconi, ai religiosi e alle religiose, ai fedeli laici e a tutte le persone di buona volonta' sul valore e l'invilabilita' della vita umana*, 25. 03. 1995, Dodatak u *L'Osservatore Romano*«, br. 76 od 31. 03. 1995. Dalje citiramo EV.

57

EV, br. 15.

58

EV, br. 64.

nad životom i prirodom posljedica je odbacivanja i zaborava Boga Stvoritelja, koji jedini može biti garant tog gospodarenja. Tako čovjek smatra da je postao *vrhovni sudac* svih moralnih kriterija i svojih prosudbi.

»Odbijajući i zaboravljajući svoj temeljni odnos s Bogom, čovjek misli da je kriterij i pravilo samom sebi i smatra da ima pravo tražiti od društva da zajamči mogućnosti i načine odlučivanja o vlastitome životu u punoj i potpunoj autonomiji. Čovjek koji živi u razvijenim zemljama na poseban način se tako ponaša: on se osjeća prisiljen na to stalnim napretkom medicine i njezinim sve modernijim tehnikama.«<sup>59</sup>

Treći uzrok problema eutanazije enciklika vidi u ekonomičnosti modernog mentaliteta. Kad se nađu pred raznim teškim bolestima, za koje liječnici smatraju da nemaju šanse za ozdravljenje, tada se odlučuju za eutanaziju, a pažnju posvećuju onim bolesnicima gdje postoje nade u poboljšanje. To je čisto utilitaristički stav koji je produkt moderne kulture:

»Nalazimo se pred jednim od najalarmantnijih simptoma 'kulture smrti', koji se širi napose u društvima blagostanja koje obilježava mentalitet učinkovitosti što pričinja previše teškim i nepodnošljivim sve veći broj starih i oslabljenih osoba. Njih se izolira od obitelji i društva, koje se organizira gotovo isključivo na temelju kriterija proizvodne učinkovitosti, u čemu jedan nepovratno nesposoban život nema više nikakve vrijednosti.«<sup>60</sup>

Papa veli da eutanaziju treba razlikovati od *terapeutske upornosti*, koju on definira kao jednu

»... od nekih medicinskih intervencija koje više ne odgovaraju realnom stanju bolesnika, jer su već nerazmjerne rezultatima koji bi se mogli očekivati, ili su nepodnošljive za njega ili za njegovu obitelj. U takvim stanjima, kad se smrt neizbježno i uskoro približava, može se u savjesti odbaciti postupke koji bi samo prouzročili nesiguran i mučan produžetak života, ali ipak bez prekidanja normalnog dužnog liječenja bolesniku u sličnim slučajevima.«<sup>61</sup>

S obzirom na *terapeutsku upornost*, papa se ponovno poziva na tradicionalno načelo *redovitih i izvanrednih sredstava* koje je liječnik dužan upotrebljavati s obzirom na zdravlje, premda upotrebljava termin *razmjerna sredstva*.

Papa se poziva i na *Izjavu o eutanaziji* koja ovako veli:

»U svakom slučaju sredstva će se pravilnije vrednovati ako se usporede vrsta terapije koja se koristi, stupanj teškoće ili rizika, nužni troškovi i mogućnost primjene s rezultatom koji se može očekivati, vodeći računa o stanju bolesnika i njegovim fizičkim i duševnim snagama.«

*Izjava* daje i druge smjernice i veli da se u nedostatku drugih sredstava tijekom liječenja mogu upotrijebiti i ona još u istraživanju, ako na to pacijent pristane, te naglašuje da se započeto liječenje može prekinuti ako nema nade u ozdravljenje. Dakako da odluku ne donosi samo liječnik već i bolesnik i njegova rodbina. No, uvijek je dozvoljeno upotrijebiti samo *normalna* sredstva, a Ivan Pavao II će stoga i ustvrditi da »odbijanje izvanrednih ili nerazmjernih sredstava nije jednako samoubojstvu ili eutanaziji; radije izražava prihvaćanje ljudskog stanja pred smrću.«<sup>62</sup>

To praktično znači da je u slučaju blizine neizbježive smrti, kad bi sva raspoloživa sredstva bila nedjelotvorna, ili bi imala samo mali učinak, dozvoljeno odreći se tih sredstava i prijeći na *normalnu* njegu. *Izjava* u tim slučajevima umiruje i savjest liječnika, jer naglašuje da »liječnik tada ne bi trebao sebi predbacivati da nije pružio svu pomoć osobi u opasnosti«.

U tom kontekstu papa govori i o *palijativnoj skrbi* koja ide za tim »da učini podnošljivijom patnju u završnoj fazi bolesti i da u isto vrijeme osigura

bolesniku odgovarajuću ljudsku pratnju«. Pozivajući se na nauk svoga prethodnika Pia XII,<sup>63</sup> papa jasno dopušta uklanjanje boli različitim sedativima i analgeticima »makar s posljedicom da se ograniči svijest i skрати život, ako ne postoje druga sredstva, u određenim okolnostima, a to ne sprječava ispunjenje drugih religioznih i moralnih dužnosti«.<sup>64</sup>

Međutim, kako kršćansko viđenje smrti želi izbjeći smrt pod sedativima i u potpunoj besvijesti, već želi da se smrt dočeka u punoj svijesti, postoji jasan papinski stav:

»Ne smije se umirućega lišiti svijesti o sebi bez teškog razloga: približavajući se smrti ljudi moraju biti u stanju da mogu ispuniti svoje moralne i obiteljske obveze i nadasve se moraju moći pripremiti s punom sviješću za konačan susret s Bogom.«<sup>65</sup>

Od toga je različita prava eutanazija:

»U prvom i vlastitom smislu pod eutanazijom valja razumjeti neko djelo ili propust koji po svojoj naravi i namjeri izaziva smrt, u cilju otklona svake boli. Eutanazija se, dakle, smješta na razinu nakana i uporabljenih metoda« (br. 65).

Riječ je, dakle, o činu koji ima sasvim negativni stav prema životu drugoga čovjeka i koji ima tu točno određenu negativnu nakanu, premda pod izlikom da se čini dobro onome na koga je usmjeren dotični negativni čin, ili, pak, da ga dotični sam traži. Tu solidarnost s bolovima umirućega papa odbacuje, te i u ovom slučaju upotrebljava svečanu izjavu:

»U skladu s Učiteljstvom mojih prethodnika i u zajedništvu s biskupima Katoličke crkve, *potvrđujem da je eutanazija teška povreda Božjega Zakona*, ukoliko je namjerno ubojstvo ljudske osobe moralno neprihvatljivo. Takva praksa donosi, ovisno o prilikama, zloću samoubojstva ili ubojstva« (br. 65).

Jednako je tako Crkva stalno smatrala samoubojstvo kao i ubojstvo moralno neprihvatljivim. Budući da izravnu eutanaziju Crkva smatra samoubojstvom, a ono je *uvijek težak nemoralni čin*, ona je izjednačena s nehotičnim *ubojtvom*. »Podijeliti nakanu samoubojstva s nekim drugim pomoću tzv. »asistirano g samoubojstva«, znači postati suradnikom i ponekad osobno počiniteljem nepravde, koja nikada ne može biti opravdana, ni onda kad bi bila zahtijevana.<sup>66</sup> Priziv na *sažaljenje* nad velikim patnjama dotičnog teškog bolesnika, enciklika naziva »*lažnim sažaljenjem*« i zabrinuta je njezinom »perverzijom«:

»...pravo 'sažaljenje', doista čini čovjeka solidarnim s patnjom drugoga, ne ubija onoga čija se patnja ne može podnijeti«.<sup>67</sup>

Izopačenost čina postaje još teža ako to vrše njegovi ukućani ili liječnici, koji bi bolesnika morali njegovati i liječiti i u zadnjem najtežem stanju.

59  
EV, br. 64.

60  
EV, br. 64.

61  
EV, br. 65; Citirana i *Izjava o eutanaziji*, IV, I.c.

62  
EV, br. 65.

63  
Govor jednoj međunarodnoj grupi liječnika, 24. II. 1957, III: AAS 49 (1957) 145.

64  
EV, br. 65.

65  
EV, br. 65.

66  
EV, br. 66.

67  
EV, br. 67.

Takav je čin teško nemoralan i sa strane onoga koji ga traži, jer time niječe ljubav prema sebi, ali zahtijeva i od drugoga da napravi nepravdu i pogazi ljubav prema bližnjemu. Osim toga, kršćanstvo uči da je samo Bog gospodar života i smrti, što je u ovom slučaju nijekanje Božje vlasti, ali i nijekanje svetosti života.

Nehotimična eutanazija, pak, jest još teže zlo, jer je ona

»... ubojstvo koje drugi izvršavaju nad nekom osobom koja eutanazije nije ni na koji način tražila i koja nikad nije na nju dala pristanak.«<sup>68</sup>

Tada eutanazija znači zahvat kojim se zadaje prijevremena i bezbolna smrt, da se umirući oslobodi bolova i da mu se omogući blago, dobro i čovjeka dostojno umiranje. Može se izvršiti davanjem lijeka-otrova ili *propustom* dužnog i mogućeg čina, zahvata koji bi spasio život. U drugom slučaju bolesnik umire ne zato što mu je smrt *zadana*, nego zato što mu smrt nije *sprječena*, premda je to bilo fizički moguće a moralno i obvezno učiniti.<sup>69</sup> To postaje vrhunac samovolje, jer neki ljudi uzimaju sebi za pravo da postaju suci o životu i smrti drugih, što je isključivo *božansko pravo*, te to nagriza cjelokupne odnose u društvu:

»Tako je život slabijega predan u ruke jačega; u društvu se gubi osjećaj pravednosti, a potkopava se međusobno povjerenje, temelj svakog autentičnog odnosa među osobama.«<sup>70</sup>

S obzirom na cjelokupnu problematiku bolesnika s nepodnošljivim bolima koji su blizu smrti, *Euangelium vitae* potiče na drugu i dublju vrstu razmišljanja: da li, doista jedan takav bolesnik očekuje da ga se ubije kako ne bi više podnosio bol? I kad netko, u takvim mukama, zatraži da mu se oduzme život, da li je to promišljena, svjesna i razumska molba? Jedan naš onkolog ovako veli:

»U dvadeset pet godina svojega profesionalnog rada nikada nisam susreo bolesnika koji bi zahtijevao eutanaziju. Naprotiv, kod svih, i najtežih bolesnika, koji itekako shvaćaju ozbiljnost vlastite dijagnoze, izražena je volja za životom i nada u ozdravljenje.«<sup>71</sup>

Stoga i Ivan Pavao II veli da je »*različit put ljubavi i istinske samilosti*« koja se pokazuje kao »najviše druženje, solidarnost i potpora u kušnji«, što od nas teški bolesnici i očekuju »kako bi se nastavili nadati, kada sve ljudske nade malakšu«. Osim toga, sama narav čovjekova »buni se protiv smrti«,<sup>72</sup> a *nada obećanog uskrsnuća* kršćaninu daje »novo svjetlo na misterij patnje i umiranja i ulijeva u vjernika izvanrednu snagu da se povjeri Božjem planu«. <sup>73</sup>

## Literatura

Ivan Pavao II, *Enciklika Euangelium vitae*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995. Službeno talijansko izdanje glasi: *Lettera Enciclica Evangelium vitae del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ai Vescovi, ai Presbiteri e ai Diaconi, ai religiosi e alle religiose, ai fedeli laici e a tutte le persone di buona volonta' sul valore e l'inviolabilita' della vita umana*, 25. 03. 1995, Dodatak u *L'Osservatore Romano*« br. 76 od 31. 03. 1995.

C. Viafora (ur.), *La bioetica alla ricerca della persona negli stati di confine*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1994.

T. Matulić, »Biomedicinska i bioetička rasprava o ljudskoj smrti«, u: *Obnovljeni život*, god. 55, br. 2 i 3. <http://www.islandnet.com/~deathnet/open.html>.

- A. Jelušić, »Bioetika umiranja«, u: A. Kurjak – V. Silobričić, *Bioetika u teoriji i praksi* (ur.), Globus, Zagreb 2001.  
[www.rights.org/deathnet/glossary.html](http://www.rights.org/deathnet/glossary.html): EUTHANASIA Glossary
- P. Ramsey, *Ethics at the Edges of Life. Medical and Legal Intersections*, Yale Univ. Press, New Haven 1980.
- V. Pozaić, *Život dostojan života – Eutanazija u prosudbi medicinske etike*, Zagreb 1985.
- V. Pozaić, *Pred licem smrti*. Zbornik radova, Zagreb 1990.
- SVETI ZBOR ZA NAUK VJERE, Izjava o eutanaziji *Jura et bona* (5. svibnja 1980) II; AAS 72 (1980) 546. Hrv. Prijevod u Pozaić, nav. dj.
- P. Verspieren, *Eutanasia? Dall' accanimento terapeutico all' accompagnamento dei morenti*, Edizioni Paoline, Milano 1985.
- AA.VV, *Conserving Human Life*, The Pope John XXIII Center, Boston 1989.
- H. Jonas, »Techniken des Todesaufschubs und das Recht zu sterben«, u: *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt a. M., 1985.
- P. Becchi, *Questioni vitali. Eutanasia e clonazione nell'attuale dibattito bioetico*, Lofredo Editore, Napoli 2002.
- G. Williams, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, A.A. Knopf, New York 1972.
- S. Spinsanti, »Qualita' della vita o santita' della vita? Oltre il dilemma«, u: *Centri di Bioetica in Italia, Orientamenti a confronto*, str. 213–224;
- B. Magliona, *Un percorso comune. Sacralita' e qualita' della vita umana nella riflessione bioetica*, Giuffre, Milano 1996.
- C. Zuccaro, *Il morire umano. Un invito alla teologia morale*, Queriniana, Brescia 2002.
- A.V., *Im Angesicht des Todes leben, Cristlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 36, Quelleband 6, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1983.
- M. Belić, »Isus Krist pred smrću«, u: *Obnovljeni Život* 1987/XLII, 5, str. 388–402.
- F. Böckle, *Umrijeti dostojno čovjeka*, Teološke meditacije 16, Družba Katoličkog apostolata, Zagreb 1985.
- G. Greshake, *Tod und Auferstehung, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 5, Herder Freiburg- Basel- Wien, 1980.
- J. Jukić, »Oslobodenje, sloboda i smrt«, u: *Crkva u svijetu* 1990/XXV, 3, str. 263–269.
- V. Merćep, *Problem duše*, Biblioteka »Crkve u svijetu«, Knjiga VI, Split 1974.
- M. Nikić, »Samoubojstvo«, u: *Obnovljeni Život* 1995/L, 2, str. 185–200.
- L. Tomašević, »Shvaćanje smrti danas«, u: *Služba Božja* 1991/XXXI, 2, str. 91–101.
- M. Vugdelija, »Dekalog: Putokaz autentičnoga ljudskog življenja i danas?«, u: *Služba Božja* 1988/XXVIII, 4, str. 274–289.

Luka Tomašević

Death and Dying Nowadays

Death was always a challenge to human, particularly to medicine, and have had a central point in every era. It imposes itself as a great philosophical question, closely connected with meaning of life and existence. There is a close connection between human attitude before death and his consciousness of him/herself, i.e. between degree of consciousness of one own's Being and personality. In this conception of him/herself and death, religion, faith and ideology – as well as personal culture and culture of environment – play important role. In the transition from society guided by traditionally values to modern civil society, the historians noticed great changes in relationship between human and death. Traditional society was guided by religious heritage, and, although defended life, has accepted death as necessary part of life. It, therefore, mourned in the case of every death in community. Our contemporary culture hardly recognizes death and wants to separate it from life. By only cursory view to contemporaneous culture, two opposite attitudes toward death can be easily noticed: centrality of death in a philosophical thought, which defines human as »being for death«, in one hand, and on the other, there exists practical elimination of death from life, best noticed in the so called »American way of dying«. Our society is guided by technological-scientific mentality and has succeeded to supply medical men with mighty remedies for saving human life, namely, it is »expected« from them not to accept the fact of death and to extend the life with the help of instruments, even when there is no hope. It seems that such technological »progress« has been regulated against human dignity in itself. Thus, new bioethical discussion on dignity has opened, known as *distanasia*. Our culture easily recognizes and accepts *euthanasia* and *medically supported suicide*, but there is no consciousness on »dignity of dying«, which is necessary to be regained by contemporary human.

68

EV, br. 66.

69

O problemu eutanazije i raznim pojmovima vidi V. Pozaić, *Život dostojan života – Eutanazija u prosudbi medicinske etike*, Zagreb 1985.

70

EV, br. 66.

71

M. Turić, »Smiriti bol božansko je djelo«, u: *Večernji list*, petak, 17. siječnja 1997., str. 3.

72

Dogmatska Konstitucija II. Vat. sabora, *Gaudium et spes*, br. 18.

73

EV, br. 67.