

SOLIDARNE DIMENZIJE BIOETIČKIH IZAZOVA U HRVATSKOM DRUŠTVU

Tonči MATULIĆ, Zagreb

Sažetak

Doprinos istražuje solidarne dimenzije bioetičkih izazova s posebnim osvrtom na njihovo stanje i neke zahtjeve u hrvatskom društvu. Istraživanje se odvija u nekoliko etapa. U uvodu se propituje stanje današnje kulturne situacije unutar koje su nastali bioetički izazovi. U nastavku se istražuje odnos između socijalnog pitanja kao svjetskog pitanja i bioetičkih izazova koji nesumnjivo čine bitnu komponentu toga pitanja, a što se posebno evidentira u kontekstu tumačenja i razumijevanja bioetičkih izazova u svjetlu »struktura grijeha« i »kulture smrti« o kojima govore neki socijalni i teološko-moralni dokumenti Crkve. U demokratskom i pluralističkom ozračju suvremenoga društva presudnom se čini spoznaja o izmijenjenoj naravi bioetičkih izazova, posebno u svjetlu novonastale svijesti o slobodi i autonomiji pojedinaca i skupina. Na pozadini prethodnih kritičkih promišljanja i uvida daljnje istraživanje u doprinosu pokušava dati načelni okvir etičkog tematiziranja bioetičkih izazova u svjetlu solidarnosti, točnije solidarne racionalnosti, postavljajući to kao izazov za hrvatsko društvo u kontekstu aktualnog pitanja o socijalno-etičkoj i pravnoj regulaciji nekih bioetičkih izazova, dotično moralne i pravne zaštite ljudskoga života prije rođenja. U tom su kontekstu evidentirani neki konkretni zahtjevi solidarne racionalnosti u hrvatskom društvu koji imaju za svrhu definiranje dužnosti i odgovornosti nekih društvenih čimbenika u pogledu zaštite ljudskoga dostojanstva i prava na život ljudskoga bića od časa začeća do prirodne smrti. Jasno, s tim su zahvaćeni samo neki vidovi bioetičkih izazova koji se odnose na zaštitu ljudskoga života, dok su drugi izazovi ostavljeni za neku drugu prigodu.

Ključne riječi: bioetički izazovi, ljudski život, solidarnost, solidarna racionalnost, socijalno pitanje, sloboda, autonomija, »strukture grijeha«, »kultura smrti«, »Evandjelje života«.

Uvod – stanje današnje kulturne situacije

B. Pascal, u svojem najpoznatijem djelu antologijske vrijednosti *Misli*, na jednom je mjestu ustvrdio da »čovjek beskrajno nadilazi čovjeka«.¹ Tu je misao doslovno ponovio papa Pavao VI. na kraju teološko-socijalno-etičke analize integralnog

¹ B. PASCAL, *Pensées*, izd. Brunshwicg, fragment br. 434.

razvoja čovjeka u enciklici *Populorum progressio*² koja je u ono vrijeme sadržavala svojevrsni kritički pledoaje socijalno-etičkom stanju suvremenoga svijeta i ponudu modela solidarne vizije razvoja čovječanstva. Papina teološka intuicija dosegla je samu srž problema suvremene civilizacije. Posudivši jednu misao od francuskoga isusovca i teologa H. de Lubaca, Pavao VI. je konstatirao: »Nema sumnje da čovjek može organizirati zemlju bez Boga, ali 'bez Boga on, u krajnjoj liniji, ne može drugo nego da je organizira protiv čovjeka. Ekskluzivni humanizam jest nehumani humanizam'.«³ Narav toga ekskluzivnog humanizma, prema našem skromnom sudu, najbolje je opisao angloamerički filozof Charles Taylor ovim riječima: »Ekskluzivni humanizam zatvara transcendentni prozor, kao da s onu stranu nema ničega – štoviše, kao da ne postoji vapijuća potreba ljudskoga srca za otvaranjem toga prozora, za promatranjem s divljenjem, a potom za odlaskom s onu stranu; kao da je osjećanje te potrebe rezultat pogreške, pogrešnoga pogleda na svijet, loše uvjetovanosti ili, još gore, određene patologije.«⁴ Navedeno pogađa samu bit suvremenoga antropološkog pitanja, a ujedno je sinteza socijalno-etičkog stanja suvremene znanstveno-tehničke civilizacije. Navedeno se, stoga, može držati prvom premisom u analizi solidarnih dimenzija bioetičkih izazova uopće. Na takvu je narav suvremenoga antropološkog i socijalno-etičkog problema skrenuo pozornost također papa Ivan Pavao II. u sada već antologijskoj enciklici o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života *Evangelium vitae*.⁵ Naime, »kad se izgubi smisao Boga, ugrožen i zagađen je smisao čovjeka, kako očito tvrdi Drugi vatikanski sabor: 'Stvorenje bez Stvoritelja iščezava. (...) Štoviše, kad je Bog zaboravljen stvorenje postaje neshvatljivo'«.⁶ Stoga je spomenuti Papa mudro i razborito predložio da je »uputno suočiti se sa širokom tematičkom *krize civilizacije*, koja se dogodila nadasve na Zapadu, koji je tehnološki razvijeni, ali iznutra osiromašen zaboravom ili odbacivanjem Boga«.⁷ Taj se zaborav ili

² Usp. PAVAO VI., »Populorum progressio – Enciklika O razvitku naroda« (26. ožujka 1967.), u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Socijalni dokumenti Crkve, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991., br. 42 (ondje, str. 330), dalje u tekstu PP.

³ PP, br. 42 (ondje, str. 330). Umetnuti citat iz: H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Pariz, 1945., str. 10.

⁴ Ch. TAYLOR, »A Catholic Modernity«, u: J. L. Heft (ur.), *A Catholic Modernity. Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1999., str. 26–27.

⁵ Usp. IVAN PAVAO II., *Evangelium vitae – Evandjelje života*. Enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života (25. ožujka 1995.), Dokumenti 103, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995., dalje u tekstu: EV.

⁶ EV, br. 22. Ondje umetnuti citat iz: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Pastoralna konstitucija »Gaudium et spes« o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. prosinca 1965.), Dokumenti Drugoga vatikanskog koncila, IV. izdanje, Zagreb, 1986., br. 36, dalje u tekstu: GS.

⁷ IVAN PAVAO II., *Tertio millennio adveniente – Nadolaskom trećeg tisućljeća*. Apostolsko pismo o pripremi Jubileja godine 2000. (10. studenoga 1994.), Dokumenti 101, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., br. 33 (emfaza je u tekstu), dalje u tekstu: TMA.

odbacivanje Boga najdramatičnije oslikava upravo na području takozvanih bioetičkih izazova, posebno u kontekstu masovnih napada na ljudski život,⁸ koji su čak »službeno« ozakonjeni na državnoj razini, a prouzročeni širenjem subjektivističkog i individualističkog poimanja ljudske slobode⁹ te materijalističkog poimanja svijeta, društva i čovjeka, u kojem glavnu riječ imaju hedonizam i utilitarizam,¹⁰ s jedne strane, te napretkom biomedicinskih znanosti, osobito u kontekstu liječničke kliničke prakse i njezinih sve većih apetita za učinkovitošću pod svaku cijenu, s druge strane. No, pritom je važno imati na umu ispravan sud o odnosu između uzroka i posljedice, jer se upravo pitanje o poznavanju uzroka otkriva presudnim. Spomenute težnje, čiji popis nije konačan, a može ga se nadopuniti društvenim težnjama spomenutim na drugom mjestu,¹¹ ipak valja shvatiti kao posljedice dubljih i radikalnijih promjena kroz koje prolazi zapadnjački dio čovječanstva već dulje od dva stoljeća,¹² a koje upravo posljednjih desetljeća poprimaju dvije radikalne socijalno-etičke izvedenice: na prvom mjestu neizostavno treba staviti gubitak smisla Boga,¹³ a na drugom mjestu, neraskidivo povezano s prethodnom, tj. masovnom duhovnom, sociološkom i kulturnom pojavom nevjere našega doba,¹⁴ propadanje i pomutnju moralnog osjećaja,¹⁵ činjenica koja na religioznom području poprima obilježje pomutnje i gubitka osjećaja za grijeh.¹⁶ Nema nikakve sumnje da posljednja konstatacija pogađa samu bit socijalno-etičkog stanja suvremene znanstveno-tehničke civilizacije te ju se može uzeti za drugu važnu premisu ovdašnjih analiza solidarnih dimenzija bioetičkih izazova. Mislimo, stoga, da su pozadinski povijesno-društveni problemi poveza-

⁸ Usp. EV, br. 3.

⁹ Usp. R. LUCAS LUCAS, »Il soggettivismo e l'individualismo della libertà: radice della violenza contro la vita umana«, u: PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento interdisciplinare alla »Evangelium vitae«* [E. Sgreccia – R. Lucas Lucas, (ur.)], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997., str. 246–262.

¹⁰ Usp. G. VILLAPALOS SALAS, »Il materialismo edonista ed utilitarismo«, u: PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento interdisciplinare alla »Evangelium vitae«*, str. 277–284. Proširenu listu vidi također u: IVAN PAVAO II., *Veritatis Splendor – Sjaj Istine*. Enciklika o nekim temeljnim pitanjima moralnog naučavanja Crkve (6. kolovoza 1993.), Dokumenti 107, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998., br. 106, dalje u tekstu: VS.

¹¹ Usp. IVAN PAVAO II., Apostolska pobudnica *Reconciliatio et paenitentia – Pomirenje i pokora* (2. prosinca 1984.), Dokumenti 74, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985., br. 18, dalje u tekstu: RP.

¹² Iscrpan prikaz tih dubokih povijesnih promjena, a u vezi s nama ovdje presudnim temama Boga, vjere i religije, vidi u: H. KÜNG, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku* prev. T. Stamać, Naprijed, Zagreb, 1987.

¹³ Usp. GS, br. 19–21; usp. RP, br. 18; usp. EV, br. 22; TMA, br. 33.

¹⁴ Usp. I. SUPIČIĆ, »Krizna vrednotâ i kultura«, u: *Bogoslovska smotra*, vol. 71 (2001.), br. 2–3, str. 381–399.

¹⁵ Usp. VS, br. 106.

¹⁶ Usp. RP, br. 18.

ni sa sadržajem prve i druge premise odlučujući krivci za strukturno loše socijalno-etičko stanje suvremene znanstveno-tehničke civilizacije, a koje svoje pravo lice razotkriva u tendencioznom promicanju jednodimenzionalnog napretka. Takvo poimanje napretka najbrojnije i najdramatičnije učinke proizvodi upravo na poljima biomedicinskih i biotehničkih znanosti te kliničke liječničke prakse. No prije kritičke analize nekih od tih učinaka treba upozoriti na socijalno-etičke implikacije jednodimenzionalnoga napretka, koji povlači za sobom »prevrednovanje svih vrijednosti«, odnosno demoliranje ustaljene hijerarhije vrijednosti ukorijenjene u pojmu Bitka kao izvoru i temelju dobra. Naime, »razvitak suvremene tehnike, odnosno razvitak civilizacije kojom gospodari tehnika, zahtijeva razmjerni razvitak moralnog života i etike. Međutim, izgleda da taj moralni i etički razvitak stalno zaostaje. Eto zbog čega taj inače divljenja vrijedan napredak, u kojem nije teško otkriti izvorne znakove čovjekove veličine, znakove koji su nam, u svojim stvaralačkim klicama, objavljeni na stranicama Knjige Postanka gdje je orisano stvaranje čovjeka, također mora izazivati višestruke bojazni.«¹⁷ Nije teško uočiti bitnu povezanost između višestrukih bojazni, kao posljedice, i propadanja moralnoga osjećaja, kao uzroka takvoga stanja. »Doista se čini da su prilike u kojima čovjek u suvremenom svijetu živi daleko od objektivnih zahtjeva moralnog reda, još dalje od zahtjeva društvene ljubavi.«¹⁸ Ove analize nipošto nisu stvar puke lamentacije nad socijalno-etičkim stanjem suvremene civilizacije, nego se temelje na dubljim uvidima u odnos te iste civilizacije prema takozvanim bioetičkim izazovima, preciznije prema vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života te etičko-socijalnim zahtjevima za njihovom osobnom i društvenom zaštitom i poštovanjem od časa začeca do prirodne smrti čovjeka.¹⁹ Čovjek je upravo zahvaljujući silnom napretku znanosti i tehnike proširio svoju moć nad prirodom, pokoravajući je svojim zahtjevima i potrebama. No pritom treba imati na umu teološko-vrijednosne implikacije napretka: »Bitni smisao čovjekova 'kraljevanja' i 'vladanja' nad vidljivim svijetom, što mu je Stvoritelj dao kao zadatak, jest u prvenstvu etike pred tehnikom, u prednosti osobe pred stvarima, u nadmoći duha nad materijom.«²⁰ Duboka, štoviše, radikalna kriza suvremene civilizacije otkriva svoje dramatične posljedice upravo u uspostavi prvenstva tehnike pred etikom, stvari pred osobama, materije pred duhom.²¹ Tu spoznaju, uz najbolju volju, više

¹⁷ IVAN PAVAO II., »Enciklika Redemptor hominis – Otkupitelj čovjeka« (4. ožujka 1979.), u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, br. 15 (ondje, str. 439), dalje u tekstu: RH.

¹⁸ RH, br. 16 (ondje, str. 441).

¹⁹ Usp. EV, br. 53–74.

²⁰ RH, br. 16 (ondje, str. 442).

²¹ Podrobnije o tome vidjeti u: T. MATULIĆ, »Bioetičko tematiziranje ljudskog umiranja: umiranje u procjepu medicinskog tehnicizma i ontoantropološkog 'personizma'«, u: *Crkva u svijetu*, vol. 40 (2005.), br. 1, str. 29–62.

nije moguće nijekati bez negativnih posljedica na pristupe u oblikovanju odgojnih, obrazovnih, pastoralnih i katehetskih planova za razvijanje osobne i društvene odgovornosti prema ljudskome životu, kao i prirodnome svijetu života u cjelini, posebno kad su najranjiviji i najugroženiji. Tu, dakako, nije riječ tek o estetskim, preferencijskim i, stoga, subjektivnim odlukama, nego o bitnim, fundamentalnim i stoga objektivnim odlukama koje se tiču našeg identiteta »biti čovjek« i opstanka čovječanstva kao jedinstvene ljudske obitelji.²² »Mi stojimo zapravo u vremenu preokreta koje pogađa sve – čitav kulturni sistem i sve njegove tzv. podsisteme (ako već želimo govoriti ovim jezikom): gospodarstvo kao i politiku, društvo, kulturu, znanost, umjetnost i religiju. Stojimo u preokretu koji zadire u temelje našeg društvenog i socijalnog identiteta. Na kocki ne stoji ovo ili ono u našim odnosima, na kocki je naš identitet.«²³ Kockanje s društvenim i socijalnim, uključujući osobnim, identitetom posebno je postalo aktualno prodorom raznovrsnih tehničkih i biotehničkih zahvata u temeljne biološke strukture živih organizama, uključujući i ljudski, s ciljem (bio)kibernetičke primjene tih rezultata na društvo i društvene odnose.²⁴ Suvremeni tehnološki čovjek, *homo techn(olog)icus*, kao ulog je već stavio samoga sebe, očekujući lakomisleno konačno spasenje pomoću tehnike. Misli se da je sve moguće tehnički reproducirati. Time se stvara jedan tip produktivnog mentaliteta, čije posljedice nisu mimoišle ni samoga čovjeka. Naime, sam je čovjek sveden na objekt vlastitoga eksperimentiranja, gubeći smisao subjekta vlastitoga sjećanja.²⁵ Posljedično, pitanje svih pitanja suvremene znanstveno-tehničke civilizacije postalo je ono o čovjeku: Što je čovjek? No predaleko bi nas odvela sustavna analiza suvremenoga antropološkog pitanja u bioetičkom kontekstu.²⁶ Za našu temu važno je upozoriti na dvije odlučujuće dimenzije problema. Prva dimenzija se tiče uistinu zastrašujućeg zahtjeva suvremenog čovjeka za postignućem potpune autonomije: »Našeg suvremenika snažno karakterizira zavist za vlastitom autonomijom i odgovornošću osobnoga života. Zaboravivši svaku 'nostalgiju' za neograničenim i vječnim, alergičan na svako promišljanje koje želi upepiti pogled prema metafizičkom znanju, on ograničava svoje postojanje na obični

²² Usp. GS, br. 32.

²³ J. B. METZ, *Politička teologija. 1967.–1997.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., str. 134.

²⁴ Da ovdje nije riječ tek o misaonim konstrukcijama, nego o realnom stanju, opširnije vidjeti u: K. NIKODEM, »Moderno društvo kao 'tehničko društvo'. Društveno-povijesna priprema za razvoj ne-ljudskih oblika života«, u: *Nova prisutnost. Časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, vol. 1 (proljeće – ljeto 2003.), br. 1, str. 29–43.

²⁵ Usp. J. B. METZ, *Politička teologija ...*, str. 212.

²⁶ Skrećemo pozornost na nekoliko uspješnih pokušaja odgovora na pitanje o čovjeku u kontekstu takozvanih bioetičkih izazova. O tome usp. B. MONDIN (ur.), *Antropologia e bioetica. Ricerca interdisciplinare sull'enigma uomo*. Atti del XVI Convegno nazionale dell'A.D.I.F., Manoppello, 6–8 settembre 1996, Editrice Massimo, Milano, 1997.

povijesni trenutak, zavaravajući se da bi istinito moglo biti samo ono što je provjerljivo i što je moguće kontrolirati.«²⁷ Kontekst toga »našeg suvremenika« je bitno okarakteriziran znanstveno-tehničkim pothvatom koji prisilno nameće logiku provjerljivosti ama baš svega u ime znanstvene objektivnosti, iza čega se često skrivaju zločeste namjere ideologije (neo)pozitivizma, tj. odbacivanja svake metafizike i metafizičkoga znanja kao opskurnog, zaglupljujućeg, iracionalnog i, kao takvog, povezanog s religijom.²⁸ Spomenuti pothvat stvara ozračje u kojem također buja specifični mentalitet kontroliranja svega i svačega, pojava koja nameće niz moralnih i pravnih pitanja glede zaštite sigurnosti i privatnosti pojedinaca, činjenica koja posebno dolazi do izražaja u kontekstu zdravstvenog sustava otkako se primjenjuju molekularne metode liječenja.²⁹ Druga dimenzija se tiče doslovne vladavine instrumentalne racionalnosti koja uzima u obzir samo ono što je korisno, produktivno i učinkovito, a sve ostalo niječe ili ignorira. »Nema sumnje da je brisanje starih poredaka neograničeno proširilo djelokrug instrumentalnoga razuma. Kad jednom društvo više nema sakralnu strukturu, kad jednom društvena uređenja i načini djelovanja više nisu utemeljeni na poretku stvari ili Božjoj volji, tada su oni u stanovitom smislu tu za otimanje.«³⁰ Ta se »otimačina« danas najvjerodostojnije oslikava u masovnim, sofisticiranim i sustavnim napadima na ljudski život,³¹ s jedne strane, te u nekontroliranom iskorištavanju prirode i prirodnih resursa, a osobito posredovanjem široke primjene biotehnoloških manipulacija,³² s druge strane. Ipak, ta je »otimačina« usko povezana s individualističkim i subjektivističkim poimanjem ljudske slobode. Nasuprot tome, međutim, nema nikakve sumnje da se jedini pravi lijek protiv vladavine instrumentalne racionalnosti u suvremenoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji otkriva u razvijanju i njegovanju solidarne racionalnosti koja se razlikuje »od novovjekovnog ideala znanosti i ideala uma ukoliko je svjesna granica svakoga znanstvenog objašnjenja i utemeljenja.«³³

²⁷ R. FISICHELLA, »Il secolarismo e la perdita di Dio«, u: PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento interdisciplinare alla »Evangelium vitae«*, str. 270.

²⁸ Usp. I. SUPEK, *Religija i filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 2003.

²⁹ Ovdje se ponajprije referiramo na suvremene bioetičke izazove privatnosti: usp. E. D. SHAPIRO – M. L. WEINBERG, »DNA Data Banking: The Dangerous Erosion of Privacy«, u: *Cleveland State Law Review*, vol. 38 (1990.), str. 455–486; usp. L. O. GOSTIN i sur., »Privacy and Security of Personal Information in a New Health Care System«, u: *The Journal of the American Medical Association*, vol. 270 (1993.), str. 2487–2493.

³⁰ Ch. TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1991., str. 5.

³¹ Usp. EV, br. 7–28.

³² Usp. M. JOŠT – Th. S. COX, *Intelektualni izazov tehnologije samouništenja*, Matica hrvatska, Križevci, 2003.

³³ P. HÜNERMANN, »Strani Bog – obećanje za europski dom«, u: N. A. ANČIĆ – N. BIŽACA (ur.), *Crkva između proročkog poslanja i konformizma*. Zbornik radova teološkog simpozija, Split, 23.

Treba, stoga, intenzivno poraditi na razvitku solidarne racionalnosti koja bi omogućila da različite sfere ljudskoga, bilo osobnoga bilo društvenoga, života te različite profesije i djelatnosti usredotočene na brigu oko ljudskoga života bolje međusobno surađuju na planu zajedničkog traženja najboljih mogućih rješenja dostojnih čovjeka kao osobe, osobito kad je taj čovjek nezaštićen i ugrožen. Na prvi pogled ovaj prijedlog može izgledati naivno, no čini se jedinim pravim na našem horizontu koji je u pluralističkom i demokratskom društvu kadar učinkovito pokrenuti stvari nabolje³⁴ i, štoviše, odškrinuti vrata uspostavi željene »civilizacije ljubavi«³⁵ na širem društvenom planu. Razvoj i uspostava solidarne racionalnosti na društvenom planu, međutim, nisu mogući bez sustavnog i permanentnog odgoja za solidarnost, čiji ciljevi se sastoje u buđenju i jačanju svijesti o bratstvu i uzajamnosti među ljudima, o potrebi postojanog zauzimanja za opće dobro svih ljudskih bića u društvu, o međusobnom pomaganju osobito onima koji se nalaze u stanju bilo kakve socijalne potrebe, o izgradnji društvene odgovornosti i o stvaranju ozračja zajedništva na osnovama ravnopravnosti i bratstva među svim ljudima.³⁶ Istina, ciljeve odgoja za solidarnost, kao pretpostavke društvenog razvoja i uspostave solidarne racionalnosti, nije moguće ostvariti odjednom i preko noći. Stoga se posljednjih godina neprestano istražuju i promoviraju temeljitija istraživanja osobnih, tj. individualnih, i društvenih, tj. zajedničkih uvjeta i mogućnosti ostvarivanja solidarnosti u hrvatskom društvu.³⁷ No, ako se pritom gaji opravdana nada u buduće ostvarivanje zacrtanih ciljeva odgoja za solidarnost, onda ne bi bilo ni mudro ni razborito preskakati realne razlike između normativnih socijalno-etičkih zahtjeva solidarnosti općenito i solidarne racionalnosti posebno, s jedne strane, i realnoga socijalno-etičkog stanja u hrvatskom društvu u kojem, pod izlikama tranzicije i demokratizacije, još uvijek nema puno naznaka o praktičnom ostvarivanju solidarnosti.³⁸ Područje pravne zaštite i socijal-

listopada 1998., Crkva u svijetu, Split, 1999., str. 138–157, ovdje posebno, str. 157 [članak preuzet iz: P. Hünermann (ur.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Quaestiones Disputatae 145, Herder Verlag, Freiburg i./B., 1996., str. 203–222].

³⁴ Usp. IVAN PAVAO II., »Solicitudo rei socialis – Socijalna skrb. Enciklika o dvadesetoj obljetnici enciklike 'Populorum progressio'« (30. prosinca 1987.), u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, str. 573–619, dalje u tekstu: SRS.

³⁵ Tu je krilaticu često koristio u usmenom i pisanom obliku papa Pavao VI., a spominjao ju je često, pozivajući se upravo na papu Pavla VI., u svojim socijalnim i drugim dokumentima papa Ivan Pavao II.

³⁶ Usp. SRS, br. 38–39 (ondje, str. 606–608).

³⁷ Primjerice, vidjeti rezultate znanstvenih istraživanja i promišljanja o »Teološkom fundiranju solidarnosti u hrvatskom društvu« na istoimenom znanstvenom projektu pod vodstvom prof. dr. Stjepana Balobana s KBF-a u Zagrebu, a objavljene u: *Bogoslovska smotra*, vol. 74 (2004.), br. 2, str. 349–558.

³⁸ Usp. S. BALOBAN, *Etičnost i socijalnost na kušnji. Socijalna problematika u Hrvatskoj, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb, 1997.; usp. Š. MARASOVIĆ, »Demos ante portas. Crkva u Hrvat-

ne brige oko ljudskoga života, osobito u ranjivim stanjima i stadijima, djeluje u hrvatskom društvu poput lakmusovog papira u prilog iznesenoj tezi.

1. Socijalno pitanje i bioetički izazovi

Prethodna promišljanja su makar u bitnim crtama oslikala socijalno-etičko stanje suvremene znanstveno-tehničke civilizacije do kojeg su dovela dva glavna uzroka: gubitak smisla Boga i pomutnja moralnog osjećaja. U pristupu raznovrsnim bioetičkim izazovima treba ih imati na umu ako se hoće zaobići klopka ideoloških sučeljavanja pri rješavanju socijalno-etičkih i pravnih vidova bioetičkih izazova. Bioetika, kao svojevrsno društveno gibanje i kao zasebna disciplina, nastala je upravo u povijesnom trenutku javnog razobličavanja akutnih socijalno-etičkih problema i dilema na području liječničke kliničke prakse.³⁹ Paralelno s povijesno kontekstualnim buđenjem (bio)etičke svijesti o vrijednosti i dostojanstvu ljudskoga života u novim okolnostima tehnologizirane i, posljedično, dehumanizirane medicinske prakse formuliran je nauk Drugoga vatikanskog koncila koji jasnim jezikom zahtijeva poštovanje ljudskoga života: »Bog, Gospodar života, povjerio je ljudima uzvišenu zadaću da održavaju život, i tu dužnost moraju vršiti na način dostojan čovjeka. Zato treba već od začeća najbrižnije štiti život; a pobačaj i čedomorstvo užasni su zločini.«⁴⁰ Time, dakako, nije iscrpljen problem napada na ljudski život. Popis napada je već onda bio zabrinjavajući. Naime, »ubojstvo bilo koje vrste, genocidi, pobačaji, eutanazija pa i svojevoljno samoubojstvo«, a zatim i svi drugi oblici povrede dostojanstva i integriteta ljudske osobe, kao što su »sakaćenja, tjelesna i moralna mučenja, psihološke prisile ..., neljudski uvjeti života, proizvoljna hapšenja, deportacije, ropstvo, prostitucija, trgovina bijelim robljem i mladeži, zatim nedostojni uvjeti rada, gdje se s radnicima ne postupa kao sa slobodnim i odgovornim osobama, nego kao s prostim sredstvima zarade.«⁴¹ Iz popisa je razvidno da napadi na ljudski život nisu samo povezani s prolijevanjem krvi nedužnih ljudskih bića nego i s različitim oblicima javnih i tajnih izrabljivanja ljudi, sa svjesnim iskorištavanjem ljudi kao potrošne robe, bilo u nehumanim uvjetima rada bilo u prisilnim nemoralnim radnjama, zatim s podržavanjem socijalnih uvjeta života i rada koji onemogućavaju mnoge ljude da svladaju siromaštvo, stanje bijede i totalne ovisnosti o bogatima, moćnima i jaki-

skoj pred demokratskim izazovima«, *Crkva u svijetu*, Split, 2002., str. 109–128; usp. S. BALOBAN, *Socijalni govor Crkve u Hrvatskoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., str. 67–79; usp. S. BALOBAN – G. ČRPIĆ (ur.), *O solidarnosti i supsidijarnosti u Hrvatskoj*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve – Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., str. 9–57.

³⁹ Podatak o tome vidjeti u: T. MATULIĆ, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb, 2001., str. 25–36.

⁴⁰ GS, br. 51.

⁴¹ GS, br. 27.

ma. Nikakvo čudo onda da je već šezdesetih godina XX. stoljeća Katolička crkva skrenula pozornost na svjetske razmjere socijalnog pitanja predloživši dva među-ovisna puta za rješavanje socijalno-etičkih problema nagomilanih na globalnom planu. Prvi je put zacrtan već u samoj naravi čovjeka, tj. u jedinstvu materijalnog i duhovnog elementa u čovjeku iz kojeg jedinstva se tek zrcali istinsko ljudsko dostojanstvo. Odatle se nameće socijalno-etički zahtjev integralnog razvoja čovjeka, tj. zadovoljenja svih njegovih zahtjeva i potreba.⁴² Drugi je, pak, put zacrtan već u samoj naravi ljudskoga roda, kao jedne i jedinstvene ljudske obitelji⁴³ koja, kao takva, nameće socijalno-etički zahtjev solidarnoga razvoja cijeloga čovječanstva koji podrazumijeva aktivnu pomoć siromašnima, slabima i nejakima, zatim pravdu i pravednost u tržišnim odnosima, a kao najdjelotvorniji lijek protiv bolesnoga stanja svijeta predlaže se ozbiljenje univerzalne ljubavi, kao aktivnog čimbenika mira i stabilnosti među pojedincima, zajednicama, društvima, narodima i državama.⁴⁴ Imperativ univerzalne ljubavi, dakako mišljen logikom življenja i ostvarivanja kršćanske ideje ljubavi, trajno je istican kao moralna podloga za rješavanje socijalno-etičkog pitanja, uključujući i bioetičke izazove.⁴⁵ To je jedini moralni imperativ koji vodi društvo k uspostavi »civilizacije ljubavi«.⁴⁶

U zbir socijalno-etičkih pitanja, kao svjetskog pitanja, posljednja tri desetljeća ugradio se čitav niz problema i dilema koje po svojoj naravi spadaju u takozvane bioetičke izazove. Iako je već prethodna lista zločina protiv ljudskoga života dala naslutiti narav tih bioetičkih izazova, koju bi na razini opisa trebalo ponajprije shvatiti kao rezultat etabliranih oblika društvene i socijalne nepravde, kako na nacionalnom tako na međunarodnom planu, koja izravno pogađa siromašne, nerazvijene, nezaštićene, malene, nejake i obespravljene, ipak je važno primijetiti da se u novije vrijeme narav bioetičkih izazova radikalno izmijenila. Naime, krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina XX. stoljeća u razvijenim i demokratskim društvima započela je javna kampanja protiv vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života, a pod plaštem društvene emancipacije pojedinaca i skupina te sve većeg zahtjeva za prostorom autonomije u ime individualne slobode izbora. Razvijena i demokratska društva su doslovno preko noći postala poprišta sukoba širokih razmjera između prava na izbor u pitanjima seksualnosti, planiranja rađanja, kontracepcije i pobačaja, s jedne strane, i opcije za poštovanje institucije braka, kao temelja za planiranje i podizanje obitelji, za uzdržljivost i čistoću kao odgovor na izazove seksualnih sloboda te za zaštitu ljudskoga života

⁴² Usp. PP, br. 6–42.

⁴³ Usp. GS, br. 32.

⁴⁴ Usp. PP, br. 43–75.

⁴⁵ Usp. EV, br. 6, br. 21, br. 28, br. 50, br. 77–78, br. 82, br. 87, br. 95, br. 97–98, br. 100.

⁴⁶ Usp. EV, br. 6, br. 27, br. 77, br. 100, br. 105.

od časa začeća, a protiv namjernoga pobačaja, s druge strane. Odjednom, gotovo preko noći, nametnuli su se revolucionarni, jer takvi su zapravo bili, zahtjevi za legalizaciju civilne rastave braka, potom zahtjevi za legalizaciju pobačaja, nešto kasnije zahtjevi za legalizaciju izvantjelesne ili umjetne oplodnje, još malo kasnije zahtjevi za legalizaciju istraživanja na ljudskim bićima u embrionalnoj fazi razvoja, nedugo zatim zahtjevi za legalizaciju aktivne eutanazije i liječnički potpomognutog samoubojstva, potom zahtjevi za legalizaciju prostitucije, a recentno zahtjevi za legalno izjednačavanje homoseksualne veze s institucijom heteroseksualnoga braka. Da se razumijemo, navedeni zahtjevi su revolucionarni po karakteru iz perspektive njihova socijalno-etičkog tretmana u okvirima takozvanoga tradicionalnoga društva, tj. društva koje je postojalo do otprilike neposredno nakon Drugoga svjetskog rata, a čiji krajnji horizont vrijednosti i smisla u zapadnjačkom kulturnom kontekstu je uglavnom činilo kršćanstvo. Narav bioetičkih izazova je zbog toga poprimala sasvim nova obilježja. Naime, odsada s prizivom na ljudska prava, konkretno s prizivom na pravo na izbor pojedinca i skupine, suvremeno društvo je podvrgnuto radikalnom – upravo revolucionarnom – procesu dezintegracije svojega uvriježenog i naslijeđenog društvenog etosa, tj. čudoređa kao obuhvatne vrijednosne instancije morala i prava, tj. unutrašnjeg doživljaja vrijednosti i njihove sustavne društvene provedbe i zaštite. S tom se dezintegracijom društva pojavio stari problem u novom ruhu odnosa između morala i prava, točnije između zahtjeva moralnog i građanskog zakona, dakako u smislu zahtjeva istine spram ljudske slobode, o čemu Crkva već više od tri desetljeća upozorava o prvenstvu istine nad slobodom, moralnog zakona nad građanskim zakonom, a sve to u kontekstu svojih doktrinarnih i teološko-moralnih vrednovanja različitih bioetičkih izazova i njihovih vidova.⁴⁷ Naravno, suvremeno je društvo u pitanji-

⁴⁷ 1. Za izazove vezane uz problematiku pobačaja: usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *De abortu procurato – Izjava o namjernom pobačaju* (18. studenoga 1974.), hrv. prijevod u: V. POZAIĆ, *Život prije rođenja: etičko-moralni vidici*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1990., str. 176–192, posebno V. poglavlje o moralnom životu i građanskom zakonu, br. 19–23., (ondje, str. 187–189).

2. Za izazove vezane uz neka pitanja spolne etike: usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Persona humana – Ljudska osoba*. Izjava o nekim pitanjima spolne etike (29. prosinca 1975.), Elle Di Ci * Leumann, Torino, 1988., osobito o zahtjevima naravnog moralnog zakona upisanog u ljudsku narav i o spoznaji božanskoga zakona i naravnoga moralnog zakona kao izvora spoznaje i temelja moralnih norma spolnoga ponašanja, br. 4–5.

3. Za izazove vezane uz problematiku eutanazije i uporabe terapijskih sredstava: usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, Izjava »*Jura et bona*« o eutanaziji (5. svibnja 1980.), hrv. prijevod u: V. POZAIĆ, *Život dostojan života: eutanazija u prosudbi medicinske etike*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1985., str. 99–108, posebno paragraf II. o eutanaziji (ondje, str. 102–103).

4. Za izazove vezane uz socijalno-etičku problematiku braka, obitelji, prenošenja života i odgoja djece u suvremenom društvu: usp. IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio – Obiteljska zajednica*. Apostolska pobudnica o zadaćama kršćanske obitelji u suvremenom svijetu (22. studenoga 1981.), Dokumenti 64, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1981., posebno treći dio o zadaćama kršćanske obitelji, u brojevima: 20, 34, 40 i 45.

ma bioetičkih izazova postalo izrazito senzibilno jer se, na žalost, u njima gotovo bez premca oslikava dijalektička napetost između zahtjeva moralnog zakona za poštovanje ljudskoga dostojanstva i zaštitom ljudskoga života, kao objektivne instancije, i zahtjeva individualne slobode u odlučivanju glede spolnosti, braka, prenošenja života, obitelji, odgoja, pobačaja, eutanazije, izvantjelesne ili umjetne oplodnje, tehničke primjene manipulativnih zahvata u ljudski život i biomedicinskih istraživanja, kao subjektivne instancije. Moglo bi se govoriti o uspostavi svojevrsnog običaja u tranzicijskim društvima da se razina razvijenosti demokratske svijesti i stupanj poštovanja kulture ljudskih prava provjerava i testira baš na polju bioetičkih izazova tako da se u javnom prostoru komuniciranja često uzima zdravo za gotovo, primjerice, opravdanost legalizacije pobačaja s naslova osobne slobode pojedinca, a pod retoričkim plaštem demokratičnosti i poštivanja individualnih prava na društvenom planu. Takvo gledanje na socijalno-etičke vidove bioetičkog izazova pobačaja, ali ne samo njega, svoje podrijetlo vuče iz poimanja slobode kao izolirane i, stoga, falsificirane humane vrijednosti. Naime, sloboda jest određeno dobro. No ona je dobro samo u vezi s drugim dobrima među kojima

5. Za izazove vezane uz kliničku praksu izvantjelesne oplodnje i razne tehničke oblike manipulacije ljudskim životom u njegovim počecima: usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Donum vitae – Dar života*. Naputak o poštovanju ljudskog života u nastanku i dostojanstvu rađanja. Odgovor na neka aktualna pitanja (22. veljače 1987.), Dokumenti 88, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1987., posebno o moralnim vrednotama i obvezama koje građansko zakonodavstvo mora poštovati i odrediti na ovom području u III. poglavlju »moral i građanski zakon«.

6. Za izazove vezane uz fundamentalnu problematiku odnosa slobode i zakona, tj. subjektivne i objektivne instancije u moralnom rasuđivanju u pluralističkom i demokratskom društvenom kontekstu, posebno usp. VS, br. 35–53; usp. EV, br. 18–21, br. 57, br. 72, br. 96, br. 101.

7. Za izazove vezane uz cjelokupnu problematiku poštovanja i zaštite ljudskoga života od časa začeća do prirodne smrti, kao svojevrсна doktrinarna sinteza crkvenoga teološko-moralnog nauka o suvremenim bioetičkim izazovima, s posebnim naglaskom na odnos moralnoga i građanskoga zakona: usp. EV, br. 68–74.

8. Za izazove vezane uz ontoantropološki status ljudskoga embrija: usp. PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITA, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998., posebno iz etičke i juridičke perspektive, str. 237–286.

9. Za izazove vezane uz reproduktivno kloniranje: usp. PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITA, *Reflexions on Cloning*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1997. Također usp. DV, I, br. 6.

10. Za izazove vezane uz biomedicinska istraživanja na ljudskom genomu: usp. PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITA, *Human Genome, Human Person and the Society of the Future* [J. de Dios Vial Correa – E. Sgreccia (ur.)]. Proceedings of the Fourth Assembly of the Pontifical Academy for Life, Vatican City, February 23–25, 1998, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999.

11. Za izazove vezane uz terapijsko kloniranje matičnih embrionalnih stanica: usp. PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITA, *Declaration on the Production and the Scientific and Therapeutic Use of Human Embryonic Stem Cells* (25. kolovoza 2000.), Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2000. Također usp. DV, I, br. 1–6.

12. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Doktrinalna nota o nekim pitanjima vezanima uz sudjelovanje katolika u političkom životu* (24. studenoga 2002.), Udruga obiteljski centar, Zagreb, 2003., dalje u tekstu: DN. O tome također vidjeti: VS i EV.

postoji bitna povezanost. Osim toga, spomenuto poimanje slobode svoje podrijetlo vuče također iz današnjeg svodenja pojma slobode na individualno pravo slobode, točnije na status prava na izbor koje pravo, kad se nameće pukom logikom zahtjeva za zadovoljenjem osobnih želja i prohtjeva bez objektivne prosudbe tih istih želja i prohtjeva u svjetlu ideje dobra, gubi smisao autentično ljudskoga izbora, tj. izbora usklađenog s objektivnim zahtjevima dobra kao nositelja moralne vrijednosti osobe.⁴⁸ Zbog toga problemi i dileme bioetičkih izazova ne pružaju mnogo nade u skoro definiranje njihova statusa konačnoga društvenog rješenja, a razlog tome, dakako, ne leži u nepoznavanju temeljnih zahtjeva moralnog zakona glede poštovanja ljudskog dostojanstva i zaštite ljudskog života, nego iz svjesnog neprihvatanja tih istih zahtjeva, dakako poznatih i jasno definiranih na našim prostorima u crkvenom nauku, od strane svih u ime pluralizma i tolerancije, odnosno u ime zaštite i poštovanja ljudskih prava koja u tom kontekstu, dakako, nisu ni shvaćena ni tumačena zahtjevima metafizičke naravi ljudske osobe,⁴⁹ nego snagom gole empirijske teze o individualnom pravu pojedinca na slobodu izbora.⁵⁰ Zahtjevi individualnih sloboda svedenih na izolirano pravo na izbor u pitanjima bioetičkih izazova rezultiraju doslovno neograničenima glede mogućnosti njihova zadovoljenja. Ipak, priznaju se dva ograničenja koja, međutim, uopće nisu moralnoga, već tehničkoga i proceduralnoga reda. Prvo ograničenje tiče se utvrđene, mada privremene, nesigurnosti pojedinih biotehničkih zahvata, osobito na polju genetičko-inženjerske prakse i kliničke prakse reprodukcijske medicine.⁵¹

⁴⁸ Usp. J. RATZINGER, »Istina – tolerancija – sloboda«, u: *Vjera – istina – tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije* [prev. S. Kušar], Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., str. 189–232, ovdje posebno, str. 220. O tom problemu također opširno vidjeti u: T. MATULIĆ, »Stanje postmoderna moralnog subjekta i pluralističko društvo«, u: *Nova prisutnost. Časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, vol. 2 (jesen – zima 2004.), br. 2, str. 191–215, uključujući specijalnu kritiku takozvanoga prava na homoseksualnu orijentaciju.

⁴⁹ O pojmu i značenju metafizičke naravi ljudske osobe te njezinim socijalno-etičkim implikacijama za rješavanje bioetičkih izazova vidjeti u: K. DEMMER, *Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gespräches*, Studien zur theologischen Ethik, Universitätsverlag – Verlag Herder, Freiburg i./Ue. – Freiburg i./Br., 1987., ovdje posebno, str. 37–53. Opširnije o tumačenju metafizičke naravi ljudske osobe u uvjetima naturalizacije čovjeka također vidjeti u: T. MATULIĆ, »Problem 'normativnosti' u bioetičkom govoru: 'naturalizacija' čovjeka i 'fizikalizacija' metafizičkog govora«, u: *SCOPUS – Časopis Hrvatskih studija za filozofiju*, vol. 5, sv. 1 (2001.), br. 16, str. 21–50.

⁵⁰ O značenju takozvane empirijske teze vidjeti u: A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, ²1985., str. 18, [hrv. prijevod: *Za vrlinom: studija o teoriji morala* [prev. K. Bašić – S. Kikerec], KruZak, Zagreb, 2002., str. 19].

⁵¹ Primjerice, u prilog tome usp. D. SOLTER, »Kloniranje i matične stanice zametka. Novo razdoblje ljudske biologije i medicine«, u: D. POLŠEK – K. PAVELIĆ (ur.), *Društveni značaj genske tehnologije*, Institut društvenih znanosti »Ivo Pilar«, Zagreb, 1999., str. 95–110, ovdje posebno str. 107. Također usp. D. POLŠEK, *Sudbina odabranih. Eugeničko nasljeđe u vrijeme genske tehnologije*, Biblioteka »Putokazi«, knjiga 12., ArTresor, Zagreb, 2004., str. 373–398.

Drugo ograničenje tiče se izbjegavanja sukoba među individualnim slobodama radi društvenoga mira, u smislu čisto mehaničkoga, a ne moralnoga, ograničavanja individualne slobode jednoga na dobrobit individualne slobode drugoga.⁵² Sve ostalo, a to doslovno znači sve, što pružaju bioetički izazovi treba ostati kao mogućnost slobodnog izbora pojedinaca i skupina. Ovakav neoliberalni pristup socijalno-etičkim dimenzijama bioetičkih izazova, zajedno s jednodimenzionalnom idejom planiranja i provođenja društvenoga napretka, osobito u segmentu biomedicinskih i biotehničkih istraživanja, stvorio je pretpostavke za masovno i sustavno kršenje temeljnoga ljudskog prava, prava na život, iza čega se kriju »strukture grijeha« koje osiguravaju i podržavaju društvene uvjete da te pretpostavke opstanu i djeluju.

2. Bioetički izazovi između »strukture grijeha« i »kulture smrti«

Već je 1974. godine papa Pavao VI., zajedno s biskupima okupljenima na Sinodi u Rimu, iznio poruku u kojoj je svratio pozornost na neka prava koja su postala najugroženija. Na prvom mjestu stoji pravo na život za koje se u poruci kaže da je »to temeljno i neotuđivo čovjekovo pravo«. To temeljno čovjekovo pravo danas se ugrožava masovno i institucionalno: »To se pravo danas krši: kontracepcijom, sterilizacijom, pobačajem, eutanazijom, praksom torture, nasiljem nad nevinima, ratovima, genocidom (tj. istrebljivanjem čitavih naroda), masovnim kampanjama protiv prava na život. Utrka u naoružavanju je skupa ludost. Ta utrka stvara oružje, koje može uništiti život na zemlji«⁵³. Evidentno je da lista napada na ljudski život, protiv temeljnog i neotuđivog prava na život svakog nevinog i nezaštićenog ljudskog bića, nije bitno izmijenjena od liste Drugoga vatikanskog koncila, o kojoj je bilo ranije spomena. Štoviše, socijalno-etičko stanje svijeta i društva u međuvremenu se još više pogoršalo jer su se pojavile mnoge zapreke koje su stajale i stoje na putu istinskom moralnom ozračju društvenoga napretka. Naravno, nije riječ samo o ekonomskim zaprekama, tj. o neuravnoteženom ekonomskom razvoju Sjevera i Juga, o nekontroliranom bogaćenju bogatih na štetu siromašnih, o čemu je iscrpno pisao papa Pavao VI. u enciklici *Populorum progressio*, nego je riječ također o političkim zaprekama, tj. o različitim čimbenicima političke naravi koji su većinom motivirani materijalnom koristoljubivošću i neokolonijalnim mentalitetom. No ni strogo ekonomske ni strogo političke zapreke ne razotkrivaju prave uzroke socijalno-etičkog stanja suvremenoga svijeta i društva. Prave uzroke

⁵² Primjerice, u prilog tome usp. E. BACCARINI, *Bioetica. Analisi filosofiche liberali*, Trauben Edizioni, Torino, 2002., ovdje posebno, str. 87–132. Također usp. D. POLŠEK, *Sudbina odabranih ...*, str. 279–328.

⁵³ PAVAO VI. i SINODA BISKUPA, »Poruka: prava čovjeka i pomirenje«, (23. listopada 1974.), u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, str. 409.

takvoga, zapravo lošega, stanja skrivaju čimbenici moralnoga reda, tj. čimbenici koji djeluju na razini osobnoga ponašanja ljudi.⁵⁴ Stoga, »ako današnju situaciju treba pripisati teškoćama različite naravi, nije neumjesno govoriti o 'strukturama grijeha' koje – (...) – imaju svoj korijen u osobnom grijehu pa su stoga uvijek vezane uz *konkretne čine* osoba, koje takve strukture stvaraju, učvršćuju i otežavaju da se one uklone.«⁵⁵ Riječ je o društvenim dimenzijama osobnoga grijeha, tj. osobnoga zloga čina, koje postoje radi zbiljske solidarnosti ljudskoga roda kao jedne obitelji. To je ujedno druga, loša, strana medalje one iste solidarnosti koja se iz kršćanske perspektive očituje u otajstvu općinstva svetih.⁵⁶ Među takozvane društvene grijeha svakako treba ubrojiti one zle čine koji su upereni »protiv ljudske osobe, počevši od prava na život, ne isključujući ni pravo još nerođenoga, ili protiv tjelesne nepovredivosti pojedinca ...«.⁵⁷ Na temeljima zadanoga teološkog značenja društvenoga grijeha, čije dimenzije su determinirane upravo generičkom solidarnošću koja povezuje sve ljude u jednu ljudsku obitelj, stvara se takozvana struktura grijeha, tj. društvena struktura koja stvara, učvršćuje, otežava i osnažuje proizvodnju konkretnih zlih osobnih čina koji postaju izvorom drugih zala te tako pridonose moralnom propadanju određene strukture i negativnom utjecaju na ponašanje ljudi u društvu.⁵⁸ Ta se spirala zla, a bolje bi pristajao »domino efekt«, već desetljećima stvara i širi u društvu tako da stvari nisu krenule nabolje, naprotiv, »ova uznemirujuća panorama [zločina protiv ljudskog života, nap. T. M.] daleko od toga da se sužava, sve se više širi: s novim perspektivama otvorenim znanstvenim i tehnološkim napretkom rađaju se novi oblici napada na dostojanstvo ljudskog bića, dok se ocrtava i učvršćuje nova kulturna situacija, koja daje zločinima protiv života jedan nepoznat i – ako je doista moguće – još više zao izgled, izazivajući dodatne teške brige; široki slojevi javnoga mnijenja opravdavaju neke zločine protiv života u ime prava pojedinačne slobode i, na toj pretpostavci, zahtijevaju ne samo nekažnjenost nego čak i odobrenje od strane države, sa svrhom da ih se prakticira u apsolutnoj slobodi i, štoviše, s besplatnom intervencijom zdravstvenih struktura.«⁵⁹ Osobna se savjest u takvim društvenim okolnostima socijalno-etičkih dimenzija bioetičkih izazova doslovno muči oko uočavanja i shvaćanja razlike između dobra i zla, osobito u shvaćanju vrijednosti ljudskoga života i temeljnog prava svakog ljudskog bića na život. Današnje društvo podržava svojevrstu »zavjeru protiv života« koja se provodi i propagira na znanstven i sustavan

⁵⁴ Usp. SRS, br. 35 (ondje, str. 603).

⁵⁵ SRS, br. 36 (ondje, str. 603–604), (emfaza je u tekstu).

⁵⁶ Usp. RP, br. 16.

⁵⁷ RP, br. 16.

⁵⁸ Usp. SRS, br. 36 (ondje, str. 604).

⁵⁹ EV, br. 4.

način, pomoću lažnih proroka i učitelja koji propovijedaju slobodu bez odgovornosti, međunarodnih organizacija koje stipendiraju lokalne pojedince i skupine za borbu protiv rađanja i sredstava za društvena priopćavanja koja šire kulturu konzumiranja i slobodarski mentalitet kao znakove napretka i slobode, a sve što je povezano s bezuvjetnim vrijednosnim stajalištem za život proglašavaju nazadnim i konzervativnim.⁶⁰ Paradoksalna proturječnost u koju je upalo suvremeno društvo, pozivajući se na ljudska prava, s jedne strane, a kršeći ih i gazeći masovno, s druge strane, proizlazi iz već ranije objašnjenog poimanja slobode koju se uzdiže na pijedestal apsolutne veličine nasuprot očitim zahtjevima solidarnosti za spremno i odgovorno pomaganje drugima, svojima bližnjima, osobito najslabijima i najugroženijima.⁶¹ Socijalno-etičko stanje bioetičkih izazova otkriva se, stoga, danas »kao jedna istinska i vlastita *struktura grijeha*, označena nametanjem jedne protu-solidarne kulture, koja se oblikuje u mnogim slučajevima kao istinska 'kultura smrti'«. ⁶² U takvim društvenim uvjetima i okolnostima društveni život postaje izopačen jer se uvlači veliko nepovjerenje među ljudima, a na neistomišljenike se gleda kao na neprijatelje, dok istodobno demokratsko društveno uređenje klizi u totalitarizam jačih nad slabijima, a država se prešutno pretvara u tiraniju koja sebi prisvaja pravo raspolaganja životima nevinih ljudi.⁶³ Očita borba između »kulture života« i »kulture smrti« u suvremenom društvu, koja se otkriva u obličju mnogih paradoksalnih proturječja, ipak, ne čini krajnju instanciju objašnjenja postojećega socijalno-etičkoga stanja bioetičkih izazova. Krajnja instancija koja je jedina kadra objasniti postojeće stanje jest spoznaja o »pomračenju smisla Boga i čovjeka, tipičnom za društveni i kulturni kontekst u kojem prevladava sekularizam«. ⁶⁴ To nas opet vraća na početak ovih promišljanja, naime na one polazne premise koje smo u uvodu pokušali argumentirati i dokumentirati, a koje pogađaju u uzroke socijalno-etičkoga stanja bioetičkih izazova u suvremenom društvu, koji su doveli do masovne kulturne, sociološke i duhovne pojave ateizma i sekularizma, s jedne strane, te do masovnih i sofisticiranih napada na ljudski život, s druge strane.⁶⁵ Među tim dvjema društvenim pojavama na praktičnom planu, valja primijetiti, vlada načelo obrnute proporcionalnosti, u smislu koliko su rasprostranjeni nevjera i indiferentizam toliko

⁶⁰ Usp. EV, br. 17. Također usp. EV, br. 12.

⁶¹ Usp. EV, br. 19.

⁶² EV, br. 12 (emfaza je u tekstu).

⁶³ Usp. EV, br. 20.

⁶⁴ EV, br. 21. Također usp. EV, br. 22.

⁶⁵ Sekularizam je gore spomenut u sljedećem smislu i značenju: »'Sekularizam' koji je u sebi i po svojoj definiciji pokret ideja i navika što nameću humanizam koji posve isključuje Boga i usredotočuje se jedino na kult akcije i proizvodnje, ponesen opojnošću potrošnje i užitka a da pritom ne brine za opasnosti da čovjek 'izgubi svoju dušu', naprosto podriva osjećaj grijeha«, RP, br. 18.

su analogno zastupljeni »napadi na ljudski život«⁶⁶, »zločini protiv života«⁶⁷, »teško moralno propadanje«⁶⁸, »strukture grijeha«⁶⁹ i »kultura smrti«⁷⁰.

3. Narav bioetičkih izazova i nova svijest

S prethodnim se logičkim objašnjenjem mnogi naši suvremenici ne bi složili, a glavni razlog neslaganja ne proizlazi uvijek i neposredno iz svijesti o ispravnosti svakoga pojedinačnog čina i postupaka koji se zajedno slijevaju u društvenu »zavjeru protiv ljudskoga života«, nego često proizlazi iz ljubomornog i nepopustljivog čuvanja osvojenoga prostora autonomije i slobode vis-à-vis tradicionalnoga utjecaja institucijâ kao čuvarica i promicateljica objektivnoga i uniformiranoga društvenog etosa. Osim toga, postoje također i među samim vjernicima stajališta koja su rezervirana prema jednom tako pesimističnom gledanju na današnje stanje, posebno glede socijalno-etičkih i pravnih dimenzija bioetičkih izazova. Naime, »(...) u *Evandjelju života*⁷¹ se u polazištu susreće s jednim generičkim i snažnim pesimizmom spram sadašnje epohe. Iznad svega spram tematike ljudskoga života ne može ne ostaviti zbunjenim bilo kojeg čitatelja koji posjeduje minimum povijesne informacije«.⁷² Taj minimum povijesne informacije objašnjava se u nastavku ovim riječima: »U prošlom [danas već pretprošlom, nap. T. M.] stoljeću rat je bio smatran – s malobrojnim izuzecima – jednom veoma uzvišenom i herojskom stvari. Smrtna kazna je bila predviđena u zakonodavstvu gotovo svih zemalja, uključujući crkvenu [papinsku, nap. T. M.] državu. Pobačaj se naširoko prakticirao, mada u skrovitosti i u zastrašujućim uvjetima, dodajući zlu odstranjivanja jednoga života ono ponižavanja te moralnog i fizičkog srozavanja drugoga života s dodatnom otežavajućom okolnošću društvene hipokrizije. Mnogi neželjeni pobačaji bili su namjerno prouzročeni nehumanim uvjetima rada na kojega su bile prisiljavane mnoge siromašne žene. Mnoga djeca su umirala u ranom djetinjstvu, ali ne zbog nekoga bolnog događaja, nego zbog dobro znanoga stanja za kojega je bilo odgovorno čitavo društvo. Mnogi stari su jednostavno prepuštani umiranju u siromaštvu, napuštenosti i bijedi. Naravno, tu nije bila riječ o eutanaziji, nego, naime, o autentičnoj distanzaciji.«⁷³

⁶⁶ EV, br. 3.

⁶⁷ EV, br. 4. Također usp. EV, br. 11, br. 17–18, br. 101.

⁶⁸ EV, br. 4.

⁶⁹ EV, br. 12, br. 24, br. 59.

⁷⁰ EV, br. 12, br. 19, br. 21, br. 24, br. 26, br. 28, br. 50, br. 64, br. 87, br. 95, br. 100.

⁷¹ Misli se, dakako, na već više puta citiranu encikliku *Evangelium vitae* pape Ivana Pavla II.

⁷² L. SEBASTIANI, »Sull'Evangelium vitae«, u: RAZNI AUTORI, *Commento all'Evangelium vitae. Confronto a più voci*, Edizioni Paoline, Milano, 1995., str. 99–111, ovdje, str. 106 (emfaza je u tekstu).

⁷³ L. SEBASTIANI, »Sull'Evangelium vitae«, u: *nav. dj.*, str. 107–108.

Iznesene povijesne informacije uvelike odgovaraju istini te, stoga, protiv njih nema argumenata. One, međutim, nemaju za svrhu ni umanjivanje ni uljepšavanje situacije današnje epohe, osobito glede odnosa prema vrijednosti ljudskoga života, a o čemu je već bilo ranije spomena. One su tu samo zato da bi se upozorilo na dva važna problema koja mogu stajati ili stoje na putu socijalno-etičkog i pravnog rješavanja bioetičkih izazova u svakom, pa i hrvatskom društvu iz perspektive solidarne racionalnosti. Prvo, zlo nije privilegij samo današnje epohe, ga je bilo, ima ga i zasigurno će ga biti sve do konačne pobjede Dobra. Drugo, prije samog ulaska u javnu arenu nameće se moralni zahtjev za ispunjenjem triju uvjeta koji konstituiraju samu bit duhovne solidarnosti: traženje oprostjenja, praštanje i pomirenje.⁷⁴ Ta su tri uvjeta nužne pretpostavke za vedro, pravedno i razborito ostvarivanje, osobito od strane kršćana, moralnih zahtjeva solidarne racionalnosti na polju socijalno-etičkog i pravnog rješavanja nagomilanih bioetičkih izazova u društvu u svjetlu autentičnoga ljudskog dostojanstva. Može se reći da je Crkva, dakako s blagopokojnim Ivanom Pavlom II. na čelu, učinila na tom planu epohalni iskorak,⁷⁵ podsjetivši ponovno vjernike, sve ljude dobre volje i čitav svijet na važnost poniznog ispita savjesti i »čišćenja spomena«, jer jedino to može osnažiti »naše korake na putu prema budućnosti čineći nas poniznijima i budnijima u našem pri-anjanju uz Evanđelje«. ⁷⁶ U tom je smislu važno da osobu, a u prvom redu imamo na umu kršćanina, koja ulazi u javnu arenu i koja se aktivno zauzima za socijalno-etičko i pravno rješavanje bioetičkih izazova, rese određene vrline. U ovom je kontekstu poželjno da na prvom mjestu to budu vrline socijalnoga karaktera, kao što su istinoljubivost, pravednost, dijaloška otvorenost, transparentnost, marljivost, zauzetost za opće dobro, solidarnost i tolerancija. Iznad svega se traži da osoba posjeduje razvijenu svijest o bratstvu i uzajamnosti među svim ljudima, tj. da posjeduje vrlinu solidarnosti. Takva osoba će moći ponuditi daleko više od suhoparnih i običnim ljudima teško shvatljivih deklarativnih izjava. Takva osoba će položiti kao dokaz svjedočanstvo vlastitoga života. Dakako, za kršćanina na planu

⁷⁴ Usp. Š. MARASOVIĆ, *Demos ante portas ...*, str. 116–121. Također usp. Š. MARASOVIĆ, »Pamćenje u socijalnim dokumentima Ivana Pavla II.«, u: B. VULETA – R. ANIĆ – I. MILANOVIĆ Litre (ur.), *Kršćanstvo i pamćenje. Kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja*. Zbornik radova s međunarodnog simpozija održanog u Trogiru, 15.–17. svibnja 2003., Franjevački institut za kulturu mira – Hrvatski Caritas, Split – Zagreb, 2004., str. 99–121.

⁷⁵ Sintetički prikaz s kratkim povijesno-teološkim komentarima svih traženja oprosta pape Ivana Pavla II. vidjeti u: L. ACCATTOLI, *Kad Papa traži oprostjenje. Svi mea culpa Ivana Pavla II.*, Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2000.

⁷⁶ IVAN PAVAO II., *Novo millennio ineunte – Ulaskom u novo tisućljeće*. Apostolsko pismo na završetku Velikog jubileja godine 2000. (6. siječnja 2001.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., br. 6.

svekolikoga privatnog i javnog zauzimanja kraljica svih vrлина ostaje kršćanska ljubav (*agape*) kojoj je upravo solidarnost privilegirano mjesto ostvarivanja.⁷⁷

Nadalje, za mnoge naše suvremenike ranije spomenute liste bioetičkih izazova, koji *nota bene* sadržavaju samo generički opis dugačkog niza pojedinačnih bioetičkih izazova, uopće ne predstavljaju teške i zahtjevne metafizičke, antropološke, socijalno-etičke i pravne probleme i dileme, kao što je to, primjerice, slučaj s kršćanskim pristupom tim izazovima. Nasuprot tome, mnogima bioetički izazovi predstavljaju dokaz i konkretne poluge za praktičnu realizaciju individualnih prava i sloboda u raznim sferama života.⁷⁸ Ta spoznaja govori puno već sama za sebe. Stoga, ulaskom u javnu arenu s nakanom utjecanja na pravedno i pošteno rješavanje socijalno-etičkih i pravnih vidova bioetičkih izazova treba voditi računa o stupnju dosegnute svijesti građana o ljudskim pravima i slobodama. To je, uostalom, jedan od zahtjeva solidarne racionalnosti koja cilja na povezivanje, a ne razdvajanje ljudi u društvu, a u svrhu zajedničkoga odgovornog traženja rješenja. Točno je da pluralističko određenje demokratskoga društva unaprijed obavještava sudionike javnih aktivnosti i rasprava da ulaskom u javnu arenu računaju sa drukčijim, ponekad čak žestoko suprotstavljenim, vrijednosnim stajalištima o jednom te istom bioetičkom izazovu. No ta činjenica nikome ne daje za pravo da onoga drugoga isključuje, podcjenjuje, omalovažava, etiketira ili vrijeđa, jer su svi ljudi snagom solidarne racionalnosti dužni priznati i djelovati od samoga početka u skladu s istinom o bratstvu i uzajamnosti među svim ljudima. Prema tome, moralni zahtjev za poštovanjem i uvažavanjem drugoga kao brata i bližnjega prethodi svakom teorijskom i praktičnom uvjerenju. Pritom je također važno voditi računa o načelu koje potvrđuje »da se istina ne nameće drukčije nego snagom same istine koja u isti čas i blago i snažno ulazi u dušu.«⁷⁹ To načelo ima dvostruke praktične učinke. Prvo, istinu treba obrazložiti, a ne samo deklarativno iznijeti. Drugo, istina se niti iznosi niti nameće nasilno i agresivno. Potonje osobito vrijedi za one pojedince i skupine u društvu koji prema statistički poznatoj vrsti deklarativne većine nastupaju agresivno i netolerantno, namećući svima svoja uvjerenja i stajališta nasilno i agresivno. I tu je važno skrenuti pozornost na prethodno načelo glede prenošenja istine. Nasilnost i agresivnost u javnom iznošenju uvjerenja

⁷⁷ Usp. S. BALOBAN, »Solidarnost u svjetlu socijalnog nauka Crkve«, u: S. BALOBAN – G. ČRPIĆ (ur.), *O solidarnosti i supsidijarnosti u Hrvatskoj*, str. 57. Isto također vidjeti u: S. BALOBAN, *Socijalni govor Crkve u Hrvatskoj*, str. 79.

⁷⁸ Skrećemo pozornost na logičku strukturu takvoga gledanja na stvari u postmodernom društvu u kojem se pojavljuje jedan poseban tip moralnoga subjekta koji u ranijim povijesnim epohama nije postojao. Kritičku analizu toga vidjeti u: T. MATULIĆ, »Stanje postmodernoga moralnoga subjekta i pluralističko društvo«, str. 191–215.

⁷⁹ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Deklaracija »Dignitatis humanae« o vjerskoj slobodi* (7. prosinca 1965.), Dokumenti Drugoga vatikanskog koncila, br. 1 [dalje u tekstu: DH].

i stajališta, a što se ponajprije očituje u neprimjerenim retoričkim, semantičkim, simboličkim i gestikulacijskim manirama, ne otkrivaju istinu koja bi bila obvezujuća za sve, nego otkrivaju opsjednutost partikularnim interesima pojedinaca i skupina, koji u stvarnosti više štete nego koriste općem dobru društva. No na izneseni prigovor mnogi će se rado pozvati na institut ljudskih prava, kao da ljudska prava nisu upravo zbog toga i ljudska i prava što počivaju na univerzalnim idejama bratstva i uzajamnosti među svim ljudima koje imaju temelj u ljudskoj naravi kao normativnoj veličini. Stoga, moralni zahtjev za poštovanjem drugih i drukčijih u kontekstu legitimne društvene pluralnosti mišljenja i metoda u pristupu jednom te istom bioetičkom izazovu isključuje zastupanje i zagovaranje etičkoga relativizma, tj. stajališta koje niječe teorijsku spoznatljivost i praktičnu relevantnost objektivnih moralnih normâ ponašanja i djelovanja, koje obvezuju sva ljudska bića ako su razumska i slobodna.⁸⁰ Ta se tvrdnja u suvremenom društvenom kontekstu otkriva sa svom aktualnošću, ali i dramatičnošću, upravo u pitanjima vezanima za poštovanje i zaštitu vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života ili, skraćeno, za bioetičke izazove. O tome je već ranije bilo spomena.

4. Etičko tematiziranje bioetičkih izazova u svjetlu solidarnosti – izazov za hrvatsko društvo

Među takozvanim liberterskim pogledima na bioetičke izazove, posebno na izazove humane reproduktivne medicine, kao i na njihovo socijalno-etičko uređenje pomoću specijalnoga pravnog propisa, vlada čvrsto uvjerenje da postoje takozvana reproduktivna ljudska prava bazirana na prokreacijskoj autonomiji pojedinca.⁸¹ Boljim kritičkim uvidom u smisao i značenje takozvanih reproduktivnih prava dolazi se, međutim, do zaključka o postojanju disparatnih te, stoga, jedan na drugoga nesvodljivih elemenata. Naime, s jedne strane, postoje raznovrsne biotehničke metode koje se relativno učinkovito primjenjuju, primjerice, na polju kliničke prakse medicinski potpomognute, izvantjelesne, umjetne ili tehničke oplodnje, a s druge strane, postoje pojedinci koji snagom takozvane prokreacijske autonomije takve metode koriste. Odatle je očito da prostor takozvane prokreacijske autonomije nije utvrđen i definiran racionalno u skladu sa zahtjevima metafizičke naravi ljudske osobe, tj. u skladu s realno mogućom i moralno opravdanom

⁸⁰ Usp. DN, br. 2–3. Opširnije o teorijskim postavkama i zahtjevima te praktičkim reperkusijama etičkoga relativizma vidjeti u: T. MATULIĆ, *Bioetika*, str. 69–72 i str. 153–156.

⁸¹ Primjerice, usp. J. HARRIS, »Liberation in Reproduction«, u: E. LEE – V. ENGLISH I SUR. (ur.), *Designer Babies: Where Should We Draw the Line?*, Hodder & Stoughton, Oxon, 2002.; usp. R. DWARKIN, *Life's Dominion*, Harper & Collins, London, 1993.; usp. M. MORI, *La fecondazione artificiale. Una nuova forma di riproduzione umana*, Editori Laterza & Figli, Rim – Bari, 1995. O liberterskim stajalištima iznošenima u hrvatskom društvu vidjeti u: D. POLŠEK, *Sudbina odabranih ...*, str. 279–328.

idejom autonomije čovjeka⁸², nego je taj prostor uvjetovan razvojem i primjenom tehničkih i biotehničkih zahvata u ljudsko tijelo, činjenica koja konkretno dokazuje tragično ukidanje etičke istine na mjestima gdje se pojavljuje tehnička istina.⁸³ To je primjer paradoksalnog proturječja suvremene znanstveno-tehničke civilizacije koja, s jedne strane, proizvodi nikad prije u povijesti videne uvjete kvalitete života, brige za čovjeka i skrbi oko pojedinih ugroženih skupina ljudi, a s druge strane, stvara praktične uvjete i pretpostavke koji doslovno demoliraju dojučerašnje poimanje specifično ljudskoga u čovjeku, među ostalim, metafizičko polazište za tumačenje i razumijevanje ljudske naravi kao normativne veličine. Paradoksalno proturječje suvremene znanstveno-tehničke civilizacije, snažno podupirane logikom ekonomskoga pragmatizma i utilitarizma, očituje se također u jednostranom promoviranju instrumentalno-analiitičke racionalnosti, a na štetu svih drugih oblika racionalnosti, posebno vrijednosno-solidarne racionalnosti koja je u stanju odgovoriti na bioetičke izazove iz perspektive temeljnih zahtjeva ljudskoga dostojanstva te vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života.

Važno je također istaknuti da nije toliko bitno jesu li svi pojedinci u društvu svjesni logičkih i realnih dometa takozvane prokreacijske autonomije, u smislu je li ju uopće moguće racionalno utemeljiti, koliko je bitno uočiti da svi pojedinci, bez obzira na njihovo ideološko, vjersko ili svjetonazorsko uvjerenje, koji se koriste uslugama, primjerice, kliničke prakse medicinski potpomognute oplodnje empirijski djeluju kao da takozvana prokreacijska autonomija realno postoji. Dakako, u situacijama u kojima takva autonomija nije vrijednosno regulirana konkretnim pravnim propisom, a što je upravo slučaj u hrvatskom društvu u kojem se već više od dva desetljeća takva praksa obavlja, ali bez socijalno-etičkog uređenja pomoću pravnoga propisa. Pravna regulacija, u smislu nužne i prijeko potrebne društvene kontrole bilo kojega bioetičkog izazova, a posebno onih izazova koji se tiču ljudskoga života te koji izravno i egzistencijalno pogađaju odrasle pojedince, kao što je primjerice slučaj s liječenjem neplodnosti pomoću metoda i tehnika medicinski

⁸² O uvjetima i mogućnostima autonomije čovjeka iz teološke perspektive vidjeti u: F. BÖCKLE, »Theonome Autonomie. Zur Aufgabestellung einer fundamentalen Moralthologie«, u: J. GRÜNDEL – V. EID (ur.), *Humanum*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1972., str. 14–46; usp. W. KASPER, »Autonomia e Teonomia«, u: *Teologia e Chiesa*, Editrice Queriniana, Brescia, 1989., str. 161–170. Na osnovama tih teoloških uvida izvedenu interpretaciju u kontekstu bioetičkih izazova vidjeti u: T. MATULIĆ, »Kršćanska i univerzalna etika u bioetičkoj problematici«, u: J. Grbac (prir.), *Kršćanska i/ili univerzalna etika*. Zbornik radova znanstvenog simpozija održanog u Rijeci, 6.–7. prosinca 2002., »Josip Turčinović« d.o.o. – Teologija u Rijeci, Pazin – Rijeka, 2003., str. 89–130, ondje posebno, str. 103–110.

⁸³ Na problem doslovnog poništavanja etičke racionalnosti snagom tehničke racionalnosti, a u kontekstu pojedinih bioetičkih izazova, skrenuta je pozornost u: T. MATULIĆ, »Bioetičko tematiziranje ljudskog umiranja: umiranje u procjepu medicinskog tehnicizma i ontoantropološkog 'personizma'«, gore nav. zbornik, str. 39–48.

potpomognute oplodnje, svojevrsni je socijalno-etički i pravni izazov bez preasedana, jer u pluralističkom društvu nerijetko postoje dijametralno suprotna vrijednosna stajališta o tim bioetičkim izazovima. No, bez obzira na to, konačno oblikovanje pravnoga propisa trebalo bi u ime solidarne racionalnosti koja promiče opće dobro krenuti od nekih jasno i nedvosmisleno definiranih vrijednosnih načela. Primjerice, pravni propis bi se trebao već u praeambuli preciznije odrediti prema statusu ljudskoga bića u njegovu nastanku i prema njegovoj socijalno-etičkoj i pravnoj zaštiti, zatim prema uvjetima i kriterijima pristupa, potom prema instituciji braka i biološkom podrijetlu potomstva te, konačno, prema slobodi biomedicinskih istraživanja. Sve to neminovno mora ograničavajuće utjecati na dosadašnju svijest zainteresiranih pojedinaca i skupina koji su, zbog nedostatka pravnoga propisa, živjeli u uvjerenju kao da postoji neograničena prokreacijska autonomija. Iz toga slijedi da se društveno potvrđivanje takozvane prokreacijske autonomije može odvijati na dva glavna načina. Prvi način je uvjetovan postojanjem važećega pravnog propisa koji po svojem načelnom vrijednosnom, tj. socijalno-etičkom karakteru može biti restriktivan, liberalan ili totalno permisivan.⁸⁴ Taj se podatak dobiva iz vrijednosne analize pojedinih nacionalnih pravnih propisa koji, primjerice, reguliraju namjerno prekidanje trudnoće (pobačaj) i, drugo, uvjete i kriterije pristupa kliničkoj praksi medicinski potpomognute oplodnje. Analize postojećih pravnih propisa europskih zemalja podastiru podatak o različitim socijalno-etičkim i pravnim rješenjima spomenutih bioetičkih izazova, činjenica koja upućuje na zaključak da, primjerice, Europska unija uopće nema jedno jedinstveno socijalno-etičko i pravno polazište za praktično oblikovanje nacionalnih pravnih propisa o spomenutim bioetičkim izazovima na čitavome teritoriju.⁸⁵ Istina, sasvim je na mjestu spoznaja da je jedino načelo koje ondje postoji dano u središnjem inzistiranju na legalizaciji namjernog prekidanja trudnoće i na legalizaciji pristupa medicinski potpomognutoj oplodnji, no pod kojim će se uvjetima, kriterijima i načelima to praktično ostvarivati na razini pojedine zemlje prepušteno je njihovim odlukama, tj. odlukama njihovih zakonodavstava, nacionalnim socijalno-etičkim prioritetima i kulturološkim posebnostima. Hrvatska u tom pogledu nije nikakav izuzetak, iako dosadašnje iskustvo vezano uz donošenje nacrta prijedloga zakona, primjerice, o medicinski potpomognutoj oplodnji, upućuje na činjenicu da je uglavnom premalo pozornosti posvećeno socijalno-etičkim prioritetima zemlje i

⁸⁴ Usp. M. VIDAL, »2. Etica fondamentale della vita umana«, u: *Manuale di etica teologica. Volume 2, parte prima: Morale della persona e bioetica teologica*, Cittadella Editrice, Assisi, 1995., str. 438–444.

⁸⁵ Opširnije o tome vidjeti u: M. L. DI PIETRO, »Analisi comparata delle leggi e degli orientamenti normativi in materia di fecondazione artificiale«, u: *Medicina e Morale*, vol. 43 (1993.), br. 1, str. 231–282; usp. M. L. DI PIETRO – S. FORNAROLI, »Lo statuto dell'embrione umano: i risultati di una indagine conoscitiva«, u: *Medicina e Morale*, vol. 40 (1991.), br. 6, str. 1007–1044.

kulturološkim posebnostima hrvatskog društva, a to je onda imalo za posljedicu lošu pravnu zaštitu ljudskoga života od časa začeća.

Korisno je uputiti na primjere društveno etablirane solidarne racionalnosti koji mogu poslužiti kao model za socijalno-etičko i pravno reguliranje bioetičkih izazova u hrvatskom društvu. Riječ je o restriktivnim pravnim propisima koji, primjerice, reguliraju kliničku praksu medicinski potpomognute oplodnje u skladu s ranije navedenim načelima. Ta su načela iznjedrila jasno određenje socijalno-etičkih i pravnih kriterija koji štite ljudski život od časa začeća, štite bračno podrijetlo potomstva, zabranjuju stvaranje viškova embrija i biomedicinska istraživanja na ljudskim embrijima. Takav primjer pružaju njemački »Zakon o zaštiti embrija«⁸⁶ i talijanski »Zakon o asistiranju prokreaciji«⁸⁷. No i tu postoji problem. Naime, istodobno u obje države postoji svojevrsni socijalno-etički ili, točnije, vrijednosni sukob⁸⁸ između, s jedne strane, spomenutih zakona i, s druge strane, zakona koji reguliraju namjerno prekidanje trudnoće u tim zemljama.⁸⁹ Ta spoznaja potvrđuje dvije empirijske teze s obzirom na prije spomenutu takozvanu prokreacijsku autonomiju koja se na praktičnoj razini formulira pojmom takozvanih reproduktivnih prava. Prvo, takozvana prokreacijska autonomija nema svoje jedinstveno racionalno uporište, jer kad bi ga doista imala, onda već sada postojeći pravni propisi koji reguliraju socijalno-etičke vidove spomenutih bioetičkih izazova ne bi istodobno bili ni toliko raznovrsni ni praktično međusobno vrijednosno kontradiktorni. Ta empirijska teza pokazuje da su u javnim raspravama zahtjevi pojedinaca i skupina s jednostranim pozivanjem na prokreacijsku autonomiju često puta »šuplje fraze« ili traženje maksimuma za osiguranje minimuma koje nema racionalno i, posljedično, humano uporište. Posrijedi je najčešće logika »borbe do smrti« u svrhu osvajanja što je moguće većeg prostora individualne slobode na ra-

⁸⁶ Usp. BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, »Gesetz zum Schutz von Embryonen [Embryonenschutzgesetz – ESchG], vom 13. Dezember 1990 (BGBl. I S. 2746)«, u: *Gesundheitsrecht*, Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichnis und einer Einführung, 3., neubearbeitete Auflage, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1996., str. 238–241.

⁸⁷ Usp. LA REPUBBLICA D'ITALIA, »La legge sulla procreazione assistita (n. 40, il 10 febbraio 2004)«, u: http://www.governo.it/GovernoInforma/Dossier/procreazione_assistita/testo_legge.html (provjereno 6. srpnja 2005.).

⁸⁸ Opširnije o tome vidjeti u: M. L. DI PIETRO, »La tutela dell'embrione umano in Germania. Dalla legge del 1990 alla sentenza della Corte Costituzionale del 28 maggio 1993«, u: *Vita e Pensiero*, vol. 77 (1994.), br. 4, str. 269–283.

⁸⁹ Usp. BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, »Gesetz zur Vermeidung und Bewältigung von Schwangerschaftskonflikten [Schwangerschaftskonfliktgesetz – SchKG], vom 27. Juli 1992 (BGBl. I S. 1398), u: *Gesundheitsrecht*, str. 242–247; usp. LA REPUBBLICA D'ITALIA, »La legge sull'interruzione della gravidanza (n. 194, il 22 maggio 1978)«, u: M. ZANICHETTI, *La legge sull'interruzione della gravidanza. Commentario sistematico alla legge 22 maggio 1978 n. 194*, CEDAM, Padova, 1992.

zini socijalno-etičkog i pravnog reguliranja pojedinog bioetičkog izazova. Drugo, socijalno-etička i pravna regulacija pojedinih bioetičkih izazova, posebno onih o kojima je već bilo spomena, ne može, uz najbolju volju, izbjeći sukob dužnosti ili vrijednosnu kontradikciju s ostalim relevantnim pravnim propisima, a nikako ih ne može izbjeći iz perspektive zaštite i promicanja općega dobra društva, činjenica na koju je već upozoreno ranije. Stoga je važno, među ostalim, u procesu reguliranja na praktičnoj razini voditi računa o dvama moralnim načelima: načelu veće sigurnosti i načelu manjega zla. Dakako, ako su već u polazištu priznata načela apsolutne zaštite nevinoga ljudskog života i primata osobe pred stvarima.

Solidarna racionalnost, nasuprot dominantnoj instrumentalnoj i analitičkoj racionalnosti, hrani se sviješću o uzajamnosti i međuovisnosti svih ljudi te o privilegiranom zauzimanju za slabe, ugrožene, marginalizirane i obespravljene pojedince i skupine,⁹⁰ a u kontekstu socijalno-etičkih i pravnih rješavanja bioetičkih izazova izgrađuje »bioetiku na strani slabih«⁹¹. U tom smislu načelo veće sigurnosti ima značajne socijalno-etičke implikacije za bioetičke izazove.⁹² Naime, postupanje u skladu s tim načelom ne dopušta da se s određenim skupinama ljudskih bića raspolaže kao da nisu prava ljudska bića s naslova tek jedne prividne sigurnosti glede poštovanja drugih, pogotovo nižih, vrijednosti. Ljudski život i individualna sloboda nisu su-mjerljive vrijednosti. Svako instrumentalno postupanje s temeljnom vrijednošću ljudskoga života izlaže se opasnosti nemoralne i nehumane eliminacije i marginalizacije određenih ljudskih bića. Nasuprot tome, solidarna racionalnost poučava da su konfliktne situacije realno moguće, ali da je u njihovom rješavanju najbolja opcija postupanje u skladu s načelom veće sigurnosti, jer ono osigurava dosljedno poštovanje temeljne vrijednosti ljudskoga života, kako u različitim stadijima razvoja i socijalnim stanjima tako i u sukobima sa zahtjevima individualnih sloboda. Time su osigurane pretpostavke za društvenu pravednost.

⁹⁰ Usp. L. MELINA, »La questione bioetica nell'orizzonte della dottrina sociale della Chiesa«, u: M. TOSO (ur.), *Educare alla vita. Studi sull' 'Evangelium vitae' di Giovanni Paolo II*, Libreria Ateneo Salesiano, Rim, 1996., str. 165–184, ovdje posebno, str. 180–182. Isto također vidjeti u: ISTI, *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1996., str. 63–76, ovdje posebno, str. 69–74; usp. C. CASINI, »Centri di servizio, protezione e accoglienza della vita umana«, u: PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento interdisciplinare alla »Evangelium vitae«*, str. 669–682. O načelu solidarnosti kao bioetičkom načelu vidjeti u: V. POZAIĆ, *Čuvari života. Radosti i tjeskobe djelatnika u zdravstvu*, Biblioteka »Bioetika«, knjiga 7, Centar za bioetiku – Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1998., str. 132–133; usp. T. MATULIĆ, *Bioetika*, str. 423–424.

⁹¹ A. BOMPIANI, *Bioetica dalla parte dei deboli*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994.

⁹² Opširnije o načelu veće sigurnosti vidjeti u: V. BAJSIĆ, »Logika i pobačaj«, u: *Granična pitanja religije i znanosti*. Studije i članci [S. Kušar (prir.)], Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998., str. 242–245.

Solidarna racionalnost, nadalje, istodobno izgrađuje svijest o neizbježnosti konflikata i načinu njihova smanjivanja u pluralističkom društvu, osobito kada je riječ o rješavanju teških socijalno-etičkih i pravnih vidova bioetičkih izazova. U tom smislu načelo manjega zla koje, *nota bene*, vrijedi samo za one nedvosmislene situacije u kojima su pojedinac ili društvo stavljeni pred nužan izbor između dva zla od kojih je jedno manje a drugo veće,⁹³ ima značajne socijalno-etičke implikacije za bioetičke izazove. Naime, solidarna racionalnost, na temelju svijesti o uzajamnosti i bratstvu među svim ljudima, nameće moralnu obvezu zauzimanja za svako ljudsko biće, osobito ono koje je nezaštićeno, ugroženo, slabo, marginalizirano ili obespravljeno. Načelno zauzimanje solidarnoga stajališta o vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života sprječava svaku solidarno osviještenu osobu da sudjeluje u stvaranju, donošenju ili podržavanju socijalno-etičkih i pravnih rješenja koja bi bila uperena protiv ljudskoga života, osobito nevinoga.⁹⁴ No kako solidarna racionalnost posjeduje svijest o neizbježnosti konfliktnih situacija u pluralističkom društvu, ona zahtijeva od solidarno osviještenih pojedinaca i skupina da u danim okolnostima u kojima je jedini način sprječavanja većega zla izbor manjega zla u izaberu manje zlo i tako spriječe ozakonjenje većega zla te time pridonesu smanjenju štete koju bi gora varijanta prouzročila.⁹⁵ Svijest utemeljena na solidarnoj racionalnosti obvezuje svakoga da ne sudjeluje u socijalno-etičkom i pravnom rješavanju bioetičkih izazova nepriznavanjem dostojanstva ljudske osobe i prava na život svakom ljudskom biću, jer takve aktivnosti potkopavaju u korijenu građanski suživot.⁹⁶

5. Bioetički izazovi i neki zahtjevi solidarne racionalnosti u hrvatskom društvu

Podosta toga je već prije rečeno o socijalno-etičkim i pravnim dimenzijama bioetičkih izazova općenito, a što se može primijeniti na situaciju u hrvatskom društvu. Što se tiče konkretne hrvatske socijalno-etičke i pravne situacije glede zaštite ljudskoga života u rasponu od časa začeća do prirodne smrti, o tome je raspravljeno na drugom mjestu i nema smisla ponavljati isto.⁹⁷ Može se ponoviti samo zaključak, naime da je vrijednost ljudskoga života ugrožena te, posljedično, u hrvatskom

⁹³ L. BENDER, »Minor male«, u: F. ROBERTI – P. PALAZZANI (ur.), *Dizionario di Teologia Morale*, Edizioni Studium, Rim, 1953., str. 903s; usp. T. MATULIĆ, *Bioetika*, str. 411–412.

⁹⁴ Usp. EV, br. 73; usp. DN, br. 4.

⁹⁵ Usp. EV, br. 73; usp. DN, br. 4.

⁹⁶ Usp. EV, br. 90.

⁹⁷ Usp. T. MATULIĆ, »Ljudski život – ugrožena vrednota«, u: *Bogoslovska smotra*, vol. 71 (2001.), br. 2–3, str. 415–440, ondje posebno, str. 421–429; usp. ISTI, »Obiteljske vrijednosti i neki aspekti socijalne zaštite obitelji«, u: *Revija za socijalnu politiku*, vol. 9 (2002.), br. 2, str. 139–160.

društvu još uvijek nema istančane solidarne svijesti o bioetičkim izazovima, osobito ne svijesti o zahtjevima solidarne racionalnosti oko povlaštenog zauzimanja za nezaštićene, slabe, ugrožene, marginalizirane i obespravljene. Što se, pak, tiče sustavnih bioetičkih, bilo filozofskih, teoloških, etičkih bilo pravnih promišljanja o ljudskom dostojanstvu te o vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života, može se reći da toga ne manjka,⁹⁸ kao što ne manjkaju ni posebne studije o pojedinim bioetičkim izazovima,⁹⁹ ali zato se primjećuje nedostatak društvene svijesti i zauzetosti za neke vidove socijalno-etičke i pravne regulacije bioetičkih izazova, osobito onih koji se tiču zaštite ljudskoga života prije rođenja. No, sudeći po nekim trendovima u zapadnim zemljama te o njihovoj recepciji u nekim krugovima u hrvatskom društvu, može se reći da na naša vrata samo što nije pokucao i bioetički izazov eutanazije. Pritom nije moguće zaobići žalosnu činjenicu dugogodišnjeg odlaganja socijalno-etičke i pravne regulacije namjernoga pobačaja, koji je u Hrvatskoj legaliziran, no ta legalizacija svoje korijene vuče iz 1978. godine, dakle iz razdoblja komunističkoga jednoulja kada *de facto* nije bilo moguće išta javno reći ili poduzeti protiv toga, dakako, poštujući demokratska pravila pri iznošenju mišljenja, argumentiranog osporavanja ili javnog protestiranja. Istina, Crkva je neposredno nakon onodobne legalizacije namjernoga pobačaja iznijela svoju viziju o dostojanstvu, vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života te o pravu na život, kao temeljnom i neotuđivom pravu svakoga ljudskog bića od časa začeća do prirodne smrti.¹⁰⁰ Na žalost, svi dosadašnji pokušaji hrvatskog društva, od osamostaljenja Republike Hrvatske naovamo, da postojeći »komunistički zakon« o namjernom pobačaju podvrgne ozbiljnoj socijalno-etičkoj i pravnoj reviziji nisu urodili plodom, daka-

⁹⁸ Primjerice, usp. V. POZAIĆ, *Čuvari života. Radosti i tjeskobe djelatnika u zdravstvu*; usp. B. VULETA – A. VUČKOVIĆ (ur.), *Odgovornost za život*. Zbornik radova sa znanstvenog simpozija održanog u Baškoj Vodi, 1.–3. listopada 1999., Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2000.; usp. T. MATULIĆ, »Ljudski život u eri biomedicinskih i bioetičkih izazova«, u: *Bogoslovska smotra*, vol. 71 (2001.), br. 4, str. 553–578; usp. V. VALJAN, *Bioetika*, Svjetlo riječi, Sarajevo – Zagreb, 2004.; usp. A. Volarić-Mršić (ur.), *Kultura života*. Radovi simpozija Pokreta za život Krčke biskupije, održanog u M. Lošinj, 2. veljače 2002., Centar za bioetiku – Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2002. itd.

⁹⁹ Primjerice, usp. V. POZAIĆ, *Život dostojan života: eutanazija u prosudbi medicinske etike*, Biblioteka »Obnovljenoga života«, knjiga 19, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1985.; usp. ISTI, *Život prije rođenja. Etičko-moralni vidici*, Biblioteka »Obnovljenoga života«, knjiga 22, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1990.; usp. P. ŠOLIĆ, *Radost ljubavi*. Studije i članci [A. Mateljan (prir.)], Crkva u svijetu, Split 1994., ovdje posebno, str. 167–383; usp. T. MATULIĆ, *Pobačaj. Drama savjesti*, Biblioteka »Bioetika«, knjiga 5, Centar za bioetiku – Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1997.; usp. ISTI, »Problem kloniranja čovjeka (I. dio): biomedicinske danosti: činjenice, tumačenje i razumijevanje«, u: *Bogoslovska smotra*, vol. 73 (2003.), br. 1, str. 193–223. itd.

¹⁰⁰ Usp. BISKUPI JUGOSLAVIJE, *Uzvišenost i radost života*. Pastirsko pismo o zaštiti nerođene djece (26. rujna 1979.), Dokumenti 55, Kršćanska sadašnjost, 1979.

ko, u skladu sa zahtjevima demokratske procedure, ali kudikamo više u skladu sa zahtjevima solidarne racionalnosti koja promiče i nalaže povlaštenu brigu za slabe i ugrožene. Isto tako nije urodio plodom nijedan dosadašnji pokušaj socijalno-etičke i pravne regulacije metoda i tehnika medicinski potpomognute, izvantjelesne ili umjetne oplodnje, činjenica koja je prouzročila mnoge afere zbog zloporaba i nedopustivih radnji na tom području liječničke prakse. Osim toga, Hrvatska je već doživjela demografski slom,¹⁰¹ a da dosad nijedna državna vlast nije napravila hitan radikalna zaokret u striktno demografskom definiranju cjelokupne državne socijalne politike. Iz godine u godinu produbljuje se jaz između broja umrlih i broja rođenih, dakako, u prilog prvome, a da se još uvijek na državnoj razini nije upalilo crveno svjetlo za uzbunu zbog odumiranja naroda.¹⁰² Neki pojedinci i skupine involvirani, svatko na svoj način, primjerice u kliničku praksu medicinski potpomognute oplodnje pozivaju se i na demografski argument u zahtjevima za liberalnom legalizacijom te prakse, ali pritom prešućuju antidemografsku narav postojećega zakona o pobačaju. Socijalno-etičko i pravno reguliranje bioetičkih izazova kreću je kontradiktornostima, a na vidiku nema drugog načina njihova rješavanja doli jačanje solidarne svijesti i postupanje u skladu sa zahtjevima solidarne racionalnosti. Jer, u hrvatskom društvu posljednjih godina, osim žestokih, doslovno ideološki suprotstavljenih, a nerijetko i uvredljivih istupa pojedinaca i skupina u javnosti sa zahtjevima liberalne legalizacije pojedinih bioetičkih izazova protivnih dostojanstvu i vrijednosti ljudskoga života, nije se čulo mnogo suvislih racionalnih argumenata koji bi dokazali da je to najprikladnije i najbolje rješenje za hrvatsko društvo u cjelini. U nedostatku snage argumenta, najčešće se rabio argument snage. Značajan doprinos stvaranju atmosfere sukoba dala su i sredstva društvenog priopćavanja. Javnost je ostala zakinuta za prave argumente, ali joj je namjesto toga serviran čitav niz obmanjujućih teorija o samoizolaciji, kršenju ljudskih prava i znanstvenotehničkom prosvjetiteljstvu. U takvim je prilikama solidarna racionalnost ostala postrance bez priznate vrijednosti i prikladnosti za oblikovanje javnoga mnijenja i društvenih odnosa za dobrobit čitavoga društva. Uloga države u tome je velika, no njezine bitne zadaće su poznate i definirane u *Ustavu* s proklamiranim vrijednostima i opredjeljenjima. Treba ih samo oživotvoriti u svakodnevnoj zakonodavnoj, izvršnoj, sudbenoj i uopće društvenoj praksi.¹⁰³ Stoga, umjesto bavljenja državom

¹⁰¹ Usp. A. AKRAP, »Obitelj u Hrvatskoj nakon demografskog sloma: stanje i perspektive«, u: S. Baloban (ur.), *Hrvatska obitelj na prekretnici*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve – Glas Koncila, Zagreb, 2001., str. 53–108.

¹⁰² Usp. A. WERTHEIMER-BALETIĆ, »Sastavnice demografske bilance Hrvatske prema popisu stanovništva 2001. godine«, u: S. BALOBAN (ur.), *Hrvatski identitet u Europskoj uniji*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve – Glas Koncila, Zagreb, 2003., str. 117–137.

¹⁰³ Usp. C. M. MARTINI, *Etika socijalne države* [prev. A. Stojić], Katehetski salezijanski centar, Zagreb, 2000.

radije ćemo kratko analizirati zahtjeve solidarne racionalnosti prema nekim drugim društvenim čimbenicima, a radi njihova doprinosa u svrhu rješavanja socijalno-etičkih i pravnih vidova bioetičkih izazova u hrvatskom društvu.

A. Profesije i strukovna društva. Ovdje se u prvom redu misli na liječničku profesiju, intimno povezanu s bioetičkim izazovima, koja ih nerijetko sama stvara, a istom je nerazdruživo povezana s ljudskim životom, prevencijom zdravlja te otkrivanjem i liječenjem bolesti. Da budemo odmah načistu. Solidarna racionalnost isključuje, zbog društvene i osobne važnosti liječničke profesije u društvu, iznošenje i širenje apriornog nepovjerenja prema liječnicima i zdravstvenom sustavu u cjelini. No solidarna racionalnost od liječnika, osim stručnosti i profesionalne odgovornosti,¹⁰⁴ zahtijeva u duhu prastare liječničke tradicije poštovanje i zauzimanje za vrijednosti i nepovredivost ljudskoga života, osobito kad je ranjiv, slab i ugrožen.¹⁰⁵ Solidarna racionalnost, nadalje, zahtijeva čuvanje privatnosti osoba, tajnosti podataka. Ona zahtijeva društvenu odgovornost i transparentnost od liječnika, a nadasve izbjegavanje sukoba interesa kojima je liječnička profesija svakodnevno izložena zbog intimne sprege između industrije i zdravstva, činjenica koju u današnjem vremenu skupe, sofisticirane i tehnologizirane medicine više nije moguće nijekati.¹⁰⁶

U drugom redu se misli na strukovna društva različitih znanstvenih grana i disciplina koja su na različite načine involvirana u stvaranje i/ili rješavanje bioetičkih izazova. Solidarna racionalnost zahtijeva od svih znanstvenika društvenu odgovornost, transparentnost, i izbjegavanje sukoba interesa. No solidarna racionalnost najviše zahtijeva od znanstvenika da razborito sagledavaju sve moguće, predvidljive i nepredvidljive, posljedice svojih privatnih i javnih istraživačkih aktivnosti te da na prvom mjestu promiču temeljne vrijednosti života, zdravlja i sigurnosti te opću dobrobit prirode i društva u cjelini, a ne svoje privatne interese koje nerijetko maskiraju bombastičnom retorikom o napretku, blagostanju i istini.

B. Udruge civilnoga društva i Crkva. Teško je pronaći ijedan bioetički izazov koji ne bi bio prepoznat kao objekt interesa određene udruge civilnoga društva, počevši od ekoloških, zooloških, botaničkih, vegetarijanskih i nutricionalnih.

¹⁰⁴ Usp. HRVATSKI LIJEČNIČKI ZBOR, *Kodeks medicinske etike i deontologije*, Hrvatski liječnički zbor, Zagreb, 2002. Također usp. HRVATSKA LIJEČNIČKA KOMORA, »Kodeks medicinske etike i deontologije«, u: *Liječničke novine*, br. 11 (2002.), str. 3–5.

¹⁰⁵ Usp. EV, br. 89–90.

¹⁰⁶ Usp. T. MATULIĆ, »Autonomija trajne liječničke izobrazbe u kontekstu sukoba interesa u medicinskoj praksi«, u: HRVATSKI LIJEČNIČKI ZBOR, *Suradnja liječnika i farmaceutske industrije u trajnoj izobrazbi*. Knjiga izlaganja na III. proljetnom bioetičkom simpoziju Hrvatskoga liječničkog zbora, održanom u Zagrebu, 6. lipnja 2003. [I. Bakran – G. Ivanišević (ur.)], Hrvatski liječnički zbor, Zagreb, 2003., str. 16–29, ovdje posebno, str. 24–28.

nističkih do roditeljskih, bolesničkih, feminističkih, vjerskih i drugih udruga. Nemoguće ih je sve pobrojati, ali je zato moguće navesti zahtjeve solidarne racionalnosti za njihove aktivnosti vezane uz socijalno-etičko i pravno rješavanje bioetičkih izazova. Solidarna racionalnost zahtijeva da svaki partikularni problem ili interes bude razmatran u odnosu prema cjelini, tj. općemu dobru društva koje zahtijeva zauzimanje za dobrobit svih u društvu, za poštovanje društvene pravednosti, mira i tolerancije. U socijalno-etičkim i pravnim pitanjima bioetičkih izazova, za koja su pojedine udruge zainteresirane, solidarna racionalnost zahtijeva da se u javnim istupima i raspravama poštuju načela jednakosti i ravnopravnosti svih ljudi, pa onda i samih udruga, te da njeguju kulturu dijaloga i uvažavanja sugovornika kao partnera, a ne neprijatelja. Zahtjevi solidarne racionalnosti stavljaju na ispit vjerodostojnosti i dobronamjernosti sve udruge civilnoga društva, a posebno one koje zastupaju manjinska, egzotična, stajališta s pretenzijom njihova društvenog priznanja i ozakonjenja. Put do toga je u svakom slučaju težak i mukotrpan, no solidarna racionalnost zahtijeva da se poštuju i uvažavaju osjećaji i stajališta većine, jer se u protivnom izlaže opasnosti neprihvatljivog djelovanja protiv zahtjeva zlatnoga pravila: »ne čini drugome što ne želiš da drugi učini tebi«.

»Crkva i druge vjerske zajednice pripadaju području civilnoga društva te su u tom smislu odvojene od države. (...), a cijelo je područje civilnoga društva odvojeno od države.«¹⁰⁷ No, budući da je poznato koliku važnost ima religioznost u životu velike većine građana, mjesto i uloga Crkve u civilnom društvu može se uspoređivati samo s najvažnijim ustanovama civilnoga društva, a ne s nekom manjom udrugom, primjerice, za zaštitu životinja ili za pošumljavanje Biokova. Osim toga, ništa manje nije odlučan i važan doprinos Crkve cjelokupnom razvoju društva, posebno u segmentima duhovnoga stvaralaštva, moralnih vertikalala, karitativne djelatnosti, širenju uljudbe i kulturne proizvodnje. Stoga je važno imati na umu te činjenice kada se govori o djelovanju Crkve u društvu, dakako ne zaboravljajući pritom njezino izvorno poslanje: naviještanje Radosne vijesti, dotično *Evandjelja života* svim ljudima.¹⁰⁸ Crkva je, dakle, po naravi svojega poslanja u svijetu dužna javno braniti i promicati ljudsko dostojanstvo, vrijednost ljudskoga života, opće dobro društva, društvenu pravednost, solidarnost, pomirenje, toleranciju, mir i ljudska prava, a na način kako to zahtijeva samo evanđelje. Stoga, javno zauzimanje za spomenute vrednote nikome ne može naškoditi. Solidarna racio-

¹⁰⁷ A. STRES, *Sloboda i pravednost. Nacrt političke filozofije*, [prev. B. Brezinščak Bagola], Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., str. 163. Opširnije o izazovima civilnog društva vidjeti u: M. VALKOVIĆ, *Civilno društvo izazov za državu i Crkvu*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Zagreb, 2000.

¹⁰⁸ Vidi bilješku br. 47.

nalnost koju, uostalom, Crkva već desetljećima promiče i zagovara,¹⁰⁹ zahtijeva od Crkve da se u skladu s naravi svoga podrijetla i poslanja zauzima za dobrobit svih ljudi, a osobito za slabe, nezaštićene, ugrožene, obespravljene, siromašne i marginalizirane u društvu. Solidarna racionalnost također zahtijeva od Crkve da svoj doprinos u socijalno-etičkom i pravnom rješavanju bioetičkih izazova daje kroz sferu etičkoga i duhovnoga, a ne političkoga, jer politika pokriva područje državnoga, bilo nacionalnoga bilo lokalnoga, djelovanja od kojega je Crkva odvojena. No odvojenost države i Crkve niti uključuje niti podrazumijeva odvojenost čovjeka od Boga ili politike od morala.¹¹⁰ Stoga Crkva upravo snagom zahtijeva solidarnosti, kojega sama artikulira, ima pravo i dužnost upućivati na poštovanje moralnih načela u ljudskom djelovanju, pa tako i političkom, te promicati autentične humane vrednote i zauzimati se za njihovu zaštitu. Solidarna racionalnost zahtijeva od Crkve da brani svakog čovjeka kao člana jedinstvene ljudske obitelji, obdarenog nepovredivim dostojanstvom i neotuđivim pravima, od svih oblika diskriminacije, marginalizacije, eksploatacije, torture, ponižavanja, gaženja i kršenja ljudskih prava, osobito temeljnog i neotuđivog prava na život svakoga ljudskog bića od časa začeća do prirodne smrti. Solidarna racionalnost također zahtijeva od drugih udruga, organizacija, zajednica i društvenih tijela da uvažavaju Crkvu kao partnericu i sugovornicu u društvu, čije poslanje se sastoji u promicanju dobrobiti svih ljudi u duhu solidarnosti.

C. Sredstva društvenog priopćavanja. Solidarna racionalnost zahtijeva od svih djelatnika u sredstvima društvenog priopćavanja da u izvještavanju i posredovanju informacija o socijalno-etičkim i pravnim vidovima bioetičkih izazova izbjegavaju misaone i jezične forme koje: a) otvoreno se suprotstavljaju moralnim stajalištima vezanima uz vjersko uvjerenje; b) zagovaraju stajališta protivna ljudskom dostojanstvu i vrijednosti ljudskoga života; c) šire mentalitet slobodarstva i neodgovornosti; d) zbunjuju javnost bombastičnim i senzacionalističkim vijestima i tako pridonose pomutnji društvene orijentacije u važnim pitanjima; e) izvještavaju neodgovorno i bez svijesti o mogućim štetnim posljedicama za pojedince, skupine ili društvo u cjelini.¹¹¹ Solidarna racionalnost zahtijeva od sred-

¹⁰⁹ O tome detaljnije vidjeti u dokumentima socijalnog nauka Crkve, od kojih su neki već prije citirani, zatim u nizu publikacija Centra za promicanje socijalnog nauka Crkve Hrvatske biskupske konferencije, od kojih su neke već prije citirane, te u čitavom nizu članaka, studija i knjiga hrvatskih autora koji se bave socijalnom etikom iz teološke perspektive, od kojih su neki citirani u ovom doprinosu.

¹¹⁰ Usp. DN, br. 1. Opširnije o tome vidjeti u: S. FONTANA, »L'utilizzo della *Evangelium vitae* nei percorsi di formazione sociale e politica«, u: M. TOSO (ur.), *Educare alla vita ...*, str. 357–370; usp. J. M. GARCÍA RAMOS, »La cultura democratica, la legge della maggioranza, la tolleranza«, u: PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento interdisciplinare alla »Evangelium vitae«*, str. 285–295.

¹¹¹ Usp. EV, br. 17, br. 24, br. 26, br. 86, br. 98.

stava društvenog priopćavanja da istinito i vjerno informiraju javnost, da njeguju kulturu dijaloga i tolerancije te da izgrađuju javno mnijenje koje u sebi sadržava elemente poštovanja ljudskog dostojanstva, zauzimanja za opće dobro, promicanja društvene odgovornosti, a nadasve svijesti o uzajamnosti i povezanosti među svim ljudima koje zahtijeva sama solidarnost.

Umjesto zaključka

Solidarne dimenzije bioetičkih izazova u hrvatskom društvu prikazane su u doprinosu načelno, ali s jasnim uvidima u konkretne probleme i dileme s kojima se susreće, ili tek može susresti, proces njihova socijalno-etičkog i pravnog rješavanja, uključujući neke načelne naputke kako bi se to rješavanje trebalo odvijati u skladu sa zahtjevima solidarne racionalnosti. Naravno, teorija je jedno, a praksa je nešto sasvim drugo. Stoga je bez prethodnog poznavanja činjeničnog društvenog stanja teško ponuditi pravi put za rješavanje bioetičkih izazova. Upravo zahvaljujući uvidima u stanje društvene zbilje, izbor je pao na solidarnost, tj. na upoznavanje solidarnih dimenzija bioetičkih izazova te na individualizaciju nekih konkretnih zahtjeva solidarne racionalnosti pri artikulaciji temeljnih moralnih, socijalnih i pravnih načela i kriterija te pri oblikovanju ispravnog ponašanja i dobrog djelovanja društvenih čimbenika u pogledu aktivnog i legitimnog doprinosa u rješavanju bioetičkih izazova. Načelni okvir je ponuđen. U skladu s tim, sasvim je jasno što bi hrvatsko društvo između »kulture života« i »kulture smrti« trebalo birati iz perspektive zahtjeva solidarne racionalnosti.

Summary

SOLIDARY DIMENSIONS OF BIO-ETHICAL CHALLENGES IN CROATIAN SOCIETY

This contribution investigates the solidary dimensions of bio-ethical challenges with special reflection on their situation and demands in Croatian society. The research unfolds in several stages. The introduction questions the state of today's cultural situation within which bio-ethical challenges emerge. In continuation, the paper investigates relations between social issues as a world notion and bio-ethical challenges that undoubtedly constitute a vital component of that issue. This is particularly evident in the context of interpreting and understanding bio-ethical challenges in light of the »structure of sin« and the »culture of death« that are referred to in some social and theologically-moral documents of the Church. In a democratic and pluralistic atmosphere in today's society, the realisation of the altered nature of bio-ethical challenges seems to be detrimental, particularly in light of the newly emerged awareness of freedom and autonomy of individuals and groups.

In the background of previous critical thought and insight, further research in this contribution attempts to offer a basic framework for an ethical discussion of bio-ethical challenges in reference to solidarity, more precisely, solidary rationality, putting this challenge to Croatian society in context of current issues about social-ethical and legislative regulations concerning some bio-ethical challenges, specifically, moral and legal protection of human life before birth. In that context, some concrete demands of solidary rationality are posed to Croatian society with the aim of defining the obligations and responsibilities of some social factors with regard to the protection of human dignity and the right to life of human beings from the moment of conception to their natural death. Clearly, this includes some aspects of bio-ethical challenges that relate to the protection of human life while other challenges are left to some other discussion.

Key words: *bio-ethical challenges, human life, solidarity, solidary rationality, social issues, freedom, autonomy, »structure of sin«, »culture of death«, »Gospel of life«.*