

## LJUDSKI ŽIVOT U ERI BIOMEDICINSKIH I BIOETIČKIH IZAZOVA

Tonči MATULIĆ, Zagreb

### Sažetak

U članku se polazi od dvije temeljne premise. Prva premisa sadržava niz suvremenih biomedicinskih izazova koji bitno utječu barem na nužnost promjene modaliteta u baratanju ljudskim životom iz aksiološke perspektive u eri biomedicinskih i bioetičkih izazova. Druga premisa ističe kontinuitet katoličkog morala u osudi nemoralnih radnji protiv ljudskog – fizičkog – života, ali se i tu nameće potreba pretresanja biblijskih temelja vrijednosti ljudskog života. Na tragu te potrebe istražuju se u nastavku mogućnosti suvremenog osmišljavanja vrijednosti ljudskog života iz kršćanske perspektive, što se prepoznaje zahvalnim poslom jedino uz vraćanje izvorima, to jest biblijsko-teološkim iskazima. Analiza biblijske poruke o vrijednosti ljudskog života predstavlja korak kojim zorno izbija na vidjelo da ljudski – fizički – život ni u kojem slučaju nije apsolutna vrijednost. Biblijska poruka ostaje na tragu života kao temeljne vrijednosti, činjenica koja uvjetuje daljnje korake u promišljanjima. Tako se u nastavku sintetiziraju neke nepoželjne pojave u suvremenom valutativno-normativnom govoru o ljudskom životu, s posebnim naglaskom na neke aspekte u katoličkom moralnom govoru, dajući pritom jasne smjernice za pročišćavanje već poslovično tradicionalnih nejasnoća, odnosno dvoznačnosti u tom govoru, upozoravajući također na neke bitne aspekte koji proizlaze iz zahtjeva za definiranjem jedne dosljedne etike života i za utvrđivanjem granica odgovornosti za život na temelju priziva na osnovne oblike savjesti.

*Ključne riječi:* ljudski život, vrijednost života, Biblija, katolički moral, biomedicina, dosljedna etika života, savjest, odgovornost za život.

Dosezi i mogućnosti biomedicinskih znanosti potpomognutih suvremenom biotehnologijom ozbiljno su uzdrmali uvriježene stavove i poglede glede unutar-njeg smisla ljudskog života pod strogo etičkim vidom, dakle pod vidom vrijednosnog određenja iz perspektive etičko-aksiološke antropologije. Novonastali problemi, korijenjeni u tzv. biomedicinskoj »revoluciji« započetoj pedesetih godina XX. stoljeća, imaju barem dva osnovna uzroka. Prvo, nove tehničke mogućnosti zahvaćanja u ljudski život na polju biomedicinskih znanosti (npr. reanimacija, transplantacija, FIVET, kloniranje, itd.). Drugo, nemogućnost primjene,

uvijek i u svim novonastalim okolnostima, tradicionalnih kriterija u prosuđivanju moralne (ne)ispravnosti i (ne)dopustivosti specifičnih biomedicinskih, ali i drugih oblika zahvaćanja u ljudski život (naime, novonastale okolnosti traže individualizaciju novih vrijednosti i zaštitinih mehanizama prepoznatljivih u oblikovanju novih moralnih normi). To su dva temeljna uzroka iza kojih se krije zahtjev za urgentnim promišljanjem i utvrđivanjem temeljnog smisla ljudskom životu kao vrijednosnoj kategoriji, i to prvenstveno iz kršćanske perspektive, ali ne bez očekivanih reperkusija na širu bioetičku perspektivu sekularne inspiracije.

Da bi se barem donekle odgovorilo izazovima toga zahtjeva u suvremenoj eri biomedicine i bioetike, ostajući pritom u okvirima kršćanski nadahnute misli o vrijednosti ljudskog života, držimo da misaono razgraničenje teme treba najprije ostati u okvirima temeljnih zahtjeva biblijskog osmišljavanja vrijednosti ljudskog života, a onda u okvirima individualizacije temeljnih problema koji vabe za neodgodivim kritičkim promišljanjem o nekim aspektima utvrđivanja vrijednosnih sudova o ljudskom životu. Ovaj posljednji momenat trebao bi imati važne reperkusije, s jedne strane, na cjelokupno teološko-moralno, odnosno teološko-bioetičko promišljanje o vrijednosti ljudskog života u kontekstu suvremenih bioetičkih i biomedicinskih rasprava o poštivanju i zaštiti ljudskog života, te s druge strane, na opće trendove suvremene sekularizacije (bio)etičkog govora o ljudskom životu. No, da bi tema ostala u dodiru s konkretnošću, najprije se polazi od nekih konkretnih obilježja današnje situacije.

## 1. Obilježja današnje situacije

Svima je poznato da danas živimo u vremenu naglog i nezaustavljivog progressa *biomedicinskih znanosti* općenito i *medicinske prakse* posebno. Iako sâm pojam »progres« treba staviti pod veliki znak upitnika, u smislu prijeko potrebnog prethodnog utvrđivanja radi li se o negativnoj ili pozitivnoj pojavi – to jest tijeku događanja, danas pojam »progressa« u kontekstu biomedicinskih znanosti nudi veoma prodorna i »ljeikovita« sredstva, poput mogućnosti kontrole ljudskog rađanja i umiranja, dovodeći na taj način u pitanje mogućnost točnog utvrđivanja dvaju bitnih momenata fizičkog života – početka i kraja. Nadalje biomedicinski progres je otvorio širom vrata mogućnostima raznovrsnih manipulacija ljudskim životom u najranijim stadijima razvoja putem medicinske genetike, a koja se u mnogim praktičnim primjenama poistovjećuje s eugenikom (npr. eliminacija »slabih« embrija), zatim putem zamrzavanja i eksperimentiranja na ljudskom životu u embrionalnom stadiju razvoja. Biomedicinski progres gotovo rutinski omogućava produžavanje ljudskog života u nedogled pomoću život-podržavajućih tehnologija (*life-sustaining technology*), a što ozbiljno utječe na stvarni trenutak proglašenja osobe-pacijenta mrtvom. Svi navedeni, kao i mnogi drugi, zahvati u ljudski život direktno su proizašli iz krila sveodređujuće sintagme biome-

dicinski progres, unoseći veliku pomutnju u ustaljena, tradicionalna, tumačenja i razumijevanja binoma »naravno-umjetno«, »narav-tehnika«, »narav-običaj«, »zdravlje-bolest« i »život-smrt«.

Nadalje, razvoj i široka primjena *genetičkog inženjerstva i kloniranja* prozračuju prije svega velike strahove, a onda nameću sasvim nove probleme i nepredvidljive posljedice manipuliranja životom na svim razvojnim razinama: metode i tehnike genetičkog inženjerstva omogućavaju zahvaćanje u zadnje – molekularne – strukture života, modificirajućih ih do granica stvaranja sasvim novih, u prirodi do tada nepostojećih struktura (genetički modificirane biljke, životinje...); takvi postupci otkrivaju da je proces evolucije već stavljen u slobodne ruke čovjeka.

Problemi *ekologije i demografije* ozbiljno proširuju odgovornost svih ljudi izvan granica zaštite i poštivanja samo ljudskog biološkog integriteta i fizičkog života. Odgovornost je postala prevelika za sadašnju generaciju, protežući se na odgovornost za buduće generacije, ukoliko se danas sa svom ozbiljnošću govori o opasnosti samouništenja ljudske vrste i potrebi stvaranja preduvjeta za njezino preživljavanje.<sup>1</sup> Glede tih problema nameću se ozbiljni zahtjevi odgovornog djelovanja na individualnoj, društvenoj, političkoj, razvojnoj, gospodarskoj i inoj razini.

Posebno treba istaknuti razlog povezan s *modelom zapadnog razvoja*. Ovaj posljednji razlog treba podijeliti barem u dvije podskupine: 1. hipertehnologizirani razvoj koji na poseban način stvara opasnosti za biološki integritet i fizički život pojedinca; 2. radi se o nekoj vrsti ideološkog opredjeljenja za jednostrani konzumizam koji u suvremenom »industrijskom« čovjeku, po riječima Ericha Fromma, stvara nekrofilsko nagnuće: » (...) strast za preoblikovanjem nečega što je živo u nešto što je neživo; uništavanje zbog užitka uništavanja; isključivo zanimanje za sve ukoliko je čisto mehaničko. Radi se o strasti za paranjem živih struktura«<sup>2</sup>. Sve to stvara u ljudima posebna psihička i duševna stanja koja ih navode na agresivnost, nasilje, frustracije, zatvorenost, ovisnost, itd. Jednom riječju, danas smo suočeni s čitavom serijom novih, suvremenih moralnih problema od čijih rješenja ne ovisi samo kvaliteta života na Zemlji nego i preživljavanje ljudske vrste uopće.

<sup>1</sup> Na tragovima ideje preživljavanja rođena je nova filozofska disciplina bioetika koja je u izvornoj ideji kovatelja tog neologizma obilježena temeljnim smislom »znanosti o preživljavanju«. Usp. V. R. POTTER, »Bioethics: The Science of Survival«, u: *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970.), str. 120–153; usp. ISTI, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1971.

<sup>2</sup> E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori Editore, Milano, 1986., str. 416, (nasl. izvornika: *Die Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Hamburg, 1977., str. 373).

Sve to su razlozi koji hitno, ne bez određene doze dramatičnosti, potiču da se vratimo Izvorima, to jest Božjoj riječi i Riječi života. Manipulacije životom koje se kriju iza dubinskog stava isprepletenog temeljnim opredjeljenjem za »imati« – konzumizam – stavljaju veliki praktični izazov pred teologiju, posebno moralnu teologiju i teološku bioetiku, u smislu zahtjeva za razumljivim i argumentiranim artikuliranjem kršćanske vizije o svim relevantnim vrijednosnim dimenzijama ljudskog života u praskozorje XXI. stoljeća. Teološko-bioetičko promišljanje postaje tim zahtjevnije što u Bibliji uopće ne pronalazimo doslovni popis odgovora na suvremene izazove, teme i dileme povezane s raznovrsnim biomedicinskim zahvatima u ljudski život. Naime, u Bibliji pronalazimo samo opća usmjerenja, u smislu fundamentalnih uputstava, kako tim izazovima pristupiti iz perspektive općeg horizonta o smislu i značenju ljudskog života i na temelju toga kako uspješno – to jest moralno – rješavati konfliktualnosti u konkretnim životnim okolnostima. Stoga, da bi se riješio neki konkretni moralni problem, to jest moralna konfliktualnost povezana s ljudskim djelovanjem i ponašanjem prema ljudskom životu u konkretnim okolnostima, najprije teolog moralist ili bioetičar, a onda i svi drugi zainteresirani subjekti, neće se moći direktno pozvati na neki biblijski izričaj u svrhu rješavanja konkretne konfliktualnosti. To iz razloga što je moralna konfliktualnost konkretna, a biblijski izričaj općenit, što ga čini da nije direktno operativan. U tom kontekstu se nameće zahtjev za izbjegavanjem tzv. biblijskog pozitivizma, to jest direktnog navođenja nekog biblijskog izričaja kao normativnog u nekoj konkretnoj konfliktnoj situaciji. Zbog toga, ali i cijelog niza drugih moralno relevantnih razloga, a koji bi trebali postati jasniji u nastavku, teolog moralist ili bioetičar mora voditi računa o odnosu između teorijskog sadržaja smisla i praktičnog zahtjeva za poštivanjem toga smisla, odnosno između općeg karaktera moralnog načela i zahtjeva pojedinačne situacije.

## 2. Uvriježene pretpostavke u govoru o ljudskom životu

Može se slobodno reći da vrijednost ljudskog života zauzima središnju ulogu u kršćanskom navještaju; peta zapovijed Dekaloga »ne ubij«<sup>3</sup>, sintetički i lapidarno izražava centralnost vrijednosti ljudskog života. U neprekinutoj tradiciji Crkve ta zapovijed je shvaćena kao: 1. zabrana radnji protiv svoga ili tuđega fizičkog integriteta; 2. zabrana radnji protiv svoje ili tuđe fizičke egzistencije. Međutim, starozavjetna formula sa svojom sintetičnošću i lapidarnošću ne predstavlja direktno operativnu zapovijed, odnosno nema kvalitetu konkretne preciznosti, već prije svega ukazuje na kategoričku vrijednost općeg karaktera, to jest na ple-

---

<sup>3</sup> Usp. Izl 20, 13; usp. Pnz 5, 17.

jadu vrijednosti koje su povezane s ljudskim životom. Odatle proizlazi, ili bi trebalo proizlaziti, da najprije fizički život u cjelini, u smislu konkretne egzistencije, a onda i pojedini aspekti toga života imaju vrijednost. Vrijednost fizičkog života stoga ne predstavlja samo »nešto« što treba štiti i braniti, nego i »nešto« što treba pozitivno promicati. Nesumnjivo da će težište promicateljskih aktivnosti biti na ljudskoj razboritosti, bilo pojedinaca ili skupina, koja će istraživati mogućnosti i načine zaštite i promicanja vrijednosti fizičkog života u konkretno povijesnim i individualnim okolnostima. Nadalje, bilo bi nedosljedno i krivo smatrati da je zapovijed »ne ubij« jedino usmjerenje koje nam Biblija daje za široko i delikatno područje ljudskih čina, izbora, usmjerenih na život. Sasvim je razumljivo da to nije jedino usmjerenje, no možda je manje razumljivo da uopće nije ni najvažnije. Naime, zaštita i promicanje fizičkog života u Bibliji uopće nisu svodivi na zapovijed »ne ubij« kao na svoj najbitniji izričaj. Da bismo to dublje – a to znači ispravno – shvatili, treba se vratiti temeljnim biblijskim elementima koji aktivno i neodgodivo sudjeluju u osmišljavanju vrijednosti ljudskog – fizičkog – života. U tom kontekstu je važno također otkriti koje mjesto ljudski fizički život kao vrijednost zauzima u općem sustavu vrijednosti od Boga danih čovjeku posredstvom objave i prirodnog zakona. U valutativno-normativnim procesima kršćanske inspiracije o pojedinim zahvatima u ljudski život spoznaje o biblijskom razumijevanju i rangiranju vrijednosti ljudskog života igraju temeljnu ulogu. Osim toga, u kršćanskim teološko-moralnim vrednovanjima veoma važno mjesto također zauzima utvrđivanje ispravnog odnosa vrijednosti fizičkog života s vrhovnom zapovijedi ljubavi iz biblijske perspektive.<sup>4</sup>

Zahtjev za vraćanjem na biblijske izvore nadahnuća za razumijevanje i tumačenje vrijednosti ljudskog života nametnut je konkretnim stanjem suvremenog društva u kojemu je svaki pojedinac, a osobito vjernik pozvan štiti, izražavati i živjeti vrijednost fizičkoga života. Do pojave suvremenih biomedicinskih zahvata u ljudski život, okvirno govoreći, do sredine XX. stoljeća problem uopće nije bio tako zamršen. Točnije, bio je veoma jednostavan. Naime, djelatni subjekt, vjernik ili nevjernik, nalazio se pred relativno malim brojem mogućih izbora glede dopuštenosti/nedopuštenosti činjenja nekog fizičkog zla sebi i konkretnom, pred sobom prisutnom bližnjemu: sakaćenje, ubojstvo, samoubojstvo, ubojstvo u samoobrani, problematični slučajevi pobačaja, smrtna kazna i zakonita (samo)obrana predstavljali su najvažnija i gotovo jedina poglavlja oko kojih su se vodile rasprave glede moralne dopuštenosti/nedopuštenosti pojedinih izbo-

<sup>4</sup> Usp. E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1976., str. 9; E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Editrice Queriniana, Brescia, 1997., str. 124–131, (nasl. izvornika: *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 1993.).

ra protiv ljudskog – fizičkog – života. Ranije smo vidjeli da danas stvari stoje veoma kompliciranije. Za kršćanina kojemu moralna teologija, a ovdje konkretno njezina varijanta zvana teološka bioetika, želi biti na usluzi, zahtjev za vraćanjem vlastitog istraživanja na biblijske temelje smisla i značenja vrijednosti ljudskog života nije značajka koju bi trebalo okvalificirati kao bijeg u prošlost, odnosno bijeg od stvarnosti, nego kao vraćanje jedinom pravom izvoru koji doduše može pružiti jedino opće usmjerenje i temeljno nadahnuće, ali bez kojih apsolutno nije moguće govoriti o specifičnostima kršćanskog osmišljavanja normativnih, dakle obvezujućih izričaja glede ljudskog života.

### 3. Biblija i ljudski život

Na temelju biblijskog navještaja oblikuje se vizija o čovjeku kao stvorenom pa prema tome ovisnom i ograničenom biću. Čovjek svoju ovisnost i ograničenost pronalazi i spoznaje u samoj naravi. To je jedna od temeljnih antropoloških poruka Biblije.<sup>5</sup> Biblija čovjeka promatra, shvaća i tumači kao duhovno (heb. *ruah, leb*; grč. *psyche, pneuma, kardia, nous, syneidesis*) i tjelesno (heb. *basar*; grč. *sarx, soma*) biće.<sup>6</sup> Ne bi trebalo, međutim, smetnuti s uma da je biblijska antropologija integralna. Dok čovjeka promatra, shvaća i tumači kao duhovno i tjelesno biće, dotle uvijek vjeruje da je samo jedno (ljudsko) biće koje živi. Hebrejski pojam *nefeš*, koji se u Starom zavjetu ponavlja gotovo 750 puta, označava ljudsko biće u totalitetu.<sup>7</sup> Tako se čovjek ne ograničava samo na posjedovanje *nefeša*, duše i tijela, nego je on sâm *nefeš*, čiji je izvor u samome Bogu.<sup>8</sup> Biblijska antropologija ne propušta naglasiti da sâm čovjek spoznaje sebe kao kreativno, aktivno i inicijativno biće koje uza svu svoju racionalnost (bogosljučnost!) ipak ne može na zemlji doseći u punini ono što u sebi osjeća tek djelomično ostvareno. Iz te spoznaje slijedi da je stvarateljska moć čovjeka ograničena i podređena. Čovjek nije aposlutni gospodar sebe i stvorenja oko sebe. On je gospodar-upravitelj sa statusom podređenog bića. Ulogu Gospodara na temelju biblijskih poruka teologija pripisuje samo Bogu stvoritelju.<sup>9</sup> Iz toga bi trebalo izvući zaključak da biblijsko osmišljavanje vrijednosti ljudskog života sadržava u sebi jedan konkretan dio

<sup>5</sup> Usp. B. MAGGIONI, »Cosmo, natura e creazione nella concezione biblica«, u: *Communio* 100 (1988.), str. 17.

<sup>6</sup> Usp. G. BARBAGLIO, »La psiche umana nella Bibbia«, u: G. RUSSO i drugi, *Bioetica fondamentale e generale*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1995., str. 292–298; C. ROCCHETTA, »L'uomo e la sua corporeità nella Bibbia«, u: ISTI, *Per una teologia della corporeità*, Edizioni Camilliane, Torino, 1993., str. 23–46.

<sup>7</sup> Usp. C. ROCCHETTA, »L'uomo e la sua corporeità nella Bibbia«, nav. dj., str. 27.

<sup>8</sup> Usp. Post 2, 7, »(...) Tako postane čovjek živa duša« (*nefeš hayah*).

<sup>9</sup> Usp. B. MAGGIONI, »Cosmo, natura...«, nav. dj., str. 25.

cjelovite biblijske poruke, a koju je moguće formulirati riječima: Biblija je *knjiga života* par excellence. No Biblija nije samo knjiga života koja sadržava Božju objavu čovjeku, nego je ona također knjiga o čovjeku koji traži Boga.<sup>10</sup>

### 3. 1. Biblijski govor o ljudskom životu

Biblijski navještaj o vrijednosti ljudskog života u konkretnoj egzistencijalnoj formi, dakle u fizičkom životu, veoma je jasan. Naime, fizički život je vrijednost u samoj sebi i kao takav nipošto nije svodiv na neku instrumentalnu vrijednost.<sup>11</sup> Tu tvrdnju treba shvatiti iz perspektive bojazni koja se pojavljuje u trenutku rigidnog dijeljenja između duše i tijela<sup>12</sup> »koje je bilo učestalo u kršćanskom mentalitetu posljednjih stoljeća, a koje nije ni biblijsko, ni trajno prisutno u katoličkoj tradiciji, ni kompatibilno s današnjim filozofskim i znanstvenim spoznajama«<sup>13</sup>. Naime, ono što je nedvosmisleno u biblijskoj perspektivi jest to da je čovjek slika Božja u totalitetu, dakle i u svojoj tjelesnosti. Čovjek je sposoban spoznavati, djelovati, ljubiti, i upravo je po tome sličan Bogu. Međutim, te čovjekove sposobnosti ne proizlaze iz neke izvantjelesne stvarnosti koja je čovjeku dana mimo tijela i neovisno od tijela, već se radi o sposobnostima koje su intimno, neodvojivo povezane s ljudskim tijelom. Ideja duše kao subzistentnog bića koje bi tek akcidentalno i privremeno bilo sjedinjeno s tijelom totalno je strana biblijskom mentalitetu, bilo Staroga ili Novoga zavjeta, osim nekih rijetkih mjesta koja su pretrpjela helenistički utjecaj i koja se upravo zbog rijetkosti, ne-prodornosti i ne-utjecajnosti na cjelinu biblijske poruke trebaju smatrati kulturalno uvjetovanim. Tako na primjer u knjizi Mudrosti piše: »Ja bijah mladić sretne naravi, i imao sam dobru dušu, ili bolje: jer bijah dobar, ušao sam u tijelo bez ljage.«<sup>14</sup> U NZ pojavljuje se katkada pojam *psyche* koji u helenističkom shvaćanju najčešće izražava dušu u stanju suprotstavljenosti tijelu. Biblijski je, pak, smisao uvijek onaj o cjelini života, budući da grčka tradicija SZ (npr. u Septuaginti) pojmom *psyche* prevodi hebrejski pojam *nefeš* iz Post 2, 7 za kojega je rečeno da označa-

<sup>10</sup> Usp. B. G. BOSCHI, »Il valore della vita nella Bibbia«, u: G. RUSSO, i drugi, *Bioetica fondamentale e generale*, nav. dj., str. 247–252.

<sup>11</sup> Za odnos između života i fizičkog života u Novom zavjetu s odnosom prema posljedicama moralnoga reda usp. K. H. SCHELKLE, *Teologia del Nuovo Testamento*, III. *Ethos cristiano*, Dehoniane, Bologna, 1974., str. 250–253 (nasl. izvornika: *Theologie des Neuen Testaments*, Düsseldorf, 1970., III. *Ethos*, str. 230–232).

<sup>12</sup> *Status quaestionis* tog problema usp. M. FLICK, – Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze, 1969., str. 89–101; umjesto čovjeka sastavljenog od duše i tijela autori više vole govoriti o »utjelovljenom subjektu«. Danas mnogi kršćanski pisci govore o čovjeku kao »utjelovljenom duhu« ili »oduhovljenom tijelu«.

<sup>13</sup> Usp. E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, nav. dj., str. 10.

<sup>14</sup> Mudr 8, 19–20.

va čovjeka u totalitetu. Na temelju kontinuiranosti mentaliteta te implicitnih i eksplicitnih navoda SZ i NZ, sasvim je ispravno smatrati da *psyche* u NZ općenito označava – osim u suprotnom dokazu – ono što u SZ označava *nefeš*. »Ne bojte se onih koji ubijaju tijelo, ali duše ne mogu ubiti. Bojte se više onoga koji može i dušu i tijelo pogubiti u paklu.«<sup>15</sup> U ovom retku bez ikakve sumnje pojam *duša* treba shvatiti u smislu *život*. Na temelju takve poistovjećenosti, ideja života koji nadživljava smrt tijela nije istovjetna s idejom duše kao subzistentnog bića za kojega (koju) je sasvim dobro da se oslobodi od tijela. Nadalje, po svetom Pavlu kršćaninova povezanost s otajstvom Isusa Krista izražava zapravo vječni život. Međutim, sasvim je krivo pripisati shvaćanju svetoga Pavla da vječni život označava puku besmrtnost duše, budući da za njega uskrsnuće označava preobraženje tijela. Dakle, ne samo duša, nego i tijelo je hram Božji.<sup>16</sup> Naime, onako kako smo sami, bilo kao pojedinac ili kao zajednica, hramovi Božji<sup>17</sup>, tako je i vječni život obećan čitavom čovjeku koji je iz te perspektive gotovo pa neshvatljiv bez tijela. Kod svetoga Pavla problem besmrtnosti, ili problem života poslije smrti, riješen je nužnošću preoblikovanja, to jest preobraženja tijela, točno onako kako izričito veli u *Prvoj poslanici Korinćanima*<sup>18</sup>: »Nije svako tijelo isto tijelo: drugo je tijelo čovječje, drugo tijelo stoke, drugo tijelo ptičje, a drugo riblje. (...); sije se u slabosti, uskršava u snazi, sije se tijelo naravno, uskršava tijelo duhovno.«<sup>19</sup> Štoviše, sa samim otkupljenjem našega tijela, a nikako ne u platonskom smislu »otkupljenjem od našega tijela«, povezano je otkupljenje cijeloga stvorenja: »Jer, i stvorenje će se osloboditi robovanja pokvarljivosti da sudjeluje u slobodi i slavi djece Božje.«<sup>20</sup> Prema tome, pavlovska perspektiva teološki je usidrena u totalitetu ljudskog života.

### 3. 2. *Sudioništvo i svetost ljudskog života*

Izneseno ima za svrhu samo skrenuti pozornost na činjenicu da biblijski govor, kao i smisao, tumačenje i pristup fizičkom životu uvelike odudara od helenističkog poimanja, pretežno nabijenog dihotomijskim idejama. Naime, dobro je poznato da su se nastojanja grčke filozofije (antropologije) uglavnom svodila na oslobođenje duha od materije, dok biblijsko-kršćanski navještaj u sebi nosi bitnu ideju i o otkupljenju same materije, odnosno tijela. U *Poslanici Kološanima*<sup>21</sup> i

<sup>15</sup> Mt 10, 28.

<sup>16</sup> Usp. 1 Kor 6, 19.

<sup>17</sup> Usp. 1 Kor 3, 16.

<sup>18</sup> Usp. 1 Kor 15; usp. Fil 3, 21; usp. Mt 22, 31–32.

<sup>19</sup> 1 Kor 15, 39 i 43b.

<sup>20</sup> Rim 8, 21.

<sup>21</sup> Usp. Kol 1, 20.



*Efežanima*<sup>22</sup> čitamo da će *sve stvari* biti obnovljene u Kristu. Stoga je potrebno izvući zaključak, po ničemu protivan biblijskoj prouci, da je vječni život spremljen za čitavog čovjeka, dakle za čovjeka u totalitetu. Za našu temu je, ipak, mnogo važniji zaključak kojega možemo artikulirati na slijedeći način: *biološki život uopće ne iscrpljuje smisao i značenje života čovjeka*; biološki život je samo sadašnji način, to jest prostorno i vremensko određenje s kojim se predstavlja (očituje meni subjektu) i ostvaruje (u sebi) život čovjeka. Osim toga, važno je također istaknuti još jednu stvar koja je duboko ukorijenjena u biblijskoj antropološkoj poruci, a ta je da je život čovjeka direktno sudjelovanje na Božjem životu.<sup>23</sup> Život Isusa Krista objavljuje da su svi ljudi pozvani da budu s njime jedno u mističnom Tijelu<sup>24</sup> da bi mogli uskliknuti »(Ž)ivim, ali ne više ja, nego živi u meni Krist«<sup>25</sup>. Stoga nije nikakva demagogija kad se kaže da moralni život u čovjeku proizvodi moralne stavove samoga Isusa Krista. U praktičnom smislu to znači nasljedovati Isusa Krista<sup>26</sup> u ljubavi prema Bogu i obdržavanju njegovih zapovijedi<sup>27</sup>, te u ljubavi prema bližnjemu na način kako je Krist nas ljubio<sup>28</sup>. Uza svu tu plejadu teoloških značajki, čovjek jest i ostaje živo biće i kao takav spada u sferu bioloških – kontingentnih – bića. No, kako je život čovjeka stvoren na sliku Božju, onda on i nije drugo doli sama slika Božja i kao takav je pozvan na savršenstvo te slike u vječnom životu.<sup>29</sup>

Nadalje, ako je po biblijskom navještaju podrijetlo ljudskog života u Bogu, onda je baš to zalog »posvećenosti«<sup>30</sup> vrijednosti ljudskog života. Drugim riječima, ljudski život je svet. To spada u temeljne poruke biblijskog govora o ljudskom životu. Sandro Spinsanti, poznati talijanski bioetičar, glede svetosti ljudskog života ističe da je »(S)vetost života prva kategorija koja uvodi u promišljanje o ljudskom postojanju. ... Svetost života, njegova sakralnost, je srce kršćanske objave. U njoj je Bog živo biće. Život je njegova povlastica. On mu je izvor i podrijetlo.«<sup>30</sup> Upravo zato je ubojstvo čovjeka strašan grijeh. U biblijskoj perspektivi ubojstvo je, naime, djelo, čin, gesta radikalno anti-Božja. Ono je po-

<sup>22</sup> Usp. Ef 1, 10.

<sup>23</sup> Za odnos između života i fizičkog života u Novom zavjetu s odnosom prema posljedicama moralnoga reda usp. K. H. SCHELKLE, *Teologia del Nuovo Testamento*, III. *Ethos cristiano*, str. 250–253 Dehoniane, Bologna, 1974., (nasl. izvornika: *Theologie des Neuen Testaments*, Düsseldorf, 1970., III. *Ethos*, str. 230–232).

<sup>24</sup> Usp. Rim 12, 4–5.

<sup>25</sup> Gal 2, 20.

<sup>26</sup> Usp. Iv 14, 12–21.

<sup>27</sup> Usp. Iv 14, 15.

<sup>28</sup> Usp. Iv 13, 34; 15, 12.

<sup>29</sup> O svemu tome usp. E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica, nav. dj.*, str. 11–13.

<sup>30</sup> S. SPINSANTI, »Vita fisica«, u: T. GOFFI, – G. PIANA, (uredili), *Corso di morale: II. Diakonia...*, nav. dj., str. 202.

sljednje očitovanje mržnje.<sup>31</sup> Kajin je ubio svoga brata Abela zato jer je bio od Zloga.<sup>32</sup> Međutim, Biblija je nedvosmislena i kada kaže da je također ubojica i onaj tko mrzi, dok nijedan ubojica nema života vječnoga.<sup>33</sup> Taj izričaj, međutim, odvlači od centralnosti teme vrijednosti ljudskog – fizičkog – života te uvodi u područje onoga što se naziva moralno ubojstvo i moralna smrt. Za nas je važno ne potcijeniti činjenicu da je »(S)vaki napad na tjelesnost ujedno napad na čitavog čovjeka, štoviše, na sliku Božju koja je čovjek.«<sup>34</sup>

### 3. 3. Dva načela biblijske poruke o ljudskom životu

U ovoj fazi promišljanja, a na liniji iznesenoga, nameće se jedan veoma važan zaključak koji ima dalekosežne posljedice za valutativno-normativne procese o ljudskom djelovanju i ponašanju prema fizičkom životu. Naime, biblijska poruka o ljudskom životu ne dozvoljava da se fizički život (tijelo) jednostavno poistovjeti s biološkim životom. Vjerujemo da će naše tijelo biti preobraženo, pretvoreno, ali će ipak zadržati svoj identitet: život kojega će imati naše tijelo bit će pravi život, a upravo »taj« život nikako ne može biti sveden samo na *biološki život* čovjeka. U NZ je toliko jasno uskrsnuće tijela koliko je jasno da to neće biti biološko uskrsnuće, to jest ponovno preuzimanje – postuskrsno pokretanje – bio-fizioloških funkcija. Kristovo uskrsnuće kvalitativno se razlikuje od Lazarovog uskrsenja. Kristovo tijelo je prepoznatljivo samo ako on hoće da bude »prepoznato«. Ono je prepoznatljivo, naime, samo snagom vjere, a vjeru daje sam Krist. O tome najbolje svjedoči Marija Magdalena koja »nije znala da to bijaše Isus«<sup>35</sup>, a nije znala zato jer joj nije bilo dano da zna. Ipak, sve to ne opovrgava mogućnost da i »to« preobraženo stanje možemo nazivati tijelom.<sup>36</sup>

Drugo važno načelo koje proizlazi iz biblijskog poimanja fizičkog života treba povezati s činjenicom da postoji jedan jedinstveni identitet »čovjek« koji nije razlomljen u dvije razlikovne sastavnice – duša i tijelo. Naime, identitet »čovjek« živi na zemlji svoj put približavanja punini života posredstvom vlastite biološke tjelesnosti koja je »predodređena« da skonča u biologičnosti, ali ne u tjelesnosti. Tijelo je predodređeno da bude preobraženo, odnosno proslavljeno. Iz toga slijedi veoma važno načelo koje možemo formulirati na način da *pod ovim ili onim vidom osiromašenje ili čak gubitak biološkog života u sebi nije ni-*

<sup>31</sup> Usp. Mt 5, 21ss.

<sup>32</sup> Usp. 1 Iv 3, 12.

<sup>33</sup> Usp. 1 Iv 3, 14–15.

<sup>34</sup> E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica, nav. dj.*, str. 13.

<sup>35</sup> Iv 20, 14. Isto je bilo s učenicima iz Emausa: usp. Lk 24, 16, kao i s učenicima na Tiberijad-skome jezeru: usp. Iv 21, 4.

<sup>36</sup> Usp. E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica, nav. dj.*, str. 14.

*kakvo zlo*. Na kraju krajeva, kršćanska poruka je nedvosmislena, nadahnuta Kristovim riječima, kada predviđa nagradu onima koji polože vlastiti život za svoju braću. Položiti vlastiti život u stvari znači dati svoju biološkičnost u ime neke više vrijednosti s kojom je ona prethodna neusporediva. Sâm Isus nas je spasio također svojom biološkom smrću i tjelesnim ranama. Istina, mogao je to izbjeći, ali ipak nije izbjegao.<sup>37</sup> A ono što je uskrsnulo jest tijelo, odnosno proslavljeno tijelo, a ne biološko-fiziološke funkcije.

### 3. 4. Osnove biblijske poruke o vrijednosti ljudskog života

*Homo imago Dei* ili »čovjek je slika Božja«, ali u egzistencijalnom totalitetu. *Gloria Dei vivens homo* ili »slava Božja je živi čovjek«, ali samo onda kada djeluje u skladu sa zakonitostima vlastitog poziva – moralnog i duhovnog. Na temelju toga i svega ranije rečenoga dade se izvući cijela plejada relevantnih teoloških elemenata koji igraju središnju ulogu u valutativno-normativnim procesima o ljudskom djelovanju i ponašanju prema fizičkom životu. Prvo, ljudski život je dar primljen od Boga i kao takav »podložan je njegovoj božanskoj vlasti koja ubija i oživljuje«<sup>38</sup> – to konkretno znači da je Bog jedini apsolutni Gospodar života i smrti, dok je čovjeku povjerena odgovorna zadaća služenja i upravljanja vlastitim životom i životima drugih živih bića. Drugo, ljudski život je svet upravo zato jer svoje podrijetlo ima u Bogu – svetost života nije rezervirana za izabrane, već je univerzalna bez obzira na individualno uvjerenje. Treće, utjelovljenje ustanovljuje novi odnos između čovjeka i tijeka stvaranja – Bog je trajno na djelu u ljudskom životu, radu i djelovanju. Četvrto, Božja objava ima eshatološki karakter – čovjek mora živjeti i djelovati u sadašnjosti na način pune odgovornosti za budućnost. Peto, Krist nije samo Otkupitelj čovjeka, on je i njegov Izlječitelj – otkupljenje i izlječenje, ako se shvate na ispravan način, pružaju nepresušiv izvor snage i motivacija za razumijevanje i prihvaćanje čovjeka pogođenog grijehom i bolešću, pri čemu grijeh ostaje eminentno moralna kategorija, a bolest iznad svega psihofizička; grijeh i bolest su stanja koja zahvaćaju cijelog čovjeka. Šesto, ljudska egzistencija u događaju uskrsnuća biva kvalitativno osmišljena – patnja i bolest su sredstva kojima se nadopunjuju patnje Kristove, a smrt je samo prijelaz u novi život.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Usp. E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica, nav. dj.*, str. 14–15.

<sup>38</sup> T. AKVINSKI, *Sum. Theol.*, II–II, q. 64, a. 5.

<sup>39</sup> Usp. B. HÄRING, *Medical Ethics, nav. dj.*, str. 11–14; usp. S. SPINSANTI, »Vita fisica«, u: T. GOFFI – G. PIANA (uredili), *Corso di morale: II. Diakonia...*, nav. dj., str. 202–203; usp. E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita...*, nav. dj., str. 131–135. O svemu tome, djelomično i tematski razrađeno, također usp. M. VIDAL, *Manuale di etica teologica*, sv. II/1: *Morale della persona e bioetica teologica, nav. dj.*, str. 358 i str. 370–372; usp. R. A. McCORMICK,

#### 4. Moralna vrijednost ljudskog života

Katolički moral, u smislu normativnih zahtjeva isticanih od strane učiteljstva, na poseban način ističe vrijednost ljudskog života. U njemu se općenito kaže da ljudski život predstavlja temeljno dobro i utemeljenje svih ostalih dobara i prava.<sup>40</sup> Ovdje nije nužno spominjati sve jake izričaje kojima katolički moral osuđuje grijeh koji se protive vrijednosti ljudskog života, a da bi tvrdnja bila uvjerljiva. Ulazi u red antologijske prepoznatljivosti katoličko zauzimanje za ljudski život. Ono što je posebno važno istaknuti jesu razlozi koji opravdavaju moralnu vrijednost ljudskog života i osuđuju onoga tko je namjerno vrijeđa. Ti razlozi se iz tradicionalne moralne perspektive mogu razvrstati u tri podskupine. Prvo, ljudski život je ujedno osobno dobro; na tome se temelji također moralni stav da oduzimanje vlastitog ili tuđeg života predstavlja povredu kršćanske kreposti *ljubavi*. Drugo, ljudski život je i dobro zajednice; na tome se temelji moralni stav da napad na vlastiti ili tuđi život predstavlja također povredu kreposti *pravednosti*. Treće, ljudski život je dar primljen od Boga i kao takav samo Bogu pripada; na tome se temelji moralni stav da apsolutno raspolaganje životom, vlastitim ili tuđim, u stvarnosti znači uzurpaciju prava – Gospodstva – koje pripada samo Bogu.<sup>41</sup> Navedeni razlozi svi zajedno čine okosnicu fundamenta kojim se služio i još uvijek se služi katolički moralni nauk da bi utemeljio moralnu vrijednost ljudskog života. Valja istaknuti da ondje nesumnjivo leže sržni razlozi, ali se danas pojavljuju također i neki drugi, možda manje važni razlozi, a koji su na ovaj ili onaj način također s njima povezani.

Naime, moralna teologija fundamentalno priznaje karakter svetosti vrijednosti ljudskog života, povezujući taj karakter s prethodnim, biblijskim navještanjem o životu. Iako se u suvremenim – bioetičkim – raspravama o vrijednosti i dostojanstvu ljudskog života sintagmi *svetost života* često radikalno suprotstavlja sintagma *kvaliteta života*, ipak je zanimljiva činjenica da svetu vrijednost ljudskog života preporučuje također i civilna – građanska – tradicija. Još preciznije, svetu vrijednost ljudskog života preporuča moralna norma *ne ubij*. U okvirima zapadne civilizacije ta moralna norma je neodvojivo povezana s kršćanskom tradicijom, ali ipak nije ekskluzivnost kršćanske tradicije te je na snazi i izvan

---

*Salute e medicina nella tradizione cattolica*, Edizioni Camilliane, Torino, 1986., str. 52–64, (nasl. izvornika: *Health and Medicine in the Catholic Tradition*, Lutheran Institute of Human Ecology, The Crossroad Publishing Company, New York, 1984.); također usp. D. TETTA-MANZI, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita, nav. dj.*, str. 109–125.

<sup>40</sup> Usp. A. R. McCORMICK, *How Brave a New World*. Dilemmas in Bioethics, Georgetown University Press, Washington D.C., 1981., str. 168.

<sup>41</sup> Usp. M. VIDAL, *Manuale di etica teologica*, sv. II/1: *Morale della persona e bioetica teologica, nav. dj.*, str. 357–358.

okruženja u kojemu se postiže kršćanski konsenzus oko moralne norme *ne ubij*. Kategoričnost figure moralne norme *ne ubij* – koja doduše uvijek treba biti konkretno-specifičnije određena – sama po sebi uključuje odnos prema figuri *života*, života shvaćenog u smislu jedne apsolutne aksiološke instancije. Naime, svaka norma djelovanja kojoj se, s jedne strane, točno priznaje moralna kvaliteta, s druge strane, uključuje odnos prema jednoj apsolutnoj instanciji. U slučaju moralne norme *ne ubij* apsolutna instancija iz tradicionalne perspektive je utvrđena *životom drugoga*. Ali dok se radi o apsolutnoj instanciji, dotle se mora raditi također o životu drugoga koji udovoljava kriterijima sadržanim u kategoriji *nevin*.<sup>42</sup>

Međutim, u suvremenom dobu u kojemu živimo razvija se jedan specijalni, to jest biomedicinski oblik odnosa prema životu drugoga. U tom kontekstu slika života gubi onu pojavnu jednoznačnost koju je nekada imala, u smislu neupitnosti poštivanja dostojanstva i temeljnih prava pri samom susretu sa životom drugoga. Pomračenje, nazovimo tako, »tradicionalne« slike života posebno se ističe »prijelazom iz medicine potreba na medicinu želja, od medicine liječenja na medicinu poboljšavanja i usavršavanja života«<sup>43</sup>. Ono iznad svega problematično što se u tom procesu događa jest to da slika života gubi *moralnu* konotaciju, moralnu u najjemenentnijem smislu odnosa prema *mores*, a koja se u prošlim vremenima pojavljivala više nego očitom. Tehničko djelovanje biomedicinskih znanosti po svojoj naravi odnosi se na mjerljive dimenzije slike života koje podrazumijevaju kategorije »više« i »manje«, namećući usporedbe, analize i izbore. U okvirima takvih odnosa treba shvatiti i odnos prema sintagmi *kvaliteta života*. Naime, upravo na relaciji odnosa između *svetosti života* i *kvalitete života* javljaju se mnogi kratki spojevi, a nerijetko i otvoreni sukobi.<sup>44</sup> U kontekstu tih i takvih sukoba, »svetost« po sebi podrazumijeva nepovredivost, dok »kvaliteta« po sebi podrazumijeva indukciju života prema »određenom standardu« u kojemu se kriterij nepovredivosti najčešće mjeri kriterijima »cijene za platiti« (npr. operacija, liječenje) ili »nepodnošljivosti – ovakvoga – životnog stanja« (npr. teška neizlječiva bolest).

<sup>42</sup> Usp. G. ANGELINI, »La questione radicale: quale idea di 'vita'?«, u: RAZNI AUTORI, *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, »Disputatio« 10, Edizioni Glossa, Milano, 1998., str. 183.

<sup>43</sup> F. VIOLA, »L'etica della qualità della vita: una valutazione critica«, u: *Bioetica. Rivista interdisciplinare* 1 (1996.), str. 91. Istu ideju također usp.: E. D. PELLEGRINO, *Humanism and Physician*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1979., str. 17.

<sup>44</sup> O tim raspravama postoji nepregledna literatura. Članci koji mogu rasvijetliti problematiku i dimenzije rasprave: usp. A. DI GIOVANNI, »Per quale qualità della vita?«, u: *Vita e Pensiero* 4 (1986.), str. 251–261; usp. M. MORI, »La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita«, u: C. A. VIANO (uredio), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990., str. 193–198; usp. F. VIOLA, »L'etica della qualità della vita...«, nav. dj., str. 91–111.

Nadalje, moralna vrijednost ljudskog života posebno dobiva na važnosti i težini u kontekstu govora o čovjeku kao osobi, jednom od značajnijih doprinosa kršćanski nadahnute antropologije. »Ako čovjek baš kao osoba ima posebno dostojanstvo i vrijednost, njime ne smijemo manipulirati kao sa stvarima, on ne smije postati pukim sredstvom ili stvar. To nije samo Kantovo učenje nego, još više, jedna od temeljnih zasada kršćanskog humanizma.«<sup>45</sup> Osoba je, međutim, jedna od najdiskutiranijih tema u eri biomedicinskih i bioetičkih izazova, posebno u kontekstu rasprava o ljudskom životu u rubnim stadijima egzistencije (začecje i smrt).

Kako bilo, opetovano se nameće zaključak da ljudski – fizički – život nije apsolutna, nego »samo« temeljna vrijednost. Što bi to trebalo značiti za bioetičko – moralno – područje? Iz iskustva znademo da ljudski život nije nekakva nedodirljiva stvarnost, to jest postoje mnoge situacije (npr. medicinska operacija) i okolnosti (npr. samoobrana) kada čovjek može sasvim moralno i legitimno zahvaćati u vlastiti i tuđi život. U tome se na intencionalnoj razini treba raditi o zahvatu u tijelo, u biološku sferu. Naravno, da bi čovjek mogao postojati u prostoru i vremenu on treba tijelo. Štoviše, da bi se mogao ostvarivati, raditi, djelovati, misliti, ljubiti, itd. treba tijelo. No tijelo – kao životna tjelesnost – je samo *temelj* za ostvarivanje uloge, zadaće, smisla i svrhe života. A smisao i svrhu vlastitog života čovjek spoznaje kao osoba, razlikujući se tako od ostatka prirode i drugih živih bića koja ne mogu spoznati smisao i svrhu postojanja. U čovjekovoj sposobnosti samoodređenja kao i u bitnoj – ontoantropološkoj – različitosti od ostalih živih bića u prirodi počiva čovjekova mjera vrijednosti: čovjek kao osoba je sposoban samoodrediti se i spoznati vlastitu vrijednost i smisao; čovjek kao osoba je apsolutna vrijednost. Naime, čovjek kao apsolutna vrijednost govori o neuništivosti osobnog ili, točnije, njegovog duhovnog integriteta. Čovjek je smrtno biće i sve ako je ponekad, u strogo određenim okolnostima, dopušteno ubiti čovjeka (npr. zakonita samoobrana), to se događa utoliko što umire biološkičnost. Osoba je, međutim, apsolutna zato što je iz kršćanske perspektive neuništiva, besmrtna, to jest određena je da živi vječno.

Na kraju još treba artikulirati nedvosmisleni stav po kojemu je fizički – biološki – život vrijednost utoliko što izražava i pokazuje stvarnost čovjeka u *kairósu*, to jest u danom vremenu, prostoru, situaciji, okolnostima. Baš zato fizički život, tjelesnost, nije apsolutna vrijednost. Štoviše, vrijednost fizičkog ži-

---

<sup>45</sup> M. VALKOVIĆ, »Odgovornost za život: temeljni teološki i antropološki aspekti«, u: RAZNI AUTORI, *Odgovornost za život*, [B. VULETA – A. VUČKOVIĆ, (uredili)], Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Baška Voda 1.–3. listopada 1999., Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2000., str. 83.

vota podređena je mjeri vrhovne Zapovijedi – kreposti ljubavi. To je jedan veoma važan zaključak za teološko-moralno, odnosno bioetičko promišljanje i valutativno-normativno procesuiranje složenih problema povezanih s ljudskim fizičkim životom u konkretnim biomedicinskim situacijama.<sup>46</sup>

## 5. Kritičko promišljanje o vrijednosti ljudskog života

Na početku kritičkog promišljanja o nekim aspektima suvremenog govora o vrijednosti ljudskog života treba bez ikakve zadržke potvrditi da je katolička moralna tradicija uvijek bila na strani osude ubojstva nevinog ljudskog bića. To je posebno vidljivo iz povijesnih studija o ljudskom životu u kontekstu govora o pobačaju u kojima se jasno razaznaje da neovisno od toga je li se radilo o animiranom (oduhovljenom) ili neanimiranom (ne-oduhovljenom) fetusu, njegovo nasilno odstranjivanje je uvijek bilo okvalificirano kao nemoralan čin.<sup>47</sup> Žestoki kritičari katoličkog nauka o pobačaju, poput Ronalda Dworkina, priznaju primjericu da Crkva nikada nije odobravala pobačaj, štoviše, njezina je osuda pobačaja od samih početaka bila kategorična i eksplicitna, onakva kako ju je izrazio poznati američki katolički laik John Noonan: vrijednost života je gotovo apsolutna u povijesti Crkve.<sup>48</sup> No, smatra Dworkin, ta osuda se nije temeljila na izvedenoj tezi po kojoj se fetus smatrao osobom i imao je pravo na život, nego na drugačijoj, od prethodne neovisnoj tezi po kojoj je pobačaj nemoralan zato jer vrijeđa Božju kreativnost i darovanost ljudskog života.<sup>49</sup> Treba primijetiti da se upravo u tom kontekstu javljaju nesporazumi i kratki spojevi na relaciji moralni nauk i moralna praksa. Jedno empirijsko istraživanje u Republici Hrvatskoj pokazuje da 64,4% ispitanika »pretežno se slaže« s tvrdnjom da pobačaj treba ostati kao mogućnost izbora žene, dok ih 73,4% »pretežno se slaže« s tvrdnjom da pobačaj

<sup>46</sup> Usp. B. HÄRING, *Medical Ethics*, nav. dj., str. 62; usp. E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, nav. dj., str. 14.

<sup>47</sup> To proizlazi iz iscrpnih povijesno-teoloških i moralnih istraživanja o dostojanstvu ljudskog života u počecima razvoja. Usp. J. T. NOONAN, Jr., »Abortion and the Catholic Church: A Summary History«, u: *Natural Law Forum* 12 (1967.), str. 85–131; usp. ISTI, »An Almost Absolute Value in History«, u: *Human Life Review* 11 (1985.), str. 125–178; isti članak u obliku doprinosa usp. ISTI (uredio), *The Morality of Abortion*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) – London (Eng), 1977., str. 1–59; usp. G. G. GRISEZ, *Abortion: The Myths, the Realities and the Arguments*, Corpus Book, New York – Cleveland, 1970., str. 117–184. Ta evidencija ima važno mjesto u: usp. *EV*, br. 61–62.

<sup>48</sup> Usp. J. T. NOONAN, Jr., »An Almost Absolute Value in History«, nav. dj.

<sup>49</sup> Usp. R. DWORKIN, *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994., str. 53–54, (nasl. izvornika: *Life's Dominion*, Alfred A. Knopf, New York, 1993.).

u nekim slučajevima treba opravdati.<sup>50</sup> Teološki je nepoželjno, zbog zahtjeva ljubavi i milosrđa, a pedagoški neprikladno, zbog poštivanja prava na drugačije mišljenje, direktno optužiti ispitanike zbog neusklađenosti praktičnih stavova o pobačaju sa zahtjevima službenog nauka Crkve. Naime, ako se od vjernika neprestano zahtijeva dijalog sa svijetom, onda je kudikamo potrebniji dijalog među samim vjernicima, to jest među onima koji usprkos pripadnosti jednoj te istoj Crkvi ipak imaju različite poglede na određeni moralni fenomen (npr. pobačaj). Samo sposobnost i otvorenost dijalogu unutar »zajednice« može uroditi plodom dijaloga s drugim ljudima izvan te »zajednice«. Teološki i pedagoški aspekti problema ne odobravaju nikakve apriorne osude, tim više što je teško potvrditi da se iza gore istaknutih postotaka krije radikalno opredjeljenje protiv života, jer ipak preko 80% ispitanika u spomenutom istraživanju smatra da život započinje začecem. Raskorak u opredjeljenjima iznad svega zahtijeva diferencirani pristup problemu u danim okolnostima. Povod takvom pristupu nalazimo u tradicionalnom moralnom pristupu fenomenu ljudskog života.

### 5. 1. Problem izuzetaka moralnoj normi i način argumentacije

U tradicionalnom moralnom nauku o moralnim dimenzijama ljudskog života postoji cijela lepeza izuzetaka zapovijedi »ne ubij«, činjenica koja uvelike pridonosi stvaranju konfuzije kod ljudi, posljedično, pojavljivanju neusklađenosti između nauka i prakse. Na primjer, u tradicionalnom moralnom nauku opravdava se indirektno prouzročeni pobačaj na temelju kriterija sadržanih u načelu čina s dvostrukim učinkom (*actus cum duplici effectu*),<sup>51</sup> nadalje, opravdava se indirektno samoubojstvo kao, na primjer, u slučaju svetih žena koje se, da bi izbjegle obeščašćenje od strane progonitelja, bacaju u rijeku,<sup>52</sup> opravdava se kazna –

<sup>50</sup> Usp. S. BALOBAN – G. ČRPIĆ, »Pobačaj i mentalitet u društvu«, u: *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), br. 4, str. 645. »Božja kreativnost i darovanost ljudskog života«, naime, je nosivi biblijsko-teološki pilastar na kojemu počiva katolički moralni nauk o petoj zapovijedi: usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Donum vitae* (dalje *DV*) – *Dar života*, (22. veljače 1987.), Naputak poštivanju ljudskog života u nastanku i o dostojanstvu rađanja. Odgovori na neka aktualna pitanja, KS, Dokumenti 88, Zagreb, 1987., Uvod, br. 5. Isti navod usp. *Katekizam Katoličke Crkve* (dalje *KKC*), Hrvatska Biskupska Konferencija – Libreria Editrice Vaticana, GK, Zagreb, 1994., br. 2258.

<sup>51</sup> Analitičko-kritički presjek navedenog načela iz moralne perspektive usp. A. R. McCORMICK, Appendix: »The Principle of the Double Effect«, u: *ISTI, How Brave a New World. Dilemmas in Bioethics*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1981., str. 431–447. Također usp. A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia-responsa-consilia*, Editrice PUG, Rim, 1947., str. 453ss; usp. P. KNAUER, »The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect«, u: *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965.), str. 356–375.

<sup>52</sup> O tome, među ostalim, govori Euzebije u prvoj »Crkvenoj povijesti«. Također slučaj sv. Apolonije koja se bacila u vatru. Opširnije o ovom pitanju, ali protiv toga, vidi A. AUGUSTIN,



smrtna – zločinca u skladu sa zakonskim odredbama;<sup>53</sup> opravdava se smrt napadača pod pretpostavkom zakonite obrane vlastitog života;<sup>54</sup> tradicionalni moralni nauk je predviđao također moralno opravdanje smrti neprijatelja u okolnostima pravednoga rata i smrti tiranina [ne tiranina koji takvim postaje nakon što je legalno došao na vlast (tzv. *tyrannus regiminis*), nego tiranina koji je nasilno preuzeo vlast te je nezakonito ovladao drugima (*tyrannus usurpationis*)].

Iako navedeni izuzeci moralnoj normi »ne ubij« nisu proizvoljni, već imaju svoje moralno opravdanje u okvirima danih okolnosti, moralnost čina određuje se prvenstveno na temelju nakane djelatnog subjekta, dok okolnosti samo potvrđuju da su uvjeti bili na strani dobre nakane, dakle ti izuzeci, ipak, u suvremenom dobu doprinose stvaranju određene konfuzije. Tako se na neki način, s jedne strane, bilježi porast svijesti kod ljudi o potpunoj neprihvatljivosti i nepravednosti smrtno kazne<sup>55</sup> i o gluposti ratovanja, čime pokazuju razvijenu svijest o nepovredivosti ljudskog života čak od strane zakonite javne vlasti, dok se, s druge strane, javljaju sve jači glasovi u prilog pobačaju, ali ne pod svaku cijenu, nego samo kada je život majke u opasnosti. Tu se prije svega radi o okolnostima kada se evidentira sukob između života majke i života fetusa, dakle riječ je o sukobu dviju vrijednosti, pri čemu mnogi smatraju da je moralno dopušteno odstraniti fetus da bi se spasio život majke. Takvom stavu u prilog govori 64,4% ispitanika koji u ranije spomenutom istraživanju smatraju da pobačaj treba ostati kao mogućnost izbora žene, a opravdanje za takav stav se najčešće traži u tradicionalnom moralnom načelu čina s dvostrukim učinkom.<sup>56</sup> Treba, međutim, pojasniti da se kriteriji čina s dvostrukim učinkom odnose samo na dva slučaja u kojima se evidentira sukob vrijednosti, dakle života majke i života fetusa: ta dva

*De Civitate Dei – O državi Božjoj*, sv. I, knj. I, pogl. 17–27, [hrv. prijev. (T. LADAN, preveo), KS, Zagreb, 1982.].

<sup>53</sup> Radi se o smrtnoj kazni koja je također bila konstanta tradicionalnog moralnog nauka Crkve, što je vidljivo također iz današnjeg stava: usp. *KKC*, br. 2266. Tomu usprkos postoje određeni pomaci unaprijed po pitanju moralnog nauka Crkve o smrtnoj kazni, iako se izričito ne kaže da je apsolutno nedopustiva: usp. IVAN PAVAO II., *Evangelium vitae* (dalje *EV*) – *Evandjelje života*, (25. ožujka 1995.), Enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života, KS, Dokumenti 103, Zagreb, 1995., br. 56.

<sup>54</sup> »(...) I nije za spas duše nužno odreći se zakonite obrane da ne bismo druge ubili. Čovjek je, naime, dužan skrbiti za svoj život više nego za tuđi«, TOMA AKVINSKI, *Sum. Theol.*, II–II, q. 64, a. 7. Za isto usp. *KKC*, br. 2264.

<sup>55</sup> »Na tom obzoru smješta se i problem smrtno kazne, na kojem se bilježi u Crkvi, kao i u građanskom društvu, rastuća tendencija koja zahtijeva njenu prilično ograničenu primjenu, pa čak potpuno ukinuće«, *EV*, br. 56.

<sup>56</sup> O značenju i kriterijima ovog načela usp. R. A. McCORMICK, Appendix: »The Principle of Double Effect« u: ISTI, *How Brave a New World...*, nav. dj., str. 431–432; usp. S. PRIVITERA, *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica*, Istituto Siciliano di Bioetica, Acireale, 1999., str. 164–167.

slučaja se odnose na dijagnozu kancerogenog – ali gravidnog – uterusa i ekto-pične – to jest izvanmaterične – trudnoće.<sup>57</sup> Po moralnom nauku Crkve u svim drugim slučajevima u kojima je život majke – trudnice – u opasnosti, pobačaj se ne može moralno opravdati, budući da bi u tim slučajevima pobačaj predstavljao zaseban moralni čin, dok svako zasebno hotimično odstranjenje fetusa predstavlja ubojstvo nevinog ljudskog bića.<sup>58</sup> I tako se stvari pomalo dovode do apsurd: za »okorjelog zločinca« osuđenog na smrt, ako je donesena pravomoćna sudska presuda, ljudi se danas živo zauzimaju i zahtijevaju, putem masovnih prosvjeda i službenih zahtjeva, totalnu aboliciju smrtno kazne, dok za »nevino ljudsko biće« (embrij, fetus), barem iz perspektive katoličkog poimanja prenatalnog života, mnogi ljudi se zalažu za ili zahtijevaju smrt u situacijama u kojima je život majke doveden u pitanje, potvrđujući tako da u sukobu dviju vrijednosti, dakle konflikt između života majke i života fetusa, prednost se, ipak, mora dati životu majke. U pozadini takvog stava najčešće ne nalazimo nekakvu teorijsku, ni teološki ni filozofski utemeljenu argumentaciju, nego jedan čisto ljudski pristup: spasiti što se može spasiti. Svrha toga je da se skrene pozornost na ozbiljnost problema, a nipošto da ga se banalizira.

Nadalje, teološka argumentacija često puta zna zastati i zabetonirati se na tvrdnji, na primjer, da se »ne smije zahvatiti u ljudski život jer je ljudski život svet« ili »jer je samo Bog gospodar života«. No, vidjeli smo ranije da je tradicionalni katolički moralni nauk predviđao mnogo izuzetaka tim dvama argumentima. Tim više što Crkva ne kaže da nikada, ni u jednom slučaju i ni radi jednog motiva, osoba od, na primjer, 40 godina ne smije biti direktno ubijena. Pripisati Crkvi tu tvrdnju bilo bi totalno pogrešno, budući da u slučaju, na primjer, zakonite samoobrane Crkva naučava da je moguće (dopušteno) direktno ubojstvo osobe, koja je ovdje shvaćena kao nepravedni napadač<sup>59</sup>, i u krajnjem slučaju dopuštena je i smrtna kazna.<sup>60</sup> Istina, radi se o direktnom ubojstvu iz perspektive same »radnje«, a ne o direktnom ubojstvu iz perspektive »globalne nakane subjekta«. Ali ne treba zaboraviti: Znam da ubijam i hoću ubiti u skladu sa zahtjevima proporcionalnih motiva. Sve to ukazuje na činjenicu da ljudski život, u smislu fizičkog života, nije nekakva apsloutna vrijednost, u smislu najveće i najdragocjenije vrijednosti, zbog koje ni u jednom slučaju ne može ili ne bi moglo

<sup>57</sup> Usp. B. HÄRING, *Medical Ethics*, nav. dj., str. 98–101; usp. E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, nav. dj., str. 138–140; usp. A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis...*, nav. dj., str. 453–455.

<sup>58</sup> Usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *De abortu procurato* (dalje *DeAP*). Izjava o namjernom pobačaju, (18. studenoga 1974.), br. 14; usp. *DV*, I, br. 1; usp. *KKC*, br. 2270–2271; usp. *EV*, br. 58–63.

<sup>59</sup> Usp. *KKC*, br. 2263–2265.

<sup>60</sup> Usp. *KKC*, br. 2266.

doći do objektivnog sukoba vrijednosti, i to takvog sukoba da se traži lišavanje života neke osobe.

Nadalje, u govoru o životu pa tako i u povezanosti s fenomenom pobačaja često se stavlja naglasak na kategorije »nevina žrtva« ili »direktno ubojstvo«. Kao i kod tvrdnje da je »Bog gospodar života«, tako i kod tih kategorija treba primijetiti da one mogu biti važne da se skrene pozornost na hitnost vrijednosti koja se našla u igri, odnosno u konfliktnoj moralnoj situaciji. Te tvrdnje, kategorije, međutim nisu nikakvi argumenti koji bi se mogli prevesti riječima: Bog je gospodar života pa samo on može zahvatiti u život pojedinca. To bi značilo, naime, negiranje tradicionalnog načela o zakonitoj (samo)obrani, ali također i cijelog niza pozitivnih, na primjer, liječničkih zahvata u korist života i zdravlja za koje smo se naviknuli smatrati ih ne samo dopuštenima nego čak obvezatnima (npr. operacija na otvorenom srcu ili transplantacija vitalnog organa). Kategorija »nevina žrtva« predstavlja jedan od važnih odnosnih pojmova koji imaju vrijednost u smislu pobuđivanja pažnje i stavljanja naglaska na urgentnost situacije. Ali se postavlja pitanje što poručuje kategorija »nevina žrtva«: u današnjim zakonodavstvima može se dobro precizirati da je nevina žrtva onaj subjekt koji nije sâm prouzročio stanje agresije zbog koje je postao žrtvom. Iz etičke perspektive nevina žrtva je onaj tko u slučaju zakonite (samo)obrane na objektivnoj razini nije prouzročio sadašnje stanje sukoba između svojega života i života drugoga, ali to ne znači da »nevina žrtva« nije možda netom pobjegao uznik iz dobro čuvanog zatvora, u kojemu je služio zasluženu kaznu zbog počinjenog zločina. Međutim, sadašnje stanje sukoba između njegovog života (zatvorenik) i života drugoga (gonitelj) nije prouzročeno od njega (zatvorenik), nego od drugoga (gonitelj) koji je u ovom slučaju objektivno nepravedni napadač. Stoga, a radi načela zakonite (samo)obrane, može biti nužno braniti »takvu« nevinu žrtvu, a koja je u navedenom slučaju dokazani kriminalac. Prema tome, kategorija »nevina žrtva« uopće ne daje veću vrijednost argumentacijama kao takvima, a još manje može nadomjestiti prijeko potrebne argumente.<sup>61</sup>

Sve izneseno je važno istaknuti zato jer se svakodnevno izlažemo opasnosti pretjerivanja u upotrebi kategorija kada argumentiramo o dostojanstvu i nepovredivosti ljudskog života, a koje kategorije često više izražavaju emocije nego njihovu objektivnu utemeljenost. To posebno dolazi do izražaja u raspravama o delikatnom i ideologijom natopljenom fenomenu pobačaja. Emocionalna upotre-

<sup>61</sup> Usp. S. BASTIANEL, »Il magistero della Chiesa cattolica in materia di aborto, contraccezione e procreazione assistita«, u: L. BIAGI, – R. PEGORARO (uredili), *Religioni e bioetica. Un confronto sugli inizi sulla vita*, Fondazione Lanza, Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1997., str. 151–155.

ba određenih kategorija može imati i ima određenu funkciju, u smislu da se skrene pozornost na važnost, težinu i hitnost problema. Sve to, ipak, ne opravdava krijumčarenje pod argument ono što to nije, to jest nešto što predstavlja puku afektaciju. Argumentativnu i afektivnu razinu je veoma važno razlikovati, budući da ako pred sobom imamo neku vrijednost koju želimo drugima komunicirati, tada trebamo sve učiniti da drugi dotičnu vrijednost koju branimo ispravno shvate. Prema tome, problem se ne može riješiti intenzitetom uvjeravanja da svijet vidi način kako »mi« držimo što je ispravno, nego u intenzitetu dijaloške otvorenosti u pomaganju da drugi shvate »našu« vrijednost i tako preuzmu na sebe odgovornost za zaštitu te iste vrijednosti. Dakle, u središtu nije samo i često puta uzaludno uvjeravanje, nego prije svega iskrena pomoć pri razumijevanju ne bi li sugovornik shvatio o čemu se radi te preuzeo odgovornost za posljedice koje slijede iz onoga što je shvatio.

## 5. 2. »Dosljedna etika života« i problem života u savjesti

Na tragu tih promišljanja nalazi se također ideja jedne *dosljedne etike života* koju je svojevremeno intenzivno promovirao i u javnosti artikulirao pokojni nadbiskup Chicaga, kardinal Joseph Bernardin. Kao prvo, ideju *dosljedne etike života* treba shvatiti iz perspektive konteksta u kojemu je nastala, a to je američko društvo, obilježeno gotovo radikalnim podjelama na planu etike života, posebno u pitanjima pobačaja i onto-antropološkog i pravnog statusa ljudskog embrija. Radikalna podjela u tim pitanjima je u stvarnosti granica između dva društvena pokreta koja općenito obuhvaćaju suprotstavljene stavove prema nerodnom životu: pokret »za život« (*pro life*) i pokret »za izbor« (*pro choice*).<sup>62</sup> Problem se javlja u trenutku spoznaje da praksa daje sasvim drugačiju sliku od one zamišljene u teorijskoj matrici problema. Tako se u praksi često ne može jasno uočiti britko naznačena granica između »za život« i »za izbor«, budući da praksa pokazuje, na primjer, da čak 64,4% ispitanika »pretežno se slaže« da pobačaj treba ostati kao mogućnost izbora žene, iako ih čak 80% smatra da život započima začecem.<sup>63</sup> Nasuprot tom, kao i mnogim drugim raskoracima, ideja

---

<sup>62</sup> Detaljnije o svim relevantnim aspektima tog problema pod vidom uzroka-posljedice usp. M. S. KRASON, *Abortion. Politics, Morality and the Constitution. A Critical Study of ROE v. WADE, and DOE v. BOLTON and a Basis for Change*, University Press of America, Lanham – New York – London, 1984.

<sup>63</sup> Gallup istraživanje, provedeno 1992. godine u SAD-u, pokazuje da čak 52% američkih katolika smatra da bi pobačaj trebalo ozakoniti »u mnogim ili gotovo u svim slučajevima. Usp. »Catholics: 52% Support Abortion in Most Circumstances«, u: *American Political Network*, 18. lipnja 1992.

*dosljedne etike života* temelji se i ujedno polazi od ostvarenog jedinstvenog utemeljenja vrijednosti ljudskog života u svim danim aspektima. Iznad svega se traži primjena jedne te iste argumentacije u valutativno-normativnom procesuiranju različitih problema povezanih s ljudskim životom. U tom smislu kardinal Bernardin naglašava da »moral rata« i »moral pobačaja« posjeduju jedan te isti kriterij za zaštitu ljudskog života, a razlog tomu leži u jednom te istom moralnom sadržaju. Naime, u oba slučaja se radi o vrijednosti ljudskog života.<sup>64</sup> Nadalje, ideja *dosljedne etike života* podržava da onaj tko se protivi, na primjer, pobačaju mora dosljedno pokazati opredjeljenje za ljudski život, to jest za poštovanje njegove nepovredivosti, također i u vrednovanjima društvenih pitanja u kojima je ljudski život izložen grubim povredama. U tom kontekstu kardinal Bernardin iznosi ideje da vjernici, katolici koji se suprotstavljaju pobačaju zbog poštovanja prema ljudskom životu, ako žele ostati do kraja dosljedni, trebali bi se s istim žarom suprotstaviti i smrtnoj kazni, barem u slučajevima kada je ta kazna zastrašujuće upitna, trebali bi se također zauzimati za pravedniju zdravstvenu zaštitu siromašnih ljudi u društvu, zatim bi trebali promicati sustav blagostanja koji bi garantirao približno jednaku kvalitetu i dužinu ljudskog života i, na kraju, trebali bi se suprotstaviti legalizaciji aktivne eutanazije za terminalne bolesnike koja sve više uzima maha.<sup>65</sup>

Nakon svega možda ostaje dojam da se u pozadini iznesenih ideja krije Bernardinovo neslaganje sa službenim katoličkim moralnim naukom o pobačaju. To je totalno krivi zaključak kojega je kardinal Bernardin mnogo puta sam opovrgnuo svojim javnim apelima upućenim svojim slušateljima »da pomognu spasiti živote milijuna naše još nerođene braće i sestara«<sup>66</sup>. Jednostavno, argument kardinala Bernardina sastojao se u tome da nije u skladu etičkog zahtjeva dosljednosti odobravanje smrtno kazne, a istovremeno osuđivanje pobačaja bez ikakve otvorenosti dijalogu. Posrijedi nije nikakvo miješanje krušaka i jabuka, nego samo jedan pokušaj davanja idejnih kvira *dosljednoj etici života*.<sup>67</sup> Tamo gdje je ljudski život u pitanju treba, stoga, na praktičnoj razini dokazivati jedinstveno opredjeljenje za vrijednost ljudskog života.

<sup>64</sup> Usp. J. BERNARDIN, »Pour une 'éthique de la vie' cohérente«, u: *La Documentation Catholique* 81 (1984.), str. 443–447.

<sup>65</sup> Usp. ISTI, *The Consistent Ethic of Life*, Sheed & Ward, Kansas City, 1988.

<sup>66</sup> Usp. ISTI, *The Consistent Ethic of Life after Webster*, Woodstock Theological Center, Georgetown University, (20. ožujka 1990.), str. 9.

<sup>67</sup> Istina, kardinal Bernardin ostaje na tragu katoličkog moralnog nauka koji predviđa da država, u smislu zakonite javne vlasti, može ubojicu kazniti smrću, ali on smatra da to pravo u današnjoj državi ne bi smjela nikada konzumirati. Na tragu te ideje se nalazi moralni nauk Ivana Pavla II. iznesen u: usp. *EV*, br. 56.

Nadalje, čini se da je u navještanju svetog karaktera ljudskog života najvažnija strpljivost i ustrajnost, više nego urgentno izlaganje sadržaja svetosti života koji su ionako neupitni. Naime, treba priznati da se u moralnom govoru o ljudskom životu načelo »svetosti života« razlaže previše krnjim, to jest eliptičnim pojmovima, čime se direktno izlaže prigovoru nategnutosti ideje »svetosti života« na isključivo »biološku« ideju života. Takav prigovor se uvijek iznova vraća, budući da nije sigurna zaštita objektivnosti moralne norme »ne ubij«, za koju se moralni nauk zdušno zauzima, na temelju jednoznačnog biološkog razmatranja, a zapravo se radi o dvosjeklom maču. Naime, prvenstvo *objekta* u okvirima moralnog vrednovanja čina u odnosu na subjektivnu svrhu i na različite mnogostruke okolnosti koje se nikada ne mogu svesti na općenitu tipologiju, ne može se ostvariti na način njegovog svođenja na granice biološke zakonitosti.<sup>68</sup> Drugim riječima, predstavljanje vrijednosti ljudskog života biološkim pojmovima u suvremenom dobu doziva u sjećanje poznatu ideju »tiranije načela« protiv koje su već izrečene zapažene kritike.<sup>69</sup> Objektivno propitivanje smisla »tiranije načela« na svjetlo dana izbacuje činjenicu da imperativ poštivanja ljudskog života kojega se gotovo uvijek predlaže na razini javne rasprave, često uopće nije predložen u okvirima otvorenog dijaloga u kojemu sudjeluju »privatne« osobe koje bi trebale biti svjesne sadržaja »svetosti života«, noseći ga duboko u svojoj savjesti. Tada bi se ne samo moglo, nego i trebalo očekivati dosljedno postupanje, u smislu govorenja i djelovanja u skladu s vlastitom savješću. Zbog napuknuća u tim odnosima, danas se traži obnovljeno teorijsko promišljanje centralne kategorije »život«. Prvi korak u tom smjeru trebao bi djelotvorno otrgnuti kategoriju »život« iz zagrljaja čistog naturalizma da bi se potom ona mogla staviti u okvire obnovljenog teorijskog promišljanja o izvornom ustrojstvu ljudske savjesti. Sve to poručuje da ljudski život nije ni kategorija ni stvarnost čisto materijalnog reda, u smislu puke biologičnosti koju je moguće utvrđivati isključivo objektivističkim pojmovima, a da se pri tome uopće ne vodi računa o odnosu prema oblicima savjesti, u smislu odnosa prema aktualnim stanjima djelatnog

<sup>68</sup> Usp. G. ANGELINI, »La questione radicale: quale idea di 'vita'?«, u: RAZNI AUTORI, *La bioetica...*, nav. dj., str. 189.

<sup>69</sup> Usp. S. TOULMIN, »The Tyranny of Principles«, u: *The Hastings Center Report* 11 (1981.), br. 6, str. 31–39; usp. D. K. CLOUSER, – B. GERT, »A Critique of Principlism«, u: *The Journal of Medicine and Philosophy* 15 (1990.), str. 232s; usp. PIZZUTI, G. M., »Le sfide della bioetica alla filosofia«, u: ISTI (uredio), *Pluralismo etico e normatività della bioetica*, Quaderni di bioetica, Edizioni Ermes, Potenza, 1992., str. 13–48. Puzzeti se poziva na poznati članak Stephena Toulmina, američkog epistemologa: usp. S. TOULMIN, »How Medicine Saved the Life of Ethics«, u: *Perspectives in Biology and Medicine* 25 (1982.), str. 736–750. U ovom članku Toulmin zagovara tezu da je medicina direktno »odgovorna« za spašavanje ili ponovno oživljavanje normativnog zanimanja u filozofiji morala i etici.

subjekta.<sup>70</sup> Naime, osnovnu poruku rečenoga nije moguće dohvatiti ako se postavi na biološku točku gledišta, to jest na točku gledišta jedne, suvremenim rječnikom govoreći, znanosti o životu, već se treba postaviti na točku gledišta savjesti, to jest djelatnog subjekta koji se nalazi pred životom, ali ne u smislu doslovnog izbora između života i smrti, jer on već jest živi subjekt, nego u smislu izbora života između moralnog – dakle u skladu sa savješću – i nemoralnog – dakle protiv savjesti – života. Na taj bi način u mnogome postale jasnije one aktivnosti koje u suvremenom govoru nazivamo »pokret za život« i »ekološki pokret«, u smislu da zaštita života i zauzimanje za život, bilo ljudski ili ini, uopće nije tehničko pitanje glede dužine trajanja »lovostaja« i zaštite ugroženih vrsta, nego je duboko moralno pitanje glede sadržaja i smisla u odnosima između dobrih i loših djelovanja (čina) prema ljudskom i inom životu.

### 5. 3. *Odgovornost za život*

Sve izneseno se bez ikakve sumnje nalazi na tragu suvremene ideje o odgovornosti za život.<sup>71</sup> Valja, međutim, primijetiti da istraživanje uvjeta i mogućnosti za utemeljenje jedne specifične etike odgovornosti uvijek iznova nameće pitanje samog smisla i značenja pojma »odgovornost«. Pojam »odgovornost« izvodi se iz najizvornijeg, najintimnijeg etičkog iskustva u kojemu čovjek ostaje zatečen samim time što je čovjek, to jest razumsko biće. Drugim riječima, istraživanje smisla i značenja pojma »odgovornost« nipošto ne odudara od istraživanja smisla i značenja pojma »čovjek«. Najintimnije iskustvo čovjeka o sebi samome je ono da je on etičko biće. To iskustvo čovjek zahvaća svojim razumom i daje mu značenje ili, preciznije rečeno, tumači ga na način da upravo u trenutku spoznaje vlastite egzistencije osjeća poziv, ili uznemirenost svejedno, da se odredi i/ili da zauzme stav pred vlastitom egzistencijom. Međutim, pred izazovima suvremenih biomedicinskih znanosti praćenih moćnim biotehnologijama čovjek neminovno dolazi do novog oblika *odgovornosti* neraskidivo povezanog s odgovornošću za budućnost cjelokupnog čovječanstva. U pozadini takve – nove – odgovornosti leži zahtjev za povezivanjem znanosti o životu s jednom etikom

<sup>70</sup> Posrijedi je ozbiljna tema o savjesti te o moralnoj istini u kontekstu binoma »objektivno-subjektivno«: usp. J. FUCHS, »Die Frage an das Gewissen«, u: ISTI (uredio), *Das Gewissen. Vorgegebene Normen verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1979., str. 56–66; usp. ISTI, »Moral Truth – between Objectivism and Subjectivism«, u: ISTI, *Christian Ethics in a Secular Arena*, Georgetown University Press – Gill and Macmillan, Washington, D.C. – Dublin, 1984., str. 27–41. O tome također: usp. G. ANGELINI, »La questione radicale: quale idea di 'vita'?«, u: RAZNI AUTORI, *La bioetica...*, nav. dj., str. 190–191.

<sup>71</sup> Usp. B. VULETA – A. VUČKOVIĆ (uredili), *Odgovornost za život*, nav. dj.

o životu koja bi predstavljala most sposoban garantirati preživljavanje čovjeka u budućnosti.<sup>72</sup> Osnovni problem, međutim, sastoji se u ideju da do danas rasprostranjene vrijednosti nisu u stanju ponuditi dostatne kriterije za sučeljavanje s današnjom situacijom koja se u očima mogih čini neusporedivom sa situacijom koja je vladala u prošlosti. Tako proizlazi da je čovjek po prvi puta u svojoj povijesti postao direktno odgovoran za preživljavanje čovječanstva i svijeta u cjelini, dok je navodno do unatrag pedesetak godina bio jamac očuvanja života na zemlji.<sup>73</sup> Kako bilo, suvremeni govor o čovjekovoj odgovornosti za život, ako želi odgovoriti na izazove etičke dosljednosti, neće smjeti apstrahirati od poziva iz dubine bića, to jest iz sfere koja je sva uronjena u konkretnu egzistenciju, jer je sâm čovjek konkretno egzistentan, a ipak ga višestruko nadilazi. Radi se o sposobnosti koja se tiče čovjekovog temeljnog određenja da uzme svoj život u vlastite ruke i da bude ono što stvarno jest – čovjek. Sposobnost preuzimanja života u vlastite ruke podudara se u potpunosti s temeljnom slobodom. Čovjek je, naime, slobodno biće zato jer može slobodno raspolagati vlastitom egzistencijom. Međutim, čovjekovo preuzimanje svoje egzistencije u vlastite ruke i slobodno raspolaganje njome neodvojivo je od čovjekove savjesti koja postavlja granice, u smislu protežnosti originalnog iskustva o prihvaćanju sebe i slobodnom raspolaganju sobom. Protežnost nema kvantitativni, nego kvalitativni karakter, a to najprije znači da se ona prvenstveno odnosi na pitanje kako prihvaćam svoj život i raspolazem sobom te na koji način te dimenzije doživljavam u drugima. Cijeli taj proces, a radi se o složenom gnoseološkom procesu, suočava nas s činjenicom odgovornosti, ukoliko prihvatiti ili odbaciti sebe i svoj život kvalitativno – moralno – nije jedno te isto, kao što nije jedno te isto slobodno raspolagati sobom na način (samo)izgrađivanja ili (samo)uništavanja. Kako i na koji način raspolagati sobom i drugima neodvojivo je od temeljnog iskustva odgovornosti, baš kao što je neodvojivo od temeljnog iskustva slobode. U govoru o ljudskom životu, o zaštiti njegova dostojanstva i prava, veoma je važno staviti naglasak na aspekte koji potpuno afirmiraju djelatnog subjekta. Suvremeni čovjek, naime, nije oduševljen kada mora preuzimati na sebe obveze, koje su tu uvijek u službi zaštite vrijednosti, a za koje nije siguran da li ih je uopće shvatio. Nije toliko problem što današnji čovjek teško shvaća retoriku koja mu nalaže da nešto mora učiniti, koliko je veliki problem kada ne razumije aksiološki temelj na kojemu ta retorika počiva. Drugim riječima, može se nekako shvatiti čovjeka koji ima averziju prema negativno formuliranim normama ponašanja, ali je ne-shvatljivo koliko je suvremeni čovjek otvrdnuo na govor o vrijednostima iz ob-

---

<sup>72</sup> Usp. V. R. POTTER, »Bioethics: The Science of Survival«, nav. dj., str. 120–153; usp. ISTI, *Bioethics: Bridge...*, nav. dj.

<sup>73</sup> Usp. A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Edizioni Mondadori, Milano, 1999., str. 4–5.



jektivne, univerzalne perspektive. Zbog toga suvremena »moralna pedagogija« mora, s jedne strane, mnogo pažnje posvetiti raskrinkavanju etičke teorije koja se krije iza jeftine frazeologije o odgovornosti, u smislu svođenja odgovornosti na subjektivnu proizvoljnost, a s druge strane, posvetiti se vraćanju čovjeka izvorima iskustva vlastite odgovornosti koja se baš ondje podudara sa slobodom, kao iskonskom paradigmom ljudske egzistencije. I jedna i druga su vrijednosti, imajući zajednički izvor – čovjeka kao etičko biće. Stoga, suvremeni govor o odgovornosti za život ne bi trebao značiti ništa drugo doli sveopću disperziju razvijene svijesti o prihvaćanju objektivnih kriterija na razini individualne etičnosti. Razina individualne etičnosti je u stvarnosti razina osobne odgovornosti.

### Zaključak

Dva važna poučka proizlaze iz prvog dijela našeg promišljanja o vrijednosti ljudskog života. Prvo, ljudski život u varijanti fizičkog života nije apsolutna, nego temeljna vrijednost, predstavljajući temeljno dobro koje omogućava ostvarivanje svih drugih dobara u životu. Drugo, u tradicionalnoj katoličko-moralnoj misli ljudski život je uživao veliku zaštitu čiji je najveći garant bila moralna norma pete zapovijedi Dekaloga »ne ubij«. Iz drugog dijela našeg promišljanja o temi ljudskog života proizlaze također, ili barem, dva važana zaključka. Prvo, biomedicinski i bioetički izazovi pred ljudskim životom zahtijevaju ponovno i kritičko promišljanje o svim relevantnim kriterijima glede zaštite i poštivanja vrijednosti fizičkog života. Drugo, postalo je jasno da učinkovitost zaštite vrijednosti fizičkog života u današnjem vremenu uopće ne počiva na kvantiteti izgovorenoga, nego na kvaliteti dokazanoga. Na tragu te ideje nalazi se prije svega potreba vraćanja kršćanske, to jest teološko-moralne i teološko-bioetičke misli na izvorno biblijsko punjenje smislom vrijednosti ljudskog života pri čemu se neminovno suočava sa spoznajom da ljudski život predstavlja jednu integralnu kategoriju te da je prijeko potrebno izbjegavati puku frazeologiju. To konkretno znači da ljudski život uživa vrijednosni status u egzistencijalnom totalitetu, ali da opet biološki segment života nije ni nedodirljiv ni nepropadljiv. Odatle proizlazi zaključak da moralna norma »ne ubij« nije (uvijek) direktno operativna, budući da tek treba ispitati stanje u savjesti djelatnog subjekta kao i okolnosti u kojima se ljudski život nalazi pa tek onda donijeti vrijednosni sud o tome smije li se zahvatiti u ljudski život ili ne, u smislu krši li se ili ne krši moralna norma »ne ubij«. Naime, zahvati u ljudski život pomoću suvremenih biotehnologija primjenjenih na polju biomedicinskih znanosti toliko su sofisticirani i komplicirani da uvijek i svagdje nije moguće donijeti apriorne sudove o moralnoj dopustivosti ili nedopustivosti takvih zahvata. Sve to, kao i mnoge druge navedene i navedene dimenzije diskutiranog problema, stoje u službi oblikovanja jedne koherentne, dosljedne, etike života u kojoj se vrijednost ljudskog života neće prvenstve-

no podvrgavati situacijama (rat, bolnica, laboratorij, itd.), nego zauzimanju oko jedinstvenog priznanja vrijednosti ljudskog života svih ljudskih bića neovisno o razvojnem, rasnom, vjerskom, društvenom i inom statusu.

### *Summary*

#### *HUMAN LIFE IN THE ERA OF BIOMEDICAL AND BIOETHICAL CHALLENGES*

*The article rests on two main theses. The first thesis comprises a range of contemporary biomedical challenges that essentially influence the change in the modality of handling human life from the axiological perspective in an era of biomedical and bioethical challenges. The other thesis points out the continuity of Catholic morality in judging the immoral actions against the human/physical life, where the need to discuss Biblical bases of the value of human life arises. Considering that need it continues exploring the opportunities of the contemporary fulfillment of human life with meaning, from the Christian perspective. It turns out to be a gratifying job only if we go back to sources, i.e. biblical-theological exposition. The analysis of the the Biblical message about the importance of human life presents a step that clearly brings to light the fact that the human/physical life is by no means an absolute value. The Biblical message stays consistent with life as a basic value, which is a fact that stipulates following a certain path of contemplation. In its continuation, the article synthesizes some undesirable occurrences in the contemporary valutative-normative speech about human life with a special emphasis on some aspects of the Catholic moral speech, while giving clear directions for resolving some of the traditional obscurities, i.e. ambiguities in that speech. Also, it warns of some important aspects that come out of a requirement for a definition of a consistent ethics of life and for establishing boundaries of responsibility of a life based on re-introduction of basic forms of conscience.*

*Key words: human life, the value of life, Bible, Catholic morality, biomedicine, consistent ethics of life, conscience, responsibility for life*