

Ivan Fuček

ČOVJEK PRED LICEM SMRTI

•Teško pitanje•

Čitajući zgodan i poučan intervju *Glasa koncila* s mladim švicarskim kirurgom-kardiologom profesorom Charlesom Hahnom (od 19. rujna 1971.),¹ među ostalim posebno mi se usjekla jedna liječnikova misao. Na medicinsko-moralno pitanje »treba li bolesniku koji će uskoro umrijeti to reći ili mu treba zatajiti« dr Hahn odgovara: »Teško pitanje. U Americi to shvaćaju vrlo jasno: kad netko ima umrijeti, to mu se kaže. I ljudi to izvrsno primaju. U Evropi je drukčije. Ljudi ne podnose takve informacije. Mislim da se više put ne može bolesniku reći cijela istina. U Sjedinjenim Državama ljudima su svi problemi nekako odviše jednostavni. A kod nas u Evropi sve je mnogo složenije, takva nam je povijest bila, svi onda plaču, cijela se obitelj uznemiri, cijela drama oko svake smrti. Amerikanac jednostavno misli: bolestan sam, što se može učiniti za moje zdravlje? Kakve su šanse da ozdravim? I kad više nema šansi, on to shvaća.«²

¹ Intervju pod naslovom *Umjetno srce u vremenu bez duše*, ondje, str. 8—9.

² Na ist. mj., str. 9. — Liječnici često postavljaju pitanja: — ako nema nikakve nade da bi pacijent dalje mogao živjeti, zašto se ne bi mogla požuriti smrt, ta ona kratko traje, a pacijentu predstoji nerijetko strašno bolno razdoblje života? — kojom brigom moramo čuvati tuđi život, npr. ako se radi o epileptiku koji ništa ne može raditi, često nenadano pada, uvijek je u opasnosti po život, — isto je pitanje s onima koji su već često pokušali samoubojstvo. Liječnici imaju iskustvo: ako nekoga spase iz traume, on uskoro u nju opet zapada? — na koji način i do kojega stupnja mogu izložiti opasnosti život drugoga koji nije nepravedan napadač na moj život? — koliko dugo treba pokušavati umjetnim disanjem kod čovjeka koji je šokiran, koji se utopio ili slično nastradao? U navedenom intervjuu, na upit: »Smije li liječnik ubiti iz milosrđa?« — dr Hahn odgovara: »Koliko znam, među evropskim liječnicima nema znatnije tendencije da bi se dopustila eutanazija. To je lažni problem. Bolesnika se nikada ne smije ubiti. Nikada!«

Liječnik je spontano reagirao: »Teško pitanje«. Problem je smrti mnogoznačan. Njime se bavi literatura, biologija, medicina, psihologija, sociologija, filozofija, teologija. Problem je to javnog života, činjenica koju ljudi danas gledaju u najraznolikijim oblicima, o kojoj danomice rutinski kao o senzaciji čitaju u dnevnicima, gledaju je na velikim i malim ekranima; i stoga je smrt za današnjeg čovjeka izgubila značaj misterija. Zbog tih i sličnih razloga očekivao sam da će švicarski stručnjak odgovoriti s većom težinom na odlično postavljeno pitanje. Donekle me iznenadila simplifikacija u distinkciji između držanja Amerikanaca i Evropljana pred tom pojavom. Osim profesorova osobnog kratko izraženog mišljenja »mislim da se više puta ne može bolesniku reći cijela istina«, sve je drugo ostalo na opisu fenomena kako se on javlja u Americi, kako u Evropi. Nisam bio zadovoljan odgovorom.

Izgleda mi kao da i u tom kratkom citiranom odlomku vlada ista atmosfera nemoći kakvu danas susrećemo u kritici kulturnih pojava, u rečenim znanostima, ne isključivši ni samu teologiju, kada treba odgovorno progovoriti o problemu smrti. Osjeća se sveopća *nemoć* da se pravo, trijezno, neuvijeno, sa stanovitom spremom i prikladno psihološki progovori o toj temi. Sva naša znanost kao da je kapitulirala pred problemom smrti; želi ga zaobići, otkloniti. Medicina se, doduše, bori protiv pojave, pa su nam poznati i »borci protiv smrti«, koji žele na svaki način produljiti ljudski vijek na zemlji. Ali samoj smrti pogledati u oči? Čini se da moderna medicina upravo u fenomenu smrti trajno čita svoj poraz i da je svaka smrt u klinici njen demanti. Suvremeni se čovjek, ne isključivši nijednu profesiju, ne usuđuje, ne zna progovoriti o tom tajanstvenom osobnom završetku ljudskoga života. Nitko nije sposoban da smrt integrira u vlastito iskustvo pa da se o njoj izražava ljudskim, ne tehničkim izrazima. Uostalom, nije li današnji čovjek sav orijentiran na život, na napredak, na standard...? Kako da onda pogledamo smrti u lice? A ona ima toliko lica! Činjenica se smrti potiskuje iz središta svijesti na periferiju. Smrt se želi eliminirati iz javnog života, iz suvremene civilizacije. Naš suvremenik umire u bolnicama *anoniman*, gotovo redovito sam i osamljen bez ikoga prisutnog. »Našli smo ga mrtva«, obična je riječ.

Ima država, što sigurno znade i Charles Hahn, u kojima se smrt čovjeka sakriva na nov način. Mrtvacu uredi, prepariraju ga da dobije izgled živoga čovjeka. Kozmetika pri tome igra ne malu ulogu. Tako ga udese kao da bi se radilo o nekoj recepciji ili audijenciji. Želi se izbaciti iz ljudskog rječnika svaki izraz koji govori o smrti, pa se više i ne kaže »mrtvac«, nego »dragi«, »voljeni« (*loved one*). Više se ne govori ni o »pokopu«, nego radije o »spomen-činu« ili slično (*beautiful memorial picture*). Takvu je tendenciju, da ne reknemo abus, na svoj satiričan način odlično izvrgao ruglu poznati književnik Evelyn Waugh (*The Loved one*). A ne manje poznati nizozemski teolog E. Schillebeeckx

reče da malo koristi mijenjati izraz, jer činjenica ostaje: smrt je totalno izvan ljudskog dohvata. Ona ne donosi po sebi nikakva obećanja. Od nje nitko ne može pobjeći, niti ikoga ona čeka. »Smrt napada čovjeka. Ona ga hvata u vrijednosti djela koje je on u svom životu izveo i u onome što on sam jest.«³ To znači da čovjek ne umije i da nema načina kamo i kako bi smjestio tu neumitnu pojavu. Što nije lako priznati. Pa vjerojatno odatle i potječe to ugibanje, otklanjanje, negiranje smrti, što je prema raznim autorima, danas toliko karakteristično i puno znakovitosti za našu aktualnu zapadnu civilizaciju.⁴

Fenomenom smrti počela se u posljednje vrijeme vrlo ozbiljno baviti obnovljena teologija morala. Kao da želi probuditi u ljudima svijest dužnosti i odgovornosti. Kao da im želi odgovorno pomoći rješavati zagonetku položaja na zemlji, i to u najodsudnijem času. A »zagonetka ljudskog položaja dostiže vrhunac pred licem smrti«, uči nas Koncil u konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu. Pa nastavlja: »Ne muči čovjeka samo bol i sve veći rasap tijela, nego ga također, dapače još i više, muči strah od ugasnuća za vazda. I po prirodnom nagonu svog srca ispravno sudi kad s jezom odbija posvemašnje razorenje i nepovratno skončanje svoje osobe. Klica vječnosti što je u sebi nosi, nesvediva na samu materiju, buni se protiv smrti. Svi pokušaji tehnike, ma kako bili korisni, ne mogu smiriti tjeskobu čovjeka: naime produženje biološkog trajanja ne može mu utažiti one želje za daljnjim životom koja je neodoljivo ukorijenjena u njegovu srcu.«⁵

Smrt možemo promatrati pod više vidika: kulturno-kritički, sociološki, psihološki, biološki, etički, filozofski, teološki, da svim tim reflektorima što jasnije uočimo svoju suvremenu ćudorednu dužnost i ozbiljnu odgovornost.

Kritički prema našoj civilizaciji

U internacionalnoj teološkoj reviji *Concilium*, od svibnja 1971, pod naslovom *Je li smrt tabu?* objavio je Nizozemac N. Versluis vrlo zgodnu studiju u smislu više objektivnog iznošenja današnje nauke o smrti i informiranja javnosti negoli u smislu samostalnog zahvaćanja u problematiku. Studija je inače puna pouke, iako joj manjkaju glavni i dublji vidovi: filozofska i teološka obrada. A psihološki i biološki podaci prilično su krnji. U prvom dijelu našeg prikaza, kako slijedi, uz druge izvore iscrpno se služimo podacima N. Versluisa da bismo sa što pozitivnije

³ E. SCHILLEBEECKX, *Leven ondanks de dood in heden en toekomst, u Tijdschrift voor theol.* 10 (1970), str. 426, cit. u *Concilium* (rivista internazionale di teologia), morale, (1971, br. 5), str. 168 [1024].

⁴ Na ist. mj., str. 168 [1024] — 169 [1025].

⁵ *Gaudium et spes* (GS) 18.

strane, što svestranije i na što bliskiji način prenijeli i našoj javnosti informacije o tom složenom pitanju.⁶ U drugom dijelu zaći ćemo po mogućnosti u filozofsko-teološku pozadinu te fenomenologije, u »*tremendam realitatem*« o kojoj nam govori razum i objava; osobito biblijska objava, koja i ne pomišlja da se od smrti odvraća i da bježi »u varljive snove« (P. Grelot).

Među ostalima Versluis citira i knjigu A. Toynbeea *Odnos čovjeka prema smrti*, gdje glasoviti engleski mislilac današnja izmijenjena stano- višta prema smrti u zapadnom svijetu povezuje s recipročnom evolucijom moderne znanstvene misli.⁷ Prije sedamnaestog stoljeća ljudi su još vje- rovali u prekogrobni život nekom smirenošću i ravnodušnošću, bez trza- vica i posebnih pitanja kao u religioznu nepovredivu realnost prvoga reda, stoljećima nepokolebivu. Poslije sedamnaestoga stoljeća opaža se snažan zaokret prema dvojbi i prema mučnoj situaciji u kojoj se danas nalazi čovjekova vjera. Umjesto sigurnosti kojom su vjekovi pristupali toj istini, ona postade predmetom istraživanja. Takav stav prema smrti Toynbee sasvim ispravno povezuje s pitanjem prekogrobnog života. On je za vrijeme prošlog svjetskog rata imao prilike promatrati pažnju koju su posvećivali fenomenu smrti. Veli da se fenomen smrti, čini se osobito u rasističkim krugovima, okruživao stanovitim štovanjem, pa je i sprovod vojnika izgledao kao neki »čin religioznog kulta«. A kad bismo se upi- tali kojemu se bogu prinosio taj kult, onda, kaže mislilac, ne bismo našli drugog odgovora nego da se taj kult izvršavao u čast specijalnog boga, kojeg bismo mogli titulirati »kolektivnom moći jednog dijela ljudske rase«. Nije, dakle, smrt ni u tim slučajevima bila povezana ni s čim prekogrobnim.⁸

Prema tome, kad danas čujemo već dosta uobičajenu riječ »epoha negiranja smrti«, onda se time ne misli kazati kao da bi današnji čovjek htio sasvim naivno ustvrditi da »smrti više nema«. Misli se na mnogo dublju realnost: smrt modernom čovjeku više ne predstavlja tajnu, ne donosi mu ništa misterično, ona više ne sjeća na prekogrobnu stvarnost, nije ništa tajanstvena, ne govori ništa. Na to je prvi upozorio godine 1965. Amerikanac Fr. Borkenau studijom *Ideja smrti*.⁹ Izraz nije tek onako »bez veze«, pjesnički ili literarno bačen. Borkenau želi označiti stvarnu situaciju vremena. I njegov izraz je donio pun pogodak. Poslije god. 1965. kritičari ga često upotrebljavaju da bi okarakterizirali jednu

⁶ Usp. N. VERSLUIJS, *La morte è un tabù?* (preveo na tal. E. ten Kortenaar), u *Concilium* (rivista internazionale di teologia), morale, (1971, br. 5), str. 167 [1023] — 185 [1043].

⁷ A. TOYNBEE, *Man's concern with death*, London 1960, cit. Versluis, nav. dj., str. 170 [1026].

⁸ Nav. dj., str. 173 [1029].

⁹ Fr. BORKENAU, *The concept of death*, u R. FULTON, *Death and identity*, New York 1965, str. 42—56, cit. nav. dj., str. 169 [1025].

značajnu crtu današnjeg mentaliteta. U tom mentalitetu nema više mjesta za misao o smrti. Taj izraz spada još samo u sklop određenih tema vrlo ograničenog tipa, kojima se ima baviti moderna kritika naše kulture ili civilizacije. Iz podataka takve kritike crpimo, kaže Borkenau, sigurnu konstataciju da je u sadašnjem društvu, orijentiranom prema produkciji i progresu, smrt svedena na razinu marginalnih pojava. O njoj se više ne govori. A danomice se nekako misli kao da je i manje moguća i manje opasna; nadvladat će je moderna medicina! Smrt je, gdje je to samo izvedivo, potpuno vezana na klinike i na bolnice, na te zgrade u kojima ju beskrajni neosobni hodnici, bezbrojna vrata i kabine, čitave vojske poslovnih ljudi odijeliše od živoga ambijenta ljudi. Smrt je potisnuta, istjerana iz normalnih milieua.

Doduše, naši žurnalisti više nego često spominju smrt donoseći čitave stupce u stalnoj rubrici o »žrtvama suvremenog prometa«. Na televiziji se vrlo često vidi kako iznenadne katastrofe većih ili manjih razmjera nište ljudske živote: požari, poplave, eksplozije, ratovi . . . Mnoštvo suvremenih filmova poantira ubojstvima. No sve je to, kažu kritičari, tek u smislu poziva na »razboritost«, u smislu crvenog semafora opreza ili, s druge strane, u smislu površnih senzacionalističkih prikaza, za kojima toliko trči današnji čovjek. A to znači, tvrdi američki sociolog G. Gorer, o smrti govoriti upravo na »pornografski način«. Zato je isti sociolog takvoj literaturi, TV programima, filmovima i slično nadjenao novo ne baš jako lijepo ime »pornografija smrti«. ¹⁰ Time je zapravo i dokazana Borkenauova teza: smrt je degradirana, izbačena je iz suvremene civilizacije — smrt sa svojim tajanstvenim religioznim značenjem.

Istu tezu svojom jasnoćom potvrđuje novim dokazima njemački protestantski teolog moralist H. Thielicke u jednoj već starijoj publikaciji pod naslovom *Smrt i život*. Fatalno je za današnje društvo, smatra on, što smrt u čudorednom vidu nema više nikakva značenja. »U svjetovnom životu smrt je praktički izgubila svaku ulogu. Bolest kao simptom raspadanja pretežno je vezana uz klinike. Kino i kazalište su gledališta isključivo zdravog života. Znakovita je činjenica da su smrt izbacili na razinu marginalija, što u našim gradovima, što u široj javnosti ne prolaze više sprovodne povorke nego se sve odvija u ghettu groblja.« ¹¹

Takve i slične argumentacije kritičara pojava naše civilizacije izgledaju odviše općenite. A ne donose samo povijesni fenomen kao takav nego ga uvijek ovako ili onako okreću u svjetlu određenog suda. Sud je negativan, dapače s teškom optužbom naše civilizacije. Jesu li takvi sudovi znanstveno dostatno i motivirani? Nisu li ipak slične optužbe nepravedne? Da ublaži stanovišta citiranih i drugih kritičara, N. Versluis

¹⁰ G. GORER, *Death, grief mourning*, New York 1967.

¹¹ H. THIELICKE, *Tod und Leben*, ed. 2, Tübingen 1946, str. 72—73, cit. Versluis, nav. dj., str. 169 [1025] — 170 [1026].

kaže: »Doduše, javnim mnijenjem našega društva dominira orijentacija ekonomskog razvoja i mogućnosti života, ali je ipak istina da se u tom istom društvu — bar u krugu stručnjaka — posvećuje mnogo pažnje brizi umirućih i problemima s kojima nas suočuje pitanje smrti. Dovoljno je da napomenem medicinska istraživanja u gerijatriji i gerontologiji kao i pastoralnu asistenciju umirućih. No treba sa svom lojalnošću dopustiti, s obzirom na prijašnja vremena, da je smrt kao važna tema života iščezla iz našega društva. Umrijeti — postao je privatn događaj. Umirući i njihov neposredni ambijent primaju malo potpore sa strane društva kako bi uz mogli asimilirati to zbivanje. Koliko god je to društvo moćno na teorijskom i tehničkom području, toliko je pred pojavom smrti nemoćno i šutljivo.«¹²

»Privatizacija« umiranja

Fenomen smrti, kako nam se dosada ukazuje, treba da bude dublje *sociološki* istražen. Koji su mu uzroci i koje posljedice?

Svima je već poznato što se želi kazati izrazom »sekularizacija«. On neizravno potječe od latinske riječi »saeculum«, a izravno od engleske »secular« što znači »laički« u opreci prema »religiozan«, »svet«. Izrazom se označuju dvije stvari: »fenomen sekularizacije« i »proces sekularizacije«.

Fenomen sekularizacije zgodno promatramo pod tri vidika. Prvi vidik ili značenje tog fenomena susrećemo u tvrdnji da su čovjekov razum i slobodna volja zadnja i jedina norma njegove misli i njegova djelovanja. To znači: čovjek je posve autonomno biće, neovisno u svom mišljenju, u životu i u svojim planovima. Neovisan je i od Crkve i od Boga. Ili, drugačije rečeno: neovisan je i od vrhovnog Bića i od bilo kakve transcendentalne norme djelovanja. Drugo što nam donosi fenomen sekularizacije jest tvrdnja da je svijet korjenito, u srži »profan«, dok je čovjek jedini njegov gospodar. Čovjek ima posvemašnju odgovornost za vlastito određenje i za određenje svijeta. Sam ima dovoljno energije da ostvari i sama sebe i da poboljša svijet, pa tako nema potrebe da se utječe Božjoj pomoći, za koju, uostalom, nema ni mjesta na svijetu. Čovjeku je dostatno da se uteče svojim znanstveno-tehničkim dostignućima da bi našao rješenje svih svojih problema. I treće, fenomen sekularizacije iznosi tvrdnju da su svjetovne »vrijednosti« (*valores mundani*) jedine i vrhovne vrijednosti ljudske egzistencije. Tako taj svijet svu svoju realnost posjeduje u samome sebi sve do iscrpljenja svih pozitivnih mogućnosti. To drugim riječima znači da se taj svijet realizira sav u »jednodimenzionalnosti« ovozemnoga ljudskoga života.

¹² VERSLUIS, na ist. mj.

Navedene tri tvrdnje, na koje se svodi fenomen sekularizacije, do-vele su do negiranja Boga i do negiranja religije kao »vrijednosti«. Ne niječe se da Bog postoji, ali se niječe da Bog i religija imaju bilo kakvu vrijednost. Oni za svijet ništa ne znače. Bog i religija su za sekularizaciju »irelevantni«. S njima se ne računa. Ne mogu biti zanimljivi. Štaviše, to su sile koje otuđuju (alijenacija!) čovjeka od njega samoga i treba da se od njih na svaki način oslobodi.

Fenomen sekularizacije je današnji moderni fenomen, ali on rezul-tira kao finale dugog povijesnog procesa. Taj se proces razvijao u dva smjera. S jedne strane je čovjek uvijek s novim i većim naglaskom afir-mirao vrijednosti u samome sebi, neovisno od bilo kakva odnosa prema vrhovnom Biću, kao i svjetske i zemaljske vrijednosti, oslobodivši ih tako od »bezvrijednosti« nameta religije. Religija je prenaglašavala reli-giozne i vrhunaravne vrijednosti i time se nametnula profanim vrijed-nostima te ih potisnula. S druge strane, čovjek se potrudio da tim svojim vrijednostima pribavi potpunu autonomiju ili neovisnost od religije i od Crkve, pošto ih je oslobodio od religiozna ili crkvena »tutorstva« i »kontrole«. I tako je sekularizirani čovjek nastojao Crkvu stegnuti na sve uži prostor, eliminirajući pomalo svaki njezin utjecaj na politički i na socijalni, na moralni i na kulturni život.¹³

U tom je smislu Chr. von Ferber člankom *Socijalni vidici smrti* do-veo stanovište modernoga čovjeka prema smrti u izravnu vezu sa seku-larizacijom i s rađanjem posve sekulariziranog društva. On tvrdi da se rastom i afirmacijom prirodnih znanosti recipročno sve više zamagljivao čovjekov pogled prema životu onkraj groba. I tako je misao na smrt kao na početak drugog pravog života izgubila na tome da služi i dalje kao poticaj (*stimulans*). A nastalo sekularizirano društvo oprlo se vladajućoj klerikalnoj koncepciji života, u kojoj je misao na smrt igrala kapitalnu ulogu. Njom je i relativnost ovozemnog života bila snažno naglašena.¹⁴

Von Ferber se u svojim refleksijama oslanja na studiju B. Groethuy-sena¹⁵, pa kaže kako se u tom procesu emancipiranja sekulariziranog dru-štva od »crkvene predominacije« nije našao način da bi se problem smrti riješio zadovoljavajuće u vezi s novim stilom života. U okviru ideja no-vonastalog društva, orijentirana na prosperitet i napredak, ima malo

¹³ Ne govorimo dalje o *pozitivnim* i o *negativnim* aspektima sekularizacije, jer ispada iz okvira našeg zadatka. Usp. R. I. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 1970.

¹⁴ C. von FERBER, *Soziologische Aspekte des Todes*, u *Zeitschr. f. ev. Ethik* 7 (1963), str. 338—360, cit. *Concilium*, nav. dj., str. 170 [1026] — 171 [1027].

¹⁵ B. GROETHUYSEN, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Halle 1927.

prilike za refleksiju o zadnjim horizontima ljudske egzistencije. Pred problemom smrti sekularizirano društvo ne zna drugo nego šutjeti ili ga nijekati. »Učeni laici«, piše Groethuysen, »u stvari nisu smrt sekularizirali. Oni su uspjeli ideju smrti integrirati u kontekst nove savjesti. Problemu smrti nije se pronašlo rješenje. U slici, inače tako jasnoj koju je sebi stvorila sekularizirana savjest, smrt je ostala nešto opskurno i nepoznato . . . Problem smrti kao takav sve se više povlači s pozornice. Svijest da treba umrijeti sve više gubi svoje središnje značenje za ljudski život . . . Čovjek sekulariziranog društva dijete je ove zemlje. Dostatan mu je ovozemni život. Tako se on bori protiv primata smrti.«¹⁶

Time je misao o smrti u sekulariziranom društvu stavljena u zagrade. Od nje se ne može izbiti nikakav dobitak za društvenu karijeru. Štoviše, ideja smrti mogla bi imati i negativan utjecaj na gigantsku ljudsku izgradnju i na vjeru u napredak. Uza sve to, veli von Ferber, prijetnja smrti i dalje ostaje nepromijenjena, pa fungira kao društvena realnost osobito za radničku klasu, kojoj su smrt, bolesti i glad još uvijek sastavni dio redovitih rizika života. On citira K. Marxa, kome je prijetnja smrti bila upravo dio prisilnih fizičkih sredstava kojima je kapitalizam stezao i tlačio proletarijat. Tek u času kad svi slojevi društva počnu učestvovati u blagodatima progresa i kad društvena prava budu svima jednako zakonski zagwarantirana, rodit će se situacija u kojoj će se čitavo društvo moći orijentirati na život i na sretnu budućnost. U takvom društvu smrt više neće imati nekog socijalnog značenja. Prijeći će u privatni sektor. u crkve i u bolnice. Von Ferber, štoviše, pretpostavlja da »privatizacija« umiranja služi isključenju jednog od nepredviđenih faktora društvene funkcionalnosti. A time se društvu omogućuje i »nepomućeni razvoj« tehničko-industrijskog procesa.¹⁷

N. Versluis na to mudro primjećuje: »Von Ferber, na žalost, nije uočio problem: kakva bi imala biti veza između koncepcije društva u kome umiranje i smrt bitno više ne utječu na postojeći socijalni poredak i između podrijetla rata. Gledajući taj problem, mogle bi se izvesti konjunktore: — o obezvrjeđivanju čovjeka jer se više ne vrednuje njegova smrt, o manipulaciji sa smrću od strane sistema koji na svaki način hoće da se održi, o idololatrijskom štovanju kolektivnih ljudskih snaga s relativnim ritualom ratova i ljudskih masakra. No, znanstveno motiviranu analizu takve veze nisam našao u literaturi.«¹⁸ Jedini se je Toynbee, kako smo vidjeli, pozabavio pitanjem smrti u vezi s ratom.

¹⁶ Nav. dj., str. 130 sl., cit *Concilium*, na ist. mj., str. 171 [1027] — 172 [1028].

¹⁷ Usp. VERSLUIS, nav. dj., str. 172 [1028].

¹⁸ Na ist. mj.

Govoreći o tim vidicima, htjeli bismo ukratko orisati tri faktora: sam uzročnik smrti može biti psihičke naravi, način primanja smrti sa strane »udarenog« pojedince i način ponašanja okoline.

Kad se govori o smrti u »psihologijskom vidu«, tada redovito imamo pred očima događaj umiranja kome daljnji uzrok nije fizičke, nego psihičke prirode: radost, žalost, očaj... A priori se može, kažu liječnici, dopustiti takva veza. A posteriori se ona može i dokazati. Prema tvrdnjama etnologa (sjetimo se učenja pok. profesora A. Gahsa!) događa se da kod primitivnih naroda netko iznenada umre jer je povrijedio zakon nekog »tabù« a da se ne može ustanoviti nikakav anatomsko-fiziološki uzročnik. Slično je u sredinama razvijenog »nagualizma«. Štoviše, i kod životinja može nastati smrt iz »psihičkih uzroka«, kako dokazuju eksperimenti koje je proveo američki psiholog Richter s parcovima.

Međutim, ovdje nas više zanima način primanja smrti sa strane samog umirućeg. Da li on »čuti« smrt? Izgleda, kaže liječnik Jores s nekim drugima, da ne. Bolest koja uzrokuje smrt može biti i često je vrlo bolna. Ipak se ne čini, kažu, da bi i sam čin umiranja bio povezan s bolima ili neugodnim osjećajima. Ni dugotrajna agonija, ni teškoće disanja, ni druge pojave koje zamjećujemo kod umirućih, a koje prisutnima mogu izgledati jako bolne, tvrde ovi liječnici, nisu takve za same umiruće. Kod njih na jednak način ne dolazi u konflikt smrt i život. Smrt, slično kao u stanju epileptika, za njih nije borba, premda epileptičan napad pruža osobito dramatičnu sliku. Od svega toga epileptik ništa ne trpi. O tome ništa ne zna (Jores). Bilo kako sa samim momentom umiranja, s »prijelazom« s obzirom na fizičke boli i psihičku tjeskobu, nas izvanredno zanima što je sa stanjem umirućeg prije tog momenta? Je li ravnodušan prema smrti? Posjeduje li »duhovnu slobodu« i superiornost sličnu Sokratovoj, nekih rimskih stoika, kršćanskih mučenika ili konfesora? Je li proces »odstranjivanja« smrti iz našeg sekulariziranog društva urodio plodom da čovjek smrt prima smireno, bez misli na nju, čak i apatično? Uostalom, nije li možda i samo izbacivanje smrti iz naše sredine rezultat straha pred smrću, straha koji latentno postoji u svakom čovjeku?

Psiholog J. Hinton poklanja veliku pažnju strahu pred smrću, boli koja ju možda prati, rastanku koji ona zahtijeva. Rezultati pokazuju da osobno iskustvo straha pred smrću nije u svim skupinama ljudi jednako. Značajno je da svi žele »naglu i bezbolnu« smrt, kaže Hinton, dok se povećava strah od »nagle i bolne« smrti. Iz jedne ankete koju je proveo među studentima saznajemo da 90 posto studenata rijetko kada osobno pomisli na smrt, dok ista anketa među starijima pokazuje da 30—40 posto pozitivno izbjegava pomisao na smrt. Drugi psiholog, J. Munnichs, proveo je anketu među stotinu staraca. Rezultati pokazuju da se »veći dio staraca« sporazumio s idejom o zalasku svoga života, pa stoga i primaju

takav svršetak. Samo se 7 staraca boji smrti, 55 prima svršetak kao nešto prirodno i normalno, 8 staraca nije zauzelo još nikakva definitivna stajništa, a velik postotak, njih 33, nisu bili u stanju dati bilo kakvo značajnije tumačenje svoga svršetka; ili su ga izbjegavali ili nisu znali ništa odgovoriti.¹⁹

Prema tome izgleda da izbacivanje smrti iz našeg sekulariziranog društva ima svojih nijansa. Doduše, zastupnici tog izbacivanja ili »negacije smrti« još uvijek dopuštaju da je smrt za svakog pojedinog čovjeka događaj koji valja individualno protumačiti i razjasniti. Ipak, društvo u praksi čitav problem prebacuje na same umiruće, kao i na njihov neposredan ambijent. Puna odgovornost ispravnog rješenja konačno pada na pojedinca. Nije li time društvo zatajilo? Opralo ruke? U doba humanizacije nehumano preпустиlo praktički umiruće samima sebi?

Iako je smrtnost danonice manja među mladima, ipak »napada« sva životna razdoblja. Kod staraca, kod kojih se linija života naginje naravnom svršetku, veli W. Fuchs, strah će se manje ispoljiti ili se uopće neće osjetiti. Jores misli da se svi ljudi boje smrti prije bolesti koja uzrokuje smrt. Za vrijeme bolesti strah se pomalo smanjuje jer je volja za životom sve slabija. Prema Fuchsu strah pred smrću valja potražiti u inhibicijama zbog naglih nesretnih uzročnika kao što su glad, bolesti, nesreće, ratovi... A prema H. Marcuseu, koji relativizira smrt lišenu njene transcendencije, čovjek se miri s idejom smrti čim ga ona društveno više ne pritište.

Čini se ipak da sva ta ponuđena rješenja demantira individualno iskustvo pojedinog čovjeka, kad se on osjeti licem u lice pred »vlastitom smrću«, kad se više ne mogu primijeniti teorije o »smrti općenito« (*de morte in genere*), nego on mora naći svoje vlastito rješenje. Svi više-manje uspješno filozofiramo o smrti općenito pa kako se ona javlja prirodnim tokom, ali manje uspješno filozofiramo kad se radi o smrti koja osobno mene pogađa; kad se radi o »mojoj vlastitoj smrti«. Stoga i Fuchsove i druge slične postavke mogu biti stanovita »fuga mortis« — bijeg zajedno s našim društvom od stvarnog rješenja problema. Volimo govoriti i misliti o »smrti općenito da ne bismo morali misliti o vlastitoj smrti«, kaže C. Verhoeven. Zato smijemo reći da takav način »demitizacije smrti« ne može biti uspješan. »Svakom pojedinom čovjeku, smrt, ma kako bila prirodna, ostaje prijetnja i uništenje. Time je shvatljivo da izbjegavamo misao na smrt, kao i kontakt s njome. To nam potvrđuju i rezultati raznih anketa o iskustvu s bolesnicima u bolnicama i kućama njege. U takvoj situaciji, kad je suočenje sa smrću neizbježno, postaje nam jasno da ne znamo što bismo s njome uradili.«²⁰

¹⁹ Na ist. mj., str. 173 [1029] — 174 [1030].

²⁰ VERSLUIS, nav. dj., str. 177 [1035].

Time smo takli i ponašanje okoline prema umirućima. Postoje tolike indikacije o nesposobnosti okoline (liječnika, bolničara, rodaka i samih svećenika) da progovori zgodnim, bliskim načinom s umirućim o njegovu skorom svršetku. Naš konvencionalni način pristupa i govora u tim situacijama, naša zbunjenost u slučajevima izolacije na klinikama, naša nemoć pred nijemom bolesti koja razara organizam dragog bića, naša praznina i nerijetko nepojmljiva tupost u tim časovima... sve nas to tuče. I taj čvor ne možemo ostaviti i dalje tako svezan; onaj čvor kojim smo i počeli ovu raspravu — »teško pitanje« — Charlesa Hahna, na koje treba dati ljudski i kršćanski, u sadašnjem trenutku zadovoljavajući odgovor, služeći se psihološko-pedagoškom primjenom čudorednih principa. No prije toga treba da kažemo riječ o fenomenu bioloških umiranja.

Biološki »fatum«

Smrt bitno spada na organski život. To je zadnja etapa života koji je započeo časom oplodnje, razvijao se u embrionalnom stadiju, preko djetinjstva, mladosti, zrele dobi i napokon je dospio do svoje mete u starosti. Svršetak je smrt. Jasno, taj je svršetak utemeljen u samom organizmu kao u svojim pretfazama. Kao što ura ima čelično pero raznolike jačine, tako i napetost »čeličnog pera« organizma individualno jako varira. Svatko započinje život individualnom intenzivnošću. Tijekom životnog procesa ta napetost ili »navinutost« popušta slično kao pero u uri. Stoga se, s ozbirom na biološki život, ljudi iste dobi međusobno vrlo razlikuju.

Nema samo individualni život svoje vrijeme i rokove. Ima ih i vrsta. Tijek života slonova traje, na primjer, 150—200 godina. Krokodili i neke druge životinje mogu živjeti i više stoljeća. Koliko je trajanje ljudske vrste, nije lako reći. U starom Rimu računao se prosjek ljudskog vijeka 35 godina. U našoj civilizaciji računa se 65—70 godina. Kao što je visina tijela, tako je i trajanje ljudskog života utemeljeno u nasljednim elementima. Što će se sutra izmanipulirati s genima kao nosiocima nasljednih svojstava, ne znamo. Današnja istraživanja odnosa između trajanja života i potroška energije, između vremena trudnoće i dozrijevanja, zasad nisu pokazala uspjeha.

Proces starenja, kojeg je svršetak smrt, vrlo je kompleksan kod viših organizama. Taj proces kod čovjeka počinje u mladosti nakon kulminacije razvoja, zahvaća sve organe, sve tkivo i sve stanice. Čini se da će pravi uzročnik biti u tome što se dijeljenje stanica sve više sprečava. A dijeljenje stanica je regeneracioni proces, obnova organizma. Jedino se stanice centralnog živčanog sistema nikad ne obnavljaju. I zato se bez pretjerivanja može reći: smrt je posljedica starosti centralnog živčanog sistema, jer taj u sebi ne posjeduje mogućnost regeneracije. S tim fiziološkim procesom starenja združen je i drugi proces psihičke prirode, to jest proces odvajanja i oslobađanja od ambijenta.

Ipak, znamo, smrt rijetko bude posljedica starosti. U najvećoj većini slučajeva život svršava bolešću. Medicina poznaje četiri osnovne bolesti: organske bolesti, koje zahvaćaju tijelo; psihoze, koje doduše, imaju tjelesno podrijetlo, ali se sastoje od psihičkih fenomena; neuroze, koje spadaju u psihički red, ali se sastoje od fizičkih fenomena; organske neuroze koje sačinjavaju specijalne oblike neuroza. Njihov je uzrok psihičke prirode, ali se simptomi javljaju u tijelu. Zato, s ozbirom na uzročnika bolesti, razlikujemo somatogenetske i psihogenetske bolesti, a s ozbirom na pojavnost, razlikujemo fenosomatske i fenopsihičke bolesti.

Gledana parcijalno, bolest je nešto što dolazi izvana, što se odnosi na fiziološku kondiciju čovjeka kao nešto »per accidens«, Druge bolesti, kao tumori, arterioskleroza itd., pretpostavljaju organske alteracije koje su spojene s procesom starenja. Konstitucionalni značaj nekih bolesti dokazuje se činjeničnim odnosom među izvjesnim obiteljima: takve obitelji boluju od tih bolesti . . .«

Danas je prvi uzročnik smrti, između svih oboljenja, pogreška srca. Njoj podliježu više muškarci nego žene. U Sjedinjenim Državama unutar zadnjih 25 godina bolest srca popela se od 20,2 posto na gotovo 50 posto. Od godine 1952. broj srčanih oboljenja — razmjerno s povišenjem broja stanovnika — više je nego podvostručen. U zadnjih je 50 godina ljudski život produljen gotovo za 20 godina u prosjeku, dok s druge strane dano mce sve više žrtava umire zbog srčanog oboljenja. Ta se situacija sa srcem manje uzrokuje fizičkim teškoćama, a više načinom kojim čovjek prima, promatra, živi svoju psihičku kondiciju. Ovamo spada: pretjerana ambicija, pretjerano uzbuđivanje kod nekih radova, strah od konkurencije, stil neuredna života, zloporaba uzbuđjivih sredstava, pretjerana prehrana, premalo tjelesnog gibanja . . . Bez psihomoralnih sredstava, to jest konverzije, kako se izrazio jedan suvremeni moralist, ne pomažu fizički lijekovi. Postoji čvrsta povezanost između fizičkog organa koji nazivamo srcem (što su i stari poznavali, jer su ljubav vezivali uz simbol srca) i psihičkih emocija. Te emocije imaju velik utjecaj na srce. Emocije i afekti, koje u toku više godina njegujemo i podržavamo, nužno utječu i modificiraju taj ljudski organ.

Osim prirodne smrti postoji, dakako, i nasilna smrt: u ratu, »slučajno«, ubojstvom . . . I ozbirom na broj ubojstava značajno je da ona rastu kod ljudi i u društvenim sredinama boljih životnih uvjeta. U Njemačkoj je, na primjer, linija samoubojstava na grafikonu za vrijeme rata i prvih poratnih godina, kad su bile loše ekonomske prilike, bila veoma niska. U doba tzv. »ekonomskog čuda« silno se digla. Godine 1947. bilo je 1377 samoubojstava, a godine 1957. već 10026, pokušaja 12386. Na vrhu skale internacionalne statistike nalaze se Švicarska i Švedska. U društvenim sredinama s većim brojem katolika broj je samoubojstava relativno malen. Rijetko je, prema tome, siromaštvo uzrok samoubojstva. Pravi motivi samoubojstva smatraju se: osjećaj izolacije i besmisla života, skepsa, monotonija profesionalnog zanimanja. Tim se načinima rađa mr-

zost života s uvjerenjem da život nema smisla. Pošto se stekne i ustali takav psihološki status, najčešće je dovoljna bilo kakva, makar i nevažna prilika da se izvede samoubojstvo. Prema istraživanjima, koja potvrđuju oni koji se pastoralno brinu za ljude preko telefona, neki su dani osobito kritični: dani prije Božića, noć između Stare i Nove godine... Prema psihijatrima čin samoubojstva je učinak psihičke bolesti, neke povrede koju je čovjek pretrpio u mladosti i koja ga inhibitorno u podsvijesti vrebala. Tako je nagnut prema samoubojstvu, često je podvrgnut unutar-njoj prisili. Takva prisila jako umanjuje njegovu slobodnu volju, štoviše, ponekad kao da posve oduzima slobodu. U tom pogledu bit će lažna teorija mnogih starijih autora koji su samoubojstvo smatrali savršeno slobodnim činom.

Smrt ne nastupa odjednom. To je proces koji redovito traje mnogo dana. Pučki se smatra da je svršetak života onaj čas kad prestaje kucati srce. To je utoliko opravdano što toga časa nastaje raspadanje čitavoga organizma. No vrijeme nestanka svijesti redovito prethodi, dok vrijeme kad i zadnja stanica otkáže životnoj funkciji nastupa mnogo kasnije. Apstraktno se može reći: smrt nastaje prestankom one raspoređenosti tijela koja se traži da ga duša mogne oblikovati.²¹

Kad smo postali svjesni, kaže W. Fuchs, da smrt uzrokuju naravni procesi u čovjeku i da svi ostali uzroci ne dolaze iz biološke nužnosti, treba staviti zahtjev »da naravna smrt bude realno i omogućena«. Stoga bi i struktura društva trebala da bude takva da čovjek može živjeti tako dugo koliko mu pripada. I bez tog socijalnog naprezanja neće se moći ostvariti naravna smrt. Tako je ideja »naravne smrti« za razliku od smrti prouzročene bolestima civilizacije, kao što su rak, srčani udar, prometne nesreće itd.) postulat na naše društvo i u isto vrijeme je oštra osuda tog društva. Nenagla smrt trebala bi da bude pravilo, ne iznimka. Inače, kako još možemo govoriti o »naravnoj smrti«?²²

U susret moralnoj odgovornosti

»Facit« naše civilizacije pokazuje da mi više nemamo vremena za umiruće. Kad nadodju godine te naši starci i nemoćnici padnu u situaciju trajne potrebe njege, mi ih prebacujemo u bolnice, u klinike, u staračke domove, u strogo organiziran ambijent daleko od kruga obitelji. Tako istrgnuti iz kruga svojih, potpuno su ovisni o liječničkom i bolničkom

²¹ Usp. A. JORES, *Der Tod und der Arzt, u Synopsis, Studien aus Medizin und Naturwissenschaft*, Hamburg 1949; 7 sl.: V. FRANKL, *Der unbedingte Mensch*, Wien 1949, 7 sl.: usp. *Smrt*, u *Medicinska enciklopedija*, sv. 5, str. 776—785.

²² W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1969, str. 72, cit. *Concilium* itd., str. 176.

personalu koji se izmjenjuje u određene sate, koji se međusobno jedva i poznaje. Bolesnik postaje brzo impersonalan i anonimn. Sve je veći broj takvih anonimnih: u Americi je samo god. 1963. umrlo u bolnicama 53 posto svih umrlih one godine.

Što se više specijaliziraju načini da se protjera bolest ili da se produlji život, to se manje posvećuje brige samim umirućima. Osoblje se kvalificira za tehničku i medicinsku pomoć, dok psihološka i ljudska asistencija jako zaostaje. Ne sprema se u tom pravcu, pa se čini da su i liječnici i bolničko osoblje jednako nespremni i nesretni oko umirućeg kao i rođaci. Stječe se dojam da u tim presudnim časovima svi napuštaju bolesnika: rođaci očekuju od liječnika, liječnici prepuštaju situaciju bespomoćnosti rođaka. Tako se vrtimo u krugu. A radi se o teškoj odgovornosti i jednih, i drugih i trećih; svih koji dolaze u obzir. Pošto je prebacivanjem na kliniku visoka tehnika promijenila način umiranja, trebalo bi ozbiljno misliti na posebno spremanje bolničkog i pastoralnog osoblja. Treba, naime, osigurati pomoć pacijentu na način kako to zahtijevaju ljudski i psihološki zakoni. No valjalo bi odgajati i članove obitelji, članove svojte, prijatelje, da na laku ruku i neodgovorno ne prepuštaju svoje bolesnike klinici i da pri tome ne misle da su »izvršili svoju dužnost« prema njima. Pri tome se može dogoditi i težak potez protiv pijeteta (roditelji, djeca) i ne malen propust u materiji četvрте zapovijedi.

I tako dolazimo na čvorište problema: reći ili ne reći, spremiti ili ne spremiti bolesnika na smrt? Rješenju treba da pristupimo sa svom iskrenošću i lojalnošću. Ponekad je moguća iskrenost među svima (liječnik, rođaci, pacijent). Drugi put je poželjna fina taktika zbog okolnosti. No ima slučajeva kad rođaci nebrigom sve prepuste bolnici. Od nje ne saznaju o čemu se radi. Žive u »dobroj vjeri« i sliježu ramenima kad njihov član umire »naglo«, nespreman. Rođaci zaboravljaju da je i liječniku teško progovoriti o tome predmetu, adekvatno asistirati umirućemu. Stoga se već više godina među stručnjacima raznolikih usmjerenja živo raspravlja o tome kako i kada liječnik treba da »bolesniku kome više nema pomoći« rekne njegovu stvarnu situaciju. U krugovima stručnjaka, koji danomice rastu, sve više prevladava eksperimentalno potvrđeno mišljenje da i bolesniku i rođacima neprikriveno *treba kazati* istinu, ali da to treba izvesti znalčki i s mnogo takta, s puno psihologije i ljubavi. U prilog te teze donosimo tri pozitivna dokaza.

Prije nekoliko godina napisao je E. Ansohn knjigu *Die Wahrheit am Krankenbett, Grundfragen einer ärztlichen Sterbehilfe* (München 1965), u kojoj autor najprije analizira motive o tome da se »bolesniku kome nema pomoći« kaže ili ne o njegovoj stvarnoj situaciji. Oklijevanje ili odbijanje da se rekne istina, kaže on, mogu se opravdati jedino u slučaju kad pacijentu saznanje o njegovu skorom svršetku efektivno ne bi pomoglo. No Ansohn smatra da kazati bolesniku istinu ne znači isto što i najaviti njegovu smrt. Reći istinu ima svrhu da se bolesnik usudi stati sučelice svojoj smrtnosti i da se uvijek s većom jakošću usudi i s drugima

progovoriti o svome svršetku. Na svaki način, kaže isti pisac, umirućemu se ne smije lagati niti se on smije ostaviti u neznanju time da ga varljivo tješimo i umirujemo kako stvari ne stoje tako naopako. Štoviše, Ansohn smatra da čovjek ima *pravo* da sazna svu istinu o sebi i o svome brzom svršetku te da bismo potcijenili osobnost bolesnika ako bismo mu uskratili mogućnost da se suoči sa smrću. Potcjenjujemo njegovu jakost i zrelost njegove osobnosti.

To što liječnici ne govore pacijentima o stvarnom stanju, Ansohn otvoreno kaže, znak je njihove nesposobnosti. Liječnik je dijete svoga vremena, svoga društva okrenuta prema prirodi gdje se smrt promatra kao element ne male zabune i zbrke. Čovjek koji postade optimist nošen enormnim napretkom na svim područjima ne može promatrati smrt drukčije nego kao stvarnost koja mrsi račune i planove. Stoga je bolje na nju ne misliti, pa ako se u mislima javlja, treba misao potisnuti. Bolesnik ne želi umrijeti, on želi biti mrtav, piše Ansohn, a oni koji ga okružuju razoružani su i nesposobni da s njime podijele proces kojim umirući mora neminovno proći. I sami liječnici, kao i svi ostali ljudi, poznaju nemoć da se mirno s pouzdanjem suoče sa smrtnim strahom, da bi mogli biti na svoj visini pomažući umiruće. Odatle opasnost da liječnici počnu izbjegavati krevet umirućeg, kao i bolničari i pastiri duša, kad zataji direktna pomoć da bi se očuvao život.²³ Tako smrt postade samotna događaj, pa se s pravom pitamo: što u tim časovima još može utješiti i održati pacijenta? Iako je danas vjera u besmrtnost toliko otežana, ona je za umirućega od neusporedive važnosti. Čovjek vjere s povjerenjem očekuje svoj svršetak, očekuje nagradu za pregnuća ovdje na zemlji, smirene savjesti, pošto je uredio svoje račune s Bogom preko sakramenata, kao izbavljenje očekuje drugi život. To je kod umirućeg nešto što se ničim ne može zamijeniti, što smo bar iz ljubavi svi dužni bolesniku doprinijeti.

Postoje najnovije studije o tome kako valja spremati bolesnika za te zadnje časove. Skupina specijalista — psihijatar i klinički posebno spremljenih pastira duša — u poznatoj publikaciji, koju navodi i Versluis, a koja nosi naslov *Savjetovati umiruće*, s velikim iskustvom, s kojim su ocijenili razne načine umiranja jer su tim načinima pribivali, pišu svim profesionalcima koje veže dužnost oko umirućih. Metoda se sastoji u *savjetovanju*. Uvjet bez kojeg se u toj metodi ne može ništa postići jest zdravo i iskreno priopćenje umirućemu o njegovoj aktualnoj situaciji. Ti stručnjaci posvećuju veliku brigu raznolikim stavovima »savjetnika« pred problemom smrti. Liječnik je, kažu oni, spremljen da sačuva život i njegov pojam o smrti je prije svega organski i biološki. Psihijatar i

²³ Usp. E. ANSOHN, *Die Wahrheit am Krankenbett, Grundfragen einer ärztlichen Sterbehilfe*, München 1965.

klinički psiholog profesionalno se odnose neutralno prema smrti kao prema univerzalnom ljudskom fenomenu. Pastir duša je uvjeren o bogatom značenju ljudskog života, koje ne može biti pokopano s tijelom u grob; s biološkom smrću. Te stavove treba imati u vidu i razlikovati ih, kažu ovi specijalisti. Osim toga, svaki od tih savjetnika treba da bude svjestan da on može pasti pod utjecaj osobnog straha pred smrću. Takav strah blokira odnos i ruši u samome savjetniku mogućnost otvorene konverzacije, koja bi mogla pomagati posebnim potrebama umirućeg.

Ista knjiga posvećuje mnogo pažnje i raznim »tabùima« kojima je moderno društvo okružilo smrt i u koje se ne bi smjelo dirnuti. Mađa nas danomice toliko toga podsjeća na smrt (TV, radio, žurnalistika), mi smo podigli zidove da zapriječimo zdrav dijalog o njenom značenju za čovjeka kao individua i za zajednicu. I tako se, tvrde ti specijalisti, umirući nalazi u posve neprirodnoj i nerealnoj atmosferi. On ne zna kako bi progovorio o svojoj situaciji koja ga pritište, pa je prisiljen na šutnju. A onaj koji bi mu profesionalno morao pomoći sam je pod utjecajem iste klime, pa šutnja i njemu zatvara usta. Jasno, takvo stanje još više povećava izolaciju i osamu umirućega. Mi možemo govoriti da je smrt osobna stvar, kažu isti stručnjaci, ali je istina da se naša civilizacija više ne zna ponašati pred problemom smrti. No kad jednom sam »savjetnik« u sebi nadvlada strah pred smrću, bit će sposoban da umirućem progovori o smrti na način koji će njega moći podići, i emotivno i psihički. M. K. Bowers i njegova ekipa, koji publiciraju rečenu knjigu, dođoše vlastitim iskustvom do »uvjerenja govoreći s pacijentom o njegovoj smrti da ga se oslobađa bar od izolacije i od osjećaja da činom umiranja izvršuje nešto što se socijalno ne može prihvatiti«. Nadalje, kažu, njihov je postupak urodio rezultatima da su se u bolesnicima i u starcima često oslobodile neočekivane snage, kao i njihova vjera.²⁴

Slično pozitivno iskustvo u pomaganju umirućima, na temelju svestrano potvrđenog eksperimentiranja, publicirala je E. Kübler-Ross, psihijatričica, koja je na sveučilištu u Chicagu održavala »seminare« s umirućim pacijentima. Ovi su često pokazivali silnu potrebu otvorenog i ljudski bliskog razgovora o životu i o njegovu svršetku, o smrti. Po svjedočanstvu ove specijalistice, u takvim razgovorima dolaze na površinu mnogi momenti koji izvanredno olakšavaju i samim pacijentima i njihovim najbližima oproštaj sa životom. Psihijatričica posvećuje veliku brigu pojedinim »stadijima« koje umirući mora proći da bi uzmogao integrirati smrt u vlastito iskustvo. Njena je osnovna teza da umirući treba da prođe sličan proces borbe i opraštanja od svega ovozemnog, kakav prolaze osobe što ostaju na životu iza smrti dragog bića. Ona

²⁴ M. K. BOWERS, *Counseling the dying*, New York 1964, cit. *Concilium* itd., str. 181—182.

razlikuje *pet* stadija. Prvi stadij je *negacija*, tj. pacijent ne vjeruje da mu se bliži svršetak. Obično se ne ostaje dugo u tom stadiju. Brzo se prelazi u drugi, u stadij *srdžbe*, kad umirući iskaljuje bijes na ambijent oko sebe kao da bi se htio od svih osloboditi, sve mu je odvratno i mrsko, sada kao i u prošlosti... Treći stadij, manje poznat, jest stadij »*cjenkanja*«. Pacijent želi doći do nagodbe, sporazuma, prije svega do sporazuma s Bogom, umjesto da bi još želio produljiti svoj život. Nastupa četvrti stadij, kad pacijent ne može više nijekati bolest niti iscrpljenost, pa ostaje *utučen*, žalostan. Od presudne je važnosti da mu u tom stadiju potištenosti ambijent pruži svu mogućnost ekspektoracije, da ispolji, iznese svoju žalost, niti se on smije priječiti bilo kakvim umirujućim floskulama. Takva je depresija potrebna da bolesnik psihološki uzmogne stići do zadnjeg stadija, do *primanja*. Zadnji stadij ipak ne treba promatrati kao neku fazu radosti ili sreće. Ona je više nalik na »zadnji period počinka prije dugog putovanja«, kako je po svjedočanstvu Kübler-Ross, opisao neki pacijent, budući da je prošla borba i faza boli. To je period u kojem rođaci imaju obično više potrebe da im se pomogne i da ih drugi shvate negoli sami pacijenti.²⁵

Te i slične eksperimentima potvrđene studije pokazuju koliko je pošteno prići otvorenu razgovoru o smrti sa samim umirućim. *Umirućeg treba spremati za prijelaz!* Te metode svjedoče nam kako se umirući oslobađa od svoje osamljenosti, pomalo se oslobađa straha, miri se s idejom svršetka, baca svoj pogled s onu stranu groba u budućnost. To se izvodi trajnim, strpljivim otvorenim i zgodno psihološki smišljenim dijalogom. U našem društvu koje umiruće prepušta samima sebi, utješno je čuti takve glasove stručnjaka pozitivnih znanosti, koji nam dozivlju u svijest ozbiljne dužnosti prema »bolesnicima kojima više nema pomoći«. Iz toga zaključujemo da u sociologiji, gerontologiji i u psihijatriji danas ne manjka pažnja i briga za umiruće. Koliko god je naše društvo zatvorilo bolesnike u izolaciju bolnice i klinike, toliko sad uviđamo da upravo tu, po sebi nezgodnu okolnost, možemo izvrsno iskoristiti za sistematsku pripremu bolesnika na smrt; u takvim se okolnostima u neku ruku mogu bolesnici intenzivnije spremati, dakako, uz uvjet da i liječnici, i bolnički personal i dušobrižnici sami budu spremljeni, da dadu sebi vremena za to, da se posebnom brigom organizira asistencija umirućih. To je danas jedan od gorućih problema, koji na sve nas stavlja težu odgovornost nego jučer jer su bolesnici osamljeniji i prepušteniji samima sebi.

Sve što je rečeno vrijedi za sve ljude svih vjera i orijentacija. Nismo ipak još dovoljno istakli vrhunaravni element. Zadržali smo se gotovo isključivo na nivou humanitarnog područja. Ne samo da sociologija više ne može biti bezbrižna na problem smrti i umiranja nego i teologija

²⁵ E. KÜBLER-ROSS, *On death and dying*, New York 1969, cit. na ist. mj. 182—183.

treba da potraži nove putove za nove prilike umiranja. Ona ne smije šutjeti. Njeno je da pridonese znatan kontribut kako bi se nadvladala šutnja koja okružuje smrt u sekulariziranom društvu. Kod mnogih se radi o krizi ideje Boga i vjere kakve su primili u krugu obitelji. Takva kriza nerijetko rađa gubitkom vjere u osobnog Boga. Time, jasno, i pre-kogrobni život postaje više nego problematičan. Govor o smrti i o umiranju jako je otežan. Kršćanstvo je kroz stoljeća davalo radosnu intonaciju sigurnog prekogrobnog života, intonaciju uskrsnuća... Međutim, u pomanjkanju vjere nastadoše nepremostive poteškoće s obzirom na takvo poimanje života. Malo se propovijeda o smrti, pa se tako i mnogi kršćani nađu nepripravni za prijelaz iz ovozemnog života. To je indicij kako, na žalost, i teologija participira u toj sveopćoj nemoći kad valja govoriti na adekvatan način o problemu smrti.

Da još dublje, svestranije uočimo svoje nove kršćanske dužnosti prema umirućima, potrebno je razotkriti ono o čemu još nismo govorili: pogledati u lice samom prijelazu u drugi život. Kakav je to prijelaz? Što se tu zbiva? Kakvi su to trenuci i kako sudbonosni? U tom svjetlu treba da što dublje shvatimo svoje specifične kršćanske dužnosti. Prelazimo, stoga, iz područja pozitivnih znanosti, fenomenologije, fakticiteta, iskustva na područje razuma i vjere, metafizike i objave, filozofije i teologije o smrti.

U svjetlu razuma

Da se razumom ili filozofski riješi tajna smrti, možemo u povijesti razlikovati trostruku fazu: mitološko-magičku, filozofsku ili teoretsku i egzistencijalnu, promatrajući konkretnu smrt, svoju vlastitu smrt.

Prvu fazu susrećemo osobito u Kini, u Egiptu i u Mezopotamiji, na temelju arheoloških i drugih nalaza. Danas je više nema među narodima visoke kulture jer ta faza suponira ljudski duh u prvim etapama svoga razvoja. Ti su narodi promatrali ljudski individuum kao neki dolazeći i odlazeći dio jednog stalnog plemena. Odnos individua prema mrtvima sastojao se u »magičnom odnosu«, koji je u sebi sadržavao i filozofiju i religiju. Pojedinaac bi nastojao priskrbiti sebi i sačuvati utjecaj i moć na mrtvace pomoću molitava, žrtava i prijateljskih odnosa. Tako je cjelokupna etika tih naroda više-manje bila utemeljena na magiji. Grčka je filozofija odbacila takvu mitologiju. Čovjek je duhovno biće koje smrt ne može uništiti. Ne umire čovjek, već njegovo tijelo, koje je kao izvana vezano i spojeno s dušom. U tom su smislu osobito značajni Platon i platonovci sa svojim refleksijama o besmrtnosti ljudske duše.²⁶ Treća faza, današnja, ne promatra čovjeka kao biće priteljovljeno svijetu, nego kao nešto posljednje u čitavom svemiru. Čovjek je osamljen i nezaštićen pred Bogom. Sam treba da umire svoju smrt.

²⁶ F. CERAR, *Platon o besmrtnosti ljudske duše* (daktilogram), Zagreb 1949.

Grčko-kršćanska teorija ne gleda u smrti apsolutan svršetak tako da iza nje nema više govora o čovjeku. Ono, naime, što nazivamo dušom neraspadljivo je (*incorruptibile*) budući da je kao duhovno biće jednostavno. A što je jednostavno nije složeno pa se, prema tome, ne može ni raspasti. Duša je po svojoj bitnosti (*secundum essentiam*) neraspadljiva, a to znači da ona ne može ne biti (*non potest non esse*). Takva bitnost (*esencija*) zahtijeva da je prvi uzročnik u njenoj biti podržava (*ut a causa prima in esse conservetur*).²⁷

Međutim, oni koji brane besmrtnost ljudske duše, ne tumače smrt na isti način. Razlog njihova razilaženja valja potražiti u nejednakom tumačenju između duše i tijela.

Smrt u samom čovjeku ništa ne mijenja, kažu svi oni filozofi koji između duše i tijela afirmiraju tek *izvanjsko* jedinstvo. Oni su poistovjetili čovjeka s njegovom dušom. Amo spadaju Platon i svi platonovci-nekršćani, kao i mnogi platonovci-kršćani. Duša smrću napušta tijelo kao što mornar napušta lađu, osuđenik svoj zatvor ili radnik svoje oruđe. Pa kako se ni osuđenik, ni mornar, ni radnik napuštanjem ne mijenjaju, tako se ni čovjek ne mijenja smrću (*homo moriens moriendo non mutatur*). Može se reći da su gotovo svi kršćanski filozofi i teolozi prije Tome Akvinskog slijedili tu Platonovu teoriju. A u tom su slijedili Platona i racionalisti 18. stoljeća kao: J. J. Rousseau, M. Mendelssohn, E. Lessing, Reimarus... I prema racionalistima duša napušta tijelo a da ni na koji način nije taknuta smrću, da potom vlastitom silom počne živjeti bolji život slobodna od okova tijela. Jasno je, racionalisti ne priznaju »posljednji sud« koji, prema kršćanskoj vjeri, uzrokuje toliku razliku između života prije i života poslije smrti. Sam Platon nije donio nikakvu teoriju o onome što se zbiva iza smrti. S obzirom na to ne postoji neko znanje nego samo sveta tradicija. Napominjem da je F. Šanc držao sigurnim da je Platon naučavao besmrtnost ljudske duše. Dakako, pitanje je modaliteta te besmrtnosti.²⁸

Prvi je Aristotel ustvrdio da je duša s tijelom vezana *unutarnjom* supstancijalnom vezom. Njega je slijedio Akvinac. U toj pretpostavci supstancijalnog jedinstva duše s tijelom odvajanje duše od tijela u času smrti ne samo da bitno mijenja tijelo nego i besmrtnu dušu jako modificira. Mada čovjek svoju egzistenciju u duši nastavlja, postoji velika razlika između istog čovjeka prije i poslije smrti. Čovjek koji nastavlja svoj život u duši kao da je ranjen. On predstavlja nedovoljan i nenormalan način svoga vlastitog ljudskog bitka jer tome bitku bitno pripada i tijelo. Taj čovjek, sastavljen od duše i tijela, čitav umire (*totus mori-*

²⁷ Usp. THOMAS, *In undecim libros Metaphysicorum expositio*, 10, 12 n. 2145; I, 61, 2 ad 3.

²⁸ Usp. J. PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, u *Catholica* 13 (1959), str. 84, 88–91.

tur). Ipak treba držati da ne umire naprosto (*quod non simpliciter mori-atur*), nego u duši nadvisuje svoju smrt. Ono što pokapamo nije čovjek, dapače nije ni ljudsko tijelo.²⁹ Najveća promjena prouzročena smrću jest što smrću čovjek prestaje biti putnik (*viator*). Nema više mogućnosti da napreduje, da stoji na istom mjestu, da nazaduje; u vječnosti će biti takav kakav je bio na času smrti.

Današnji egzistencijalizam svraća pogled na neke psihološko-egzistencijalne pojave spojene sa smrću čovjeka kao što su to tjeskoba, očaj . . . što je nekoć bilo izvan kruga promatranja, pa je suptilnim analizama znatno povećao spoznaju fenomena smrti. Uz M. Heideggera uz nihilističko tumačenje smrti čini se da je pristao J. P. Sartre, iako se u drugome jako razlikuje. Heidegger naučava da je vlastita meta ljudskog individua ili ljudske egzistencije (*Dasein*) ništavilo. Prema tome je temeljna težnja u čovjeku težnja prema smrti. Smrću čovjek jednostavno prestaje bivstvovati. On je biće bitno određeno za smrt. Ali njegovo trajno usmjerenje prema smrti razlikuje se od usmjerenja životinja budući da je čovjek toga svjestan. Ako čovjek želi živjeti na ljudski način, kaže dalje freiburški filozof, on treba da uvijek gleda na smrt i to bez ikakve iluzije i treba da prihvati svoj svršetak, koji je ništavilo, na herojski način.³⁰

Što Heidegger naziva svršetkom života, to Sartre zove apsurdnošću. Kao i Heidegger, i Sartre kaže, da doživljavajući smrt drugoga ne spoznajem ništa od vlastite smrti koja je na isti način individualna i pojedinačna kao i vlastiti život. Budući da smrt daje »smisla« životu, samoubojstvo nema smisla jer ne donosi ništa novo niti može išta promijeniti u ljudskom životu. Tjeskoba čuva da čovjek ne bi, dalek samome sebi, provodio neautentičan život, a ujedno ga upravlja prema tome da smrt promatra kao jedinu svoju mogućnost pa da harmonično prema njoj i živi. Sartre smatra da je Heidegger ljudskoj smrti, ukoliko je ljudska, podao filozofski oblik. Naprotiv, Sartre ne dopušta da bi smrt a priori pripadala ljudskom životu i ljudskom bitku. Prema njemu, ljudski bitak nije po svojoj bitnosti određen za smrt; smrt je apsurdna stvar. Ja se doživljam kao onaj koji uvijek živi. Prema tome, ne mogu iskusiti ni početak ni svršetak svoga života. Ima, jasno, i početak i svršetak, ali ja ih ne doživljam kao svoje. Ni na koji način ne mogu očekivati smrt jer je ona uvijek nešto što dolazi prije vremena; ona je iznenađna, dolazi kad ne mislim. Po svojoj bitnosti smrt je neočekivani događaj, nepredviđen, ili nešto kontrarno na posve neodređen način. Isto vrijedi i za smrt onoga koji je osuđen na smrt i treba da bude smaknut u određeni sat. To vrijedi jednako i za fiziološku smrt, kojoj

²⁹ Usp. komentar sv. TOME u *De generatione et corruptione*, 1, 15 n. 108.

³⁰ Usp. D. Pejović, *Suvremena filozofija Zapada, I Odabrani tekstovi*, Zagreb, MH, 1967, str. 143—159.

je uzrok, kako je ranije kazano, naravan potrošak sila. Prema M. Scheleru bar se ta smrt (fiziološka), ta sigurna granica života može predvidjeti. Život koji ide prema toj smrti, izgleda nam kao proces starenja u kome prošlost stalno raste, a buduće se mogućnosti sve više smanjuju.³¹ Sartre se slaže sa Schelerom u tome da rečeno vrijedi za proces starenja, no ne i za samu smrt, koja nije vezana uz takav proces. Smrt može nastupiti prije negoli je takav proces završen.

Prema Sartreu svaki se čovjek rađa bez razloga, živi u slabosti i umire slučajno. I tako smrt lišava život svakoga smisla. Život ima put i razvoj, ali to ne teži nekoj svrsi. Sve izvana prestaje, mada problemi ostaju neriješeni. Iz toga se ponovno dokazuje da ne mogu očekivati svoju smrt. To bi bila negacija sve čežnje moga života.³²

Ovdje treba kazati da ni Heidegger ni Sartre ne dokazuju svoje fundamentalne teze, to jest da je smrt uništenje cjelokupne ljudske stvarnosti (duše i tijela). U raspru s njima treba da pripazimo koji smisao oni pridaju ništavilu. Heidegger ne promatra ništavilo kao negaciju bića. Takvo bi promatranje pretpostavljalo biće (bitak) ništavilu. Naprotiv, bitak se utemeljuje u ništavilu: »Svaki bitak kao bitak nastaje iz ništavila.« No to ne znači da ništavilo prethodi bitku ili da je izvan njega. Ništavilo pripada egzistentnom biću i to ukoliko je ono vremensko i povijesno. Takav bitak egzistira da se suzdrži i obrani od ništavila. Pod vidom vremena, ništavilo je unutarnji *konstitutivan element* bića.³³ Sartre, naprotiv, smatra da se ništavilo pridijeva stvarima samo *izvana*, po čovjeku. Ako, na primjer, čekaš na određenom mjestu prijatelja pa ustanoviš da ga nema, time činiš da prijatelja nema (*néantir*). Njegova je odsutnost objektivna realnost koja se je porodila time što si ga tražio. I to je egzistencijalno ništavilo što shvaćam u stvarnosti ne kao neku stvarnost, nego kao učinak proizveden od mene (*néantisé*).

Umjesto duljeg osvrtu kažimo ukratko: Heideggerova je teorija o smrti posljedak njegove teorije o ništavilu. Ta teorija nije dokazana niti se može dokazati. Isto valja reći za Sartreovu teoriju, koja oponira Heideggerovoj teoriji.

Mišljenja protestantskih teologa

Ovdje imamo pred očima prije drugih onu teoriju koja je danas gotovo zajednička svim protestantskim teolozima, a prema kojoj nijedan element u čovjeku ne preživljuje smrt. Prema Svetom Pismu, kažu pro-

³¹ M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, I Bd., Berlin 1933, *Tod und Fortleben*.

³² Usp. interpretacije: L. LAVELLE, *De L'Etre*, Paris 1947; R. JOLIVET, *Le Problème de la Mort chez M. Heidegger, et J. P. Sartre*, Paris 1950.

³³ R. JOLIVET, nav. dj., str. 38 sl.

testantski teolozi, čitav je čovjek smrtan i umire čitav; Sveto Pismo ne poznaje besmrtnost duše. Besmrtnost duše je grčka platoniska nauka, pa i katolička, ali ne biblijska. Biblija ne poznaje besmrtnosti duše utemeljene u njenoj bitnosti.

S E. Brunnerom tvrde da čovjek po svome bitku nije ništa supstancijalno, nego aktualno (aktualizam!). No čovjek u početku nije bio određen za smrt nego za život. S obzirom na to određenje smrt je čovjeku nešto strano, što pridolazi i što mu je neprijateljsko. (Usp. Rim 5,12,14; 1 Kor 15,26) Po Sv. Pismu smrt je učinak grijeha. Pismo ga jedva poznaje kao naravnu činjenicu. Budući da je osoba izvor grijeha, također je i ono što čovjeka čini osobom, podvrgnuto smrti. Bilo bi začudno ako to središte grijeha ne bi bilo podvrgnuto smrti, dok tijelo umire a da ipak nema takva odnosa prema grijehu.

Karl Barth s afektom odbacuje besmrtnost duše kao kontradiktornu Pismima. I tijelo i duša smrtni su. Žive jer i ukoliko Duh Božji na njih djeluje. Duh nije nešto u čovjeku nego je Božje djelovanje koje čovjeka uzdržava i koje ga kao cjelinu obuhvaća. Prestane li to djelovanje Duha Božjega, umire čitav čovjek.³⁴ Prema Bibliji, kaže Barth, duša je po svojoj bitnosti »život tijela«. Prema istoj Bibliji, kaže dalje, duša i tijelo nisu dva dijela, već samo dva vidika jedne iste realnosti i nepodjeljivosti ljudske naravi. Duša je ono što Božji Duh proizvodi kao nešto što daje život. A tijelo je ono što isti Duh proizvodi kao nešto što se po tome oživljuje. Nauka o smrtnosti tijela i o besmrtnosti duše je nauka o nekim dvjema postojećim predodžbama.³⁵ Čovjek, dakle, u sebi i kao takav s obzirom na sve što jest i što čini smrtan je, a ne besmrtan. Tako K. Barth u raznim svojim djelima.³⁰

Jednako O. Cullmann tvrdi da nauka o besmrtnosti duše nije kršćanska nauka, nego grčka, Platonova. Prvi su kršćani vjerovali, kaže Cullmann, da svaki onaj tko umire u vjeri u Isusa Krista, najprije prelazi u neko »međustanje«, u kome se, doduše, nalazi kod Krista, ali još ne posjeduje ono blaženstvo koje je kršćanima obećano za svršetak vremena, to jest blaženstvo uskrsnuća tijela. Sve do toga vremena kršćani koji su umrli nalaze se u stanju sna.³⁷ Mi primjećujemo: ako se kršćanin

³⁴ Usp. *Kirchliche Dogmatik*, III/2, str. 428, 283, 448, 761, 770, 698, 691.

³⁵ K. BARTH, nav. dj., str. 471, 473, 460, 456.

³⁶ A. EBENSTER, *Der Mensch in der Theologie von K. Barth, u Orientierung* 14 (1963), str. 278; A. ALBRECHT, *Die bestimmenden Grundmotive der Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele in der evangelischen Theologie*, u *Catholica* 17 (1963), str. 1—24.

³⁷ O. CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten*, Stuttgart 1962.

»nalazi kod Krista«, onda Cullmann ne naučava smrt u pravom smislu riječi za čitava čovjeka. To bi bila prije neka djelomična smrt, smrt »*ad tempus*«, »*quasi smrt*« obzirom na dušu.

Osim citiranih autora ima i drugih koji niječu besmrtnost duše, kao H. Engelland, G. van der Leeuw, H. Thielicke, R. Niebuhr i drugi. Ipak se međusobno razlikuju i dokazima i točnom definicijom smrti. Ima ih koji niječu da se besmrtnost duše može dokazati filozofskim dokazima iz razuma (*ex ratione*) kao nešto što bi slijedilo iz bitnosti same duše kao takve. Neki niječu besmrtnost osuđenih duša, bar između vremena smrti i sveopćeg uskrsnuća tijela (»u intervalu«). Ima ih koji ne dopuštaju život poslije smrti niti onim dušama koje su osuđene niti onima koje su spašene. Pozivaju se na neke izjave Pisma: bilo da se želi spasiti savršena darovanost uskrsnuća i vječnog života, kojim milostima u samoj prirodi nema nikakve podloge; bilo, ako čovjek ne umire čitav, pitaju se, kako da vjerujemo da je prvotan plod Kristova otkupiteljskog djela pobjeda nad smrću i da ona donosi vječni život?³⁸

Drugi vatikanski sabor i Biblija

U pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu oci shvaćaju čovjeka egzistencijalno »kao nešto jedno i cijelo, s tijelom i dušom, srcem i savješću, razumom i voljom [...] priznavajući visok čovjekov poziv i tvrdeći da je u čovjeka usadena neka božanska klica [...]« (GS 3). »Čovjek [je] tijelom i dušom jedan [...]« (GS 14). Pa, govoreći dalje o strukturi čovjeka, Koncil naučava: »Čovjek se zbilja ne vara kad se priznaje višim od materijalnih elemenata i kad se ne smatra svodivim na golu čest prirode ili na anonimni element ljudskog društva. Svojom unutarnjošću on uistinu nadilazi sveukupnost stvari: u te dubine čovjek zalazi kad se vraća u srce, gdje ga čeka Bog, koji ispituje srce (usp. 1 Kr 16,7; Jer 17,10), i gdje on pred Božjim očima sam odlučuje o svojoj sudbini. Stoga, priznavajući u sebi duhovnu i besmrtnu dušu, nije žrtva lažnog utvaranja koja proistječe samo iz fizičkih i socijalnih uvjeta nego, naprotiv, dohvaća samu duboku istinu stvari.« (GS 14) A kad na drugom mjestu Koncil razlaže nauku o misteriju smrti, među ostalim kaže: »Dok je pred smrću nemoćno svako maštanje, Crkva, poučena božanskom objavom, tvrdi da je Bog stvorio čovjeka za blaženi cilj s onu stranu zemaljske bijede. Štoviše, kršćanska vjera uči da će ta tjelesna smrt, od koje bi čovjek bio pošteđen da nije sagriješio (usp. Mudr 1,13; 2, 23—24; Rim 5, 21; Jak 1, 5), biti jednom pobijeđena kad svemogući i milosrdni Spasitelj vrati čovjeku spasenje što ga je svojom krivnjom izgubio. Bog je, naime, pozvao i poziva čovjeka

³⁸ Usp. *Anima* 11 (1956) str. 260—365.

da čitavim svojim bićem prione uza nj u vječnom zajedništvu nepropadljivog božanskog života. Tu je pobjedu Krist izvojevao uskrsnuvši na život, pošto je svojom smrću oslobodio čovjeka od smrti. (Usp. 1 Kor 15, 56—57.) Svakome čovjeku koji razmišlja vjera, predočena solidnim argumentima, pruža odgovor na tjeskobna pitanja o njegovoj budućoj sudbini; ujedno mu omogućuje da u Kristu bude u zajedništvu sa svojom predragom, već preminulom braćom, ulijevajući mu nadu da su oni već postigli pravi život kod Boga« (GS 18). Na slične misli se opetovano vraćaju koncilski oci imajući trajno pred očima da »čovjek više vrijedi po onome što jest negoli po onome što ima«. (GS 35)³⁹

A što se tiče biblijskog učenja o duši, služim se izvodima X. L. Dufoura. Odmah na početku članka o duši kaže pisac: »Duša nikako nije 'dio' što zajedno s tijelom tvori ljudsko biće; ona je oznaka za čitava čovjeka ukoliko ga oživljava duh života. Pravo reći, ona ne nastava tijelo, već se njime očituje, a ono — kao put — također označuje čitava čovjeka. Snagom svoje veze s Duhom duša naznačuje u čovjeku njegovo duhovno podrijetlo; ali ta je 'duhovnost' duboko ukorijenjena u konkretan svijet, kako to pokazuje učestalost upotrebljavanog izraza [u Bibliji].«⁴⁰ Zatim X. L. Dufour veli da se izrazi koji označavaju dušu — *nefesh* (hebr.), *psykhē* (grč.), *anima* (lat.) — povezuju u biblijskim jezicima više ili manje izravno sa slikom »daha«. »Dah, disanje doista je u najvišem smislu znak života. Biti živ znači imati još u sebi daha (2 Sam 1,9; Dj 20,10); kad čovjek umre, duša izlazi (Post 35,18), biva izdahnut (Jr 15,9) ili prolivena poput neke tekućine (Iz 53,12); ako uskrsne, duša se vraća u njega (1 Kr 17, 21).«⁴¹ Na taj bi se način mogao izražavati i Židov i Grk. Ali pod istim izrazima postoji dvostruka razlika u gledanju. Prema grčkoj filozofiji duša je »sklona postati *samosvojnim* načelom što postoji *neovisno* o tijelu u kojem se nalazi i iz kojega izlazi: to je 'spiritualističko' poimanje koje se nesumnjivo naslanja na gotovo netvarnu narav daha, suprotnu materijalnosti tijela. Za Semite, naprotiv, dah ostaje neodvojivim od tijela što ga oživljuje; on naprosto naznačuje način na koji se konkretni život očituje u čovjeku, prije svega onim što se miče dok čovjek, naizgled nepokretan, spava. Neće li to biti jedan od dubokih razloga koji su doveli do poistovjećivanja duše i krvi (Ps 72,14)? Duša je u krvi (Lev 17,10 sl), ona je krv sama (Lev 17,14; Pnz 12,23), ona je živi čovjek.« Tako se izraz duša upotrebljava da se označi život, da se označi ljudsku osobu. A na ljudsku osobu spada i tjelesni i duhovni dio čovjeka. Zato se duše moraju posvetiti (1 Pt, 1,22). Za njih se Pavao troši (2 Kor 12,15),

³⁹ Usp. GS 22; 37; 12; 20; 19; 21; 29; NA 5 i sl.

⁴⁰ *Rječnik biblijske teologije* (RBT), 231.

⁴¹ Na ist. mj., 231.

nad njima bdiju duhovne starješine (Heb 13,17), njima Isus obećava pokoj (Mt 11,29). Biblijskim jezikom, dakle, »te su duše bića od mesa, ali u njih je položeno sjeme života, klica vječnosti.«⁴²

Druga razlika koja duboko dijeli grčki i semitski način mišljenja jest u tome što je biblijski »duša znak života, ali mu nije izvor«. L. Dufour kaže: »Za platoniste duša je isto što i duh: ona je na neki način njegova emanacija i pridaje čovjeku istinsku autonomiju. Za Semite, izvor života nije duša, već Bog po svome Duhu: 'Jahve, Bog napravi čovjeka od praha zemaljskog i u nosnice mu udahne dah (*n'šāmāh*) (Post 2,7). [...] Tako se duša (*psykhē*), počelo života, i duh (*pneūma*), koji mu je izvorom, razlikuju jedno od drugoga u srži ljudskog bića, ondje kamo samo Božja riječ može imati pristupa (Heb 4,12). [...] Iz toga proizlazi ova neposredna posljedica: za duh se nikad ne kaže da umire, već da se vraća k Jahvi (Job 34,14 sl; Ps 31,6; Prop 12,7); duša, naprotiv, može umrijeti (Br 23,10; Suci 16,30; Ez 13,19), biti predana smrti (Ps 78,50), upravo kao i suhe kosti (Ez 37, 1—14) ili tijelo (Ps 63,2; 16,9 sl).«⁴³ Pa kad Biblija govori da duša silazi u podzemlje, treba imati na umu da »njihova tamošnja 'egzistencija' nije prava, upravo zato što se ne mogu izraziti bez svojih tjelesa. Nauka o čovjekovoj besmrtnosti nije, dakle, isto što i pojam duhovnosti duše [...]. Biblija pripisuje čitavu čovjeku ono što će se kasnije uslijed razlikovanja duše i tijela pridržati duši; ali zato se u njoj [u Bibliji] ne susreće neko umanjeno vjerovanje u besmrtnost.«⁴⁴

P. Grelot, iznoseći biblijsku nauku o smrti, na jednom mjestu divno kaže: »Nada u besmrtnost i uskrsnuće što se probijala u Starom zavjetu našla je sada u misteriju Krista svoj čvrsti temelj.«⁴⁵ Malo niže ćemo reći još jednu riječ o »smrti u Kristu«. A sad možemo izvesti tri zaključka: — prvo, potrebno je da se sve više uživljavamo u biblijski pojam »duha«, odnosno »duše«, za razliku od grčko-platonskog poimanja, u kome smo odgojeni i odrasli; drugo, time ćemo bar donekle biti spremniji razumjeti gore iznesena učenja protestantskih teologa, iako ih u cijelosti ne možemo prihvatiti; i treće, adekvatnije ćemo pristupati novim naporima katoličke teologije.

Napori katoličke teologije

U katoličkoj teologiji smrt je univerzalna činjenica. Svi koji su zbog izvornog grijeha podvrgnuti zakonu smrti de facto i umiru (izuzevši one koji bi imali živjeti na svršetku svijeta, 1 Kor 15,51). Ali ne

⁴² RBT, 232—233.

⁴³ RBT, 234.

⁴⁴ RBT, 235—236.

⁴⁵ RBT, 1220.

umiru samo iz bioloških uzroka nego iz uzroka sadržanih u duhovnom i osobnom bitku čovjeka: u njegovu odnosu s Bogom. Jedva je pod biološkim vidom moguće pokazati zašto bi smrt bila univerzalan zakon, zašto bi i čovjek kao i svako živo biće morao umrijeti. Ta on je toliko nad ostalim bićima! No prema objavi ta se nužnost temelji na izvornom grijehu ili na pragrijehu. Pa kad bi postojala naravna smrtnost, ona ne bi nikad bila aktualizirana da nije bilo toga grijeha. »*Stipendium peccati mors.*« Prema objavi, mogućnost da čovjek umre aktualizirana je jedino zbog grijeha. Stoga, smrt, iako ima osnovu u prirodi čovjeka, što se bez poteškoće i filozofski dokazuje, de facto se događa zbog nekog drugog razloga, koji ne spada u naravan red stvari.⁴⁶

U tradicionalnoj katoličkoj nauci smrt je odjeljenje duše od tijela. To odjeljenje mijenja odnos duše prema onome što se naziva tijelo. Činjenica je da to tijelo, nakon smrti, nije više nešto jedinstveno, razlučeno od ostalih međusvjetskih stvarnosti, kakvo je bilo u doba svoga zajedništva s dušom. Duša, premda po sebi kao takva pripada tijelu, ostaje i ne propada, nego i dalje živi. U vidu Biblije, možda bi bilo adekvatnije kazati »duh kao takav« . . .

Ali ako smrt nazivamo »odjeljenjem« duše od tijela, moramo reći da to ipak nije njena vlastita definicija. To je manjkav opis smrti. U tom opisu ne nalazimo neke elemente koji inače spadaju na bitnost smrti; recimo, da je time čovjek postigao svoj cilj (*terminum*) u kome prestaje biti putnik (*viator*) i gdje mu prestaje daljnja mogućnost razvoja. Ništa se u tome opisu ne kaže ni o modalitetu odjeljenja (*de modo separationis*), tj. o načinu kako se to dešava: separira li duša samu sebe ili biva separirana od tijela? Ne govori se ni o načinu kojim je, smrću separirana, prije bila sjedinjena s tijelom. Zatim, ostaje nejasno, gubi li duša, pošto je izgubila jedinstvo s tijelom, također i odnos s materijalnim svijetom; postaje li čisto akozmička ili, naprotiv, stječe još čvršće jedinstvo s kozmosom? Čini se da bi to drugo imalo biti vjerojatnim ako dopustimo da se njeno tijelo, prema kome duša uvijek ima transcendentalan odnos, sada nakon smrti, na nov način pritjelovljuje svijetu, pa ako se još uzme u obzir da je duša već i prije bila otvorena za čitav svijet.⁴⁷

Imamo li sve to pred očima, lakše možemo razumjeti i ono što vjera naučava o čistilištu, to jest da odijeljena duša, prije nego joj bude dana mogućnost da gleda Boga, često treba da bude podvrgnuta čišćenju

⁴⁶ Usp. W. JOERGES, *Der Tod als unwesensgemässe Trennung bei Hedwig Conrad-Martius*, u *Münchener Theol. Zeitschrift* 2 (1960), str. 106—122; K. RAHNER: *Zur Theologie des Todes*, ed. 5, Freiburg 1965.

⁴⁷ Prema CULLMANNU (*Christus und die Zeit*, ed. 2. Zürich 1948, str. 207), oni koji u Kristu umiru ne pripadaju još eonu spasenja (prije uskrsnuća) nego sadašnjem eonu.

i sazrijevanju. To je nužno zbog odnosa duše prema svijetu, a taj odnos, u pretpostavci potrebe sazrijevanja ili čišćenja, nije bio moralno ispravan.

Grieh, koji se prema objavi smatra uzročnikom smrti, prije svega je »*peccatum originale*« — izvorni grijeh.⁴⁸ Ljudi, dakle, umiru zbog toga što je onaj od koga potječu sagriješio. Odjeljenje duše od tijela posljedica je i znak koji očituje (*signum manifestativum*) slobodom izvršenu moralnu separaciju prvoga čovjeka od Boga.

Nadalje, smrt je prema Novom zavjetu (Rim 1,32; 7,9; 8,13; 6,16; Jak 1,15) također posljedica »*peccatorum personalium*« — vlastitih grijeha. Odatle se shvaća odnos koji je Pavao postavio između smrti i Zakona. Ako taj Zakon, izvan Kristove milosti, mađa protiv svoje unutarnje nakane, de facto biva snaga za grijeh (1 Kor 15,56), onda je razumljivo zašto Pavao kaže da Zakon uzrokuje smrt. To se događa na taj način što Zakon u čovjeku provocira protest, tj. grijeh protiv sebi (2 Kor 3,6; Rim 7,5.10.13). A da se razumije na koji način smrt može biti posljedica vlastitih grijeha, treba najprije shvatiti da smrt nije samo nešto čime se čovjek dokonča (*aliquod finiri hominis*), što on treba da u čisto pasivnom smislu pretrpi, nego je smrt nešto što umirući izvršuje (*aliquod agere morientis*). Drugo, što treba imati na umu jest da slobodna akcija, slobodno djelovanje neke osobe samo sebe nadvisuje budući da osoba odlučuje o sebi uvijek kao o cjelini.

No, u katoličkom učenju smrt nije samo plod, znak i kazna za grijeh, nego je ona i *susmrt* s Kristom. To je učestvovanje u otkupiteljskoj Kristovoj smrti (*conexercitium mortis redemptivae Christi*), koju čovjek čini svojom. Da ljudska smrt ima tu formu i taj smisao, ovisi o slobodnoj odluci svakog pojedinca. Smrću, koja nije *susmrt* ili *sumiranje* s Kristom, čovjek nepopravljivo (*irreparabiliter*) ostaje odijeljen od Boga. Naprotiv, smrću koja je takva *susmrt* s Kristom (*commori cum Christo*) čovjek postizava svoje vrhovno ili konačno savršenstvo. Sama smrt kao takva ne očituje kakvu joj je formu dao umirući (da li je bila *susmrt* s Kristom ili ne).

Smrću čovjek određuje i svoje stanje putnika (*viatoris*) i u moralnom redu. Oblik autodeterminacije koju je čovjek imao u času smrti za Boga ili protiv Boga, ostaje definitivno, neopozivo.⁴⁹ »Dok je dan, meni treba činiti djela onoga koji me posla. Dolazi noć, kad nitko ne može raditi.« (Iv 9,4) »Osim toga, između nas i vas velik je bezdan, te ni oni koji bi htjeli ne mogu odavde prijeći k vama ni odatle k nama.« (Lk 16,26) »[...] jer nam se svima treba pojaviti pred sudom Kristovim da svaki primi što je zaslužio: nagradu ili kaznu, već prema tome što je za zemaljskoga života činio.« (2 Kor 5, 10)

⁴⁸ Post 2; Rim 5; Denz. 101, 175, 789, 793.

⁴⁹ Denz. 457, 464, 493a, 530.

Mnogi protestanti, kao Cullmann, Heim, Kuenneth i drugi, koji našem zemaljskom eonu pribrajaju interval ili »međustanje« između smrti i općeg suda, dopuštaju da se čovjek u tome stadiju još uvijek može autodeterminirati, promijeniti svoju odluku učinjenu prije smrti. I to da se prije ostalih dopušta onima koji za života nisu znali za poruku Evanđelja.⁵⁰ Katolička teologija kaže da doći do svršetka (*per-venire ad terminum vitae*) ne isključuje, doduše, da naša aktivnost potraje i dalje, niti isključuje evoluciju čovjeka (pri tome se misli na čistilište), nego samo isključuje bitno nov odnos prema Bogu. Ljudski se život više ne može ponoviti. On je u strogom smislu riječi historičan i ima samo unilateralan smjer, koji se više nikada ne može vratiti (slično kao brzi vlak, kao raketa, kad jednom prođu svojim putem). Definitivno učinjen definitivna opcija ostaje zaista definitivna, neopoziva.

Može se postaviti pitanje da li to definitivno u moralnom smislu riječi spada na sam čin smrti? Drugim riječima, da li Bog samu smrt smatra već i sudom, jer je umirući čovjek izvršio slobodno svoju definitivnu vlastitu formu (za Boga ili protiv Boga), ili sud slijedi nakon čina smrti, budući da Bog tako određuje, pa bi onda taj poseban sud, odijeljen i razlučen od same smrti, definitivno zapčeo čovjekovo stanje blaženstvom ili odbačenjem? Je li, dakle, definitivno odbačenje čovjeka, koje Bog u tom posebnom sudu izriče, zato definitivno jer se umirući čovjek definitivnom opcijom definitivno odijelio od Boga ili čovjek odbacuje svoju definitivnu metanoju, obraćenje Bogu, zato jer ga je Bog definitivno odbacio?

Na to pitanje ne odgovaraju svi teolozi jednako. Akvinčeva teorija, koju nalazimo već kod Ivana Damaščanskog, glasi: definitivnan trenutak, gdje se čovjek autodeterminira, jest trenutak same smrti ukoliko je ta smrt djelo čovjeka kao osobnoga bića. Dakako, ta teorija pretpostavlja da se smrt, tj. ono »doći do završne vlastite forme« nema shvatiti kao onaj »*punctuale instans*«, onaj momentani trenutak kojim se ljudski život svršava, nego se ima razumjeti kao smjer ili zamah čitavoga života (*ut motus totius vitae*). Ako, drugim riječima, smrt određuje bilo koju fazu ljudskog života, ako je ona aksiološki prisutna u svakoj zaista slobodnoj akciji, pa ako se svako slobodno djelovanje vrši u perspektivi smrti, onda je jasno da čovjek sam sebi daje onaj oblik ili onu formu na času smrti (*in instanti mortis*) koja je decizivna za njegovu buduću sudbinu.

Međutim, u toj tomističkoj teoriji osjeća se poteškoća: kako to da duh (takoder anđeo) više ne može promijeniti svoju slobodno učinjenu odluku? Tvrdi se da odijeljena duša učestvuje (participira) na onom psi-

⁵⁰ K. HEIM, *Was nach dem Tode uns erwartet*, ed. 6, Frankfurt 1957, str. 20 sl.; W. KUENNETH, *Theologie der Auferstehung*, München, 1951, str. 237.

hološkom tipu bića koji odgovara čistim duhovima. Na temelju toga zaključuje se da je duša definitivno utvrđena u onoj odluci koju je učinila na času smrti.⁵¹ Poteškoća je u tome: kako to da jedna zemaljska odluka (koja nije učinjena na anđeoski način, nego na ljudski!) ima vlastitosti anđeoske odluke, i to zbog same činjenice odjeljenja duše od tijela, s obzirom na tijelo koje duša ostavlja?

U 16. stoljeću je glasoviti Kajetan, svjestan ove poteškoće u tomističkoj teoriji, mislio da se svršetak ljudskog života ima shvatiti kao trenutak (*instans*) u kome se stavlja jedan na drugi zadnji trenutak ljudskog života i prvi trenutak onoga života u kome se duša može odlučiti na anđeoski način. Predstavimo sebi točku u kojoj se dodiruju dvije raznolike linije! To je trenutak (točnije »instans«) koji nema oznake vremenskog trajanja; *ono zadnje* zemaljskog života što je još označeno stadijem putovanja (*viatoris*) i u kome se čovjek još može odlučiti za Boga ili protiv njega, i *ono prvo* novoga života u kome se čovjek aktualizira na anđeoski način. Stoga, odluka koju čovjek tog momenta stvara ima sve oznake nepromjenljivosti anđeoske odluke. Ta je Kajetanova teorija bila zaboravljena, kao nezapažena, puna tri stoljeća. Pojavljuje se prošlog stoljeća da se riješi problem djece koja umiru bez krštenja. Svaki teolog uviđa — na temelju rečenoga — da postoji mogućnost da takva djeca stvaraju osobnu odluku nad svojom osobnom vječnom sudbinom. O svemu tome je tridesetih godina našega stoljeća novi interes probudio svojim radovima francuski teolog Glorieux.

Glorieux postavlja problem slično Kajetanu, pa tako iz teorije 16. stoljeća postaje suvremena aktualna problematika pitanja. Slično čine i K. Rahner i A. Winkelhofer. Time je u teološkim krugovima znatno poraslo zanimanje za problem smrti. Zadnjih se godina dosta o tome i pisalo. Jasno, ne manjkaju žive kritike na te teorije, kao i apriorna pristajanja uz njih.

Druga istina vjere promatra smrt čovjeka opravdana milošću Kristovom. O toj smrti katolički teolozi još ne govore dostatno. Takva smrt nema više značaj kazne za grijeh, a koju ipak Bog nije ukinuo zbog kušnje i čišćenja pravednika. Što je smrt pravednika u samoj sebi, iz rečenoga ne izlazi dovoljno jasno. Novi zavjet govori o njoj mnogo u općenitijem smislu: to je smrt u Gospodinu (Apok 14,13; 1 Sol 4,16; 1 Kor 15,18); to je smrt, koja, pravo govoreći, i nije smrt, jer onaj koji u Krista vjeruje, ne umire zauvijek (Iv 11,26); suumrijeti (*commori*) s Kristom donosi život (2 Sol 2,11; Rim 6,8).

Trebalo bi još upitati: zašto je Kristova smrt proizvela život i spasenje ljudi? Teolozi odgovaraju: sigurno stoga jer je Krist umro poslušan Ocu. Ali valja reći da Otac nije proizvoljno postavio smrt kao djelatni uzrok života, nego između Kristove smrti i našeg života postoji odnos koji nema nijedan drugi čin niti ikoje drugo sredstvo.

⁵¹ Uspor. C. POZO, *Teologia de la muerte*, u *II Cursus Internationalis Exerc.* S., pred. 1363, 1—2; *Novi katekizam*, Zagreb, Stvarnost, 1970, str. 544 sl.

L. Boros je uvjeren da je apsolutno nužno zadnju čovjekovu odluku protumačiti kao naravan proces, po čemu se ona može i obraniti. On, stoga, stvara specijalnu egzistencijalističku filozofiju smrti. Naime, prema egzistencijalizmu, kako smo vidjeli kod Heideggera, smrt je vrhovna, konačna realizacija čovjeka. Njegov je čitav bitak upravljen prema smrti koja se ima smatrati kao kulminacija životnog procesa. Boros ide još dalje od egzistencijalista u tome što tvrdi da je smrt trenutak vrhovne kulminacije ljudskog dozrijevanja ili ljudske zrelosti. Filozofskim razlozima dokazuje da je moment smrti također moment najveće ljudske slobode. Zadnja odluka ili zadnja opcija ostvaruje se u samom trenutku umiranja, još točnije: u samom trenutku smrti, ni prije ni poslije.⁵²

Pitamo se: u kojem smislu valja razumjeti da čovjek u času smrti dobiva najveću porciju slobode i jasnoće spoznaje? Nije li čovjek u času smrti, gledajući biološki i psihološki, najmanje *capax* za rasudivanje i neku jasnoću u odlučivanju? To je problem. No Boros se obraća Kajetanovoj teoriji. On pretpostavlja da čovjek upravo u trenutku smrti vrši svoju finalnu temeljnu opciju ili odluku. To je zadnja karika u lancu odluka koje stalno kroz život izvršuje »za« ili »protiv« Boga. Odluka je neopoziva jer je učinjena na anđeoski način, jer je čovjek svoje čitavo biće »uložio u odluku«, jer je on sam postao »odlukom«. Zauvijek će živjeti kao takav opredjeljenik. Čovječja vječnost neće biti ništa drugo do li bitan izraz onoga za što se u tom trenutku odlučio.

Temelj čitave te teorije, kaže teolog C. Pozo, jest jedna filozofska, prilično komplicirana i opskurna teorija. Radi se *de instanti* — o trenutku koji je posebno privilegirana i koji možemo shvatiti tek matematički. No gledano logičkim vidom, nije lako shvatiti kako jedan isti trenutak sadržaje tako oprečne vlastitosti: konačnu fundamentalnu opciju ili odluku u zemaljskom životu, izvršenu u vremenski povijesnoj kategoriji, i opciju ili odluku izvršenu »*in aevo*«, tj. na anđeoski način, s anđeoskim modalitetom ili modalitetom čistih duhova?

Događaj smrti Boros uspoređuje s rođenjem djeteta, koje u tom trenutku »napušta« ono što ga je do sada branilo, a napušta pod prijetnjom vlastite propasti, dok mu se istodobno otvara široki novi svijet. Tako čovjek u času smrti s jedne strane »propada« u smislu uništenja i nasilnog oduzimanja njegove tjelesne stvarnosti, ali s druge strane uranja u »korijen svijeta, čime postiže kozmički odnos postojanja, potpunu prisutnost u svijetu«.

⁵² O teoriji fundamentalne opcije usp.: K. RAHNER, nav. dj.; L. BOROS, *Mysterium Mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten und Freiburg, Walter Verl., 1962; R. TROISFONTAINES, *Do Not Die* (Desclee, 1963); K. RAHNER, *Tod*, u *Sacramentum Mundi*, 4, 920—926; L. BOROS, *Živjeti iz nade. Iščekivanje budućnosti u kršćanskoj misli*, Zagreb, KS, 1970.

Posljedice te teorije odnose se na »poseban sud« i »čistilište«. Svoju zadnju odluku čovjek čini pred Kristom kojeg ne može mimoći. »Sud« ovisi o čovjeku. Ako se odluči protiv Krista, to ne mijenja ništa u Kristovoj ljubavi. Ali ta će ga ljubav neprestano peći, jer ju je zauvijek odbio. Nadalje, »čistilište« ne možemo zamisliti, kaže Boros, kao »mučilište« ili kao neki »kozmički koncentracioni logor, gdje plaču, jauču i uzdišu oni koje je Bog kaznio. Božanska zamisao ne može biti tako smiješna i nečasna.« Ako je zadnja opcija izvršena pozitivno »za Krista«, to onda znači da se dotična osoba apsolutno dariva i totalno predaje. Taj je pozitivan čin prema Bogu u isto vrijeme *bolan* čin koji čisti čitava čovjeka. To bi imalo biti čistilište: pretrpljena bol u času definitivne pozitivne opcije.

Sam Boros postavlja sebi prigovor: »Ako u smrti imamo priliku da se opredijelimo, čemu se žuriti i živjeti već sada kršćanski?« I daje ovaj odgovor: »Što želim u budućnosti, moram započeti već sada. Brojnim, sitnim odlukama u životu moram se vježbati za najveću, posljednju odluku u smrti. Moram se obratiti, i to sada, ako iskreno želim obraćenje u smrti. Svako odlaganje zapravo je laž [...]. Tko mi jamči da ću na kraju promijeniti usmjerenje svoga života« [...]?⁵³

Protiv iznesene teorije nastupa prvo P. Schüller. On studira Borosevu teoriju pod vidom grijeha. Prema Borosevoj teoriji, kaže Schüller, važna je konsekvencija koja nam sugerira novu distinkciju grijeha: *peccatum mortale et peccatum ad mortem* — »smrtan grijeh« i »grijeh za smrt«. Ta distinkcija nije Boroseva nego Schoonenbergova. Jedini grijeh u pravom smislu riječi bio bi onaj pri posljednjem opredjeljivanju, jer to je jedini grijeh koji uništava život. Ostali grijesi mogu se još ispraviti, bar u času konačnog opredjeljenja. Jasno, kaže Schüller, teorija ima teške posljedice: suponira da svi ostali grijesi, kako god bili teški, po sebi ne zaslužuju vječno odbačenje. Time dolazimo i do zaključka da pravi »smrtni grijesi« ne bi postojali, osim finalne negativne opcije. Tradicija je učila da je smrtan grijeh takav da po samom sebi zaslužuje pakao.

Ima u Borosevoj teoriji, kaže drugi teolog, C. Pozo, nešto paradoksalno. Jedini grijeh uistinu smrtan bio bi »ex natura sua« — po svojoj prirodi apsolutno neoprostiv zato što je to grijeh učinjen u trenutku smrti. Iz toga se rađa problematika konačnog opredjeljenja. Treba kazati, nastavlja Pozo, da ta teorija ne posjeduje jake teološke argumente. Prihvatimo li tu teoriju koja govori o jednom naravnom procesu, završit ćemo u dvjema aporijama: u filozofskoj, jer se tvrdi da je finalno opredjeljenje vrhunski čin slobodna čovjeka u času kad psihološki čovjek nije u stanju više sobom vladati, kad je u tome naj-

⁵³ L. BOROS, nav. dj., str. 22—23.

ograničeniji...; u teološkoj, jer nema pravoga smrtnoga grijeha, osim u času smrti — jedino takav grijeh se više ne može okajati i stoga jedino takav zaslužuje pakao.

Zastupnici Boroseve teorije iznose razloge u prilog Boroseva rješenja. Uzima se prije svega fenomen, koji se inače često zbiva s ljudima lišenima upotrebe razuma. Fenomen se javlja u zadnjim časovima života: čovjek u specijalnoj svjetlosti promatra protekli život. Osobito je to pojava s ljudima u nagloj opasnosti života... Ti i slični primjeri, kažu zastupnici Boroseve teorije, jesu indicij zrelosti spoznaje u času opredjeljenja, u trenutku smrti. C. Pozo odgovara: ovim i sličnim fenomenima nije teško sučelice staviti druge kontrarne, pa izneseni primjeri djeluju ponešto naivno.

A. Winkelhofer brani teoriju time što Crkva dijeli sv. ulje *moribundis sensibus destitutis* — umirućima koji su izgubili svijest, isto tako osobama koje su umrle prividnom smrću. Winkelhofer ispravno kaže da Crkva može dijeliti sakramente samo živim osobama. No upravo stoga, što su sakramenti »za ljude«, zaboravlja se da Crkva ide do krajnjih granica i čini sve što je moguće da pomogne čovjeku, iako su ponekad nade vrlo slabe. Možda se pri tome, upozorava isti Pozo, zaboravlja i drugi moment, da se, naime, tim sakramentima u takvim situacijama mogu služiti samo oni ljudi koji posjeduju potrebnu skrušenost. A to će redovito biti oni koji su prakticirali svoje kršćanstvo. I konačno, nije isto zadobiti svjetlo u zadnjim časovima što i teorija finalne opcije.

Kao najispravnije smatra Pozo ipak ono što je postavio Kajetan, kako protumačiti ideju »otvrđuća« u odluci i nemogućnost da se ikada više pokaje za tu zadnju negativnu odluku, iz čega slijedi nužnost odbacjenja za takve osobe. Ta se Kajetanova teorija ili hipoteza, u tom smislu može nekako održati i braniti, bar donekle uvjerljivo.⁵⁴

Zaključak

Počeli smo od najšire manifestacije fenomena smrti u našem sekulariziranom društvu, od odnosa moderne civilizacije prema smrti, da pokažemo potiskivanje smrti s pozornice našeg suvremenog života. Analizirali smo psihološke i biološke vidike. Zaustavili smo se na moralnoj odgovornosti svih nas u radu s umirućima. A da bi naše dokazivanje bilo što dublje, iscrpnije i svestranije, zašli smo u filozofske, teološke, koncilске i biblijske misli o smrti da završimo s onim do čega je došla suvremena teološka refleksija.

Nije nam bilo ni najmanje stalo da amplificiramo, da odilazimo u sporedne putove, da se bilo čime udaljujemo od postavljena cilja: što bolje i svestranije uočiti ozbiljnost »teškog pitanja«, u smislu for-

⁵⁴ C. POZO, nav. dj., pred. 1363.

mulacije Ch. Hahna, reći ili ne reći umirućima o njihovoj stvarnoj situaciji; što točnije precizirati tešku moralnu odgovornost liječnika, bolničkog personala, svećenika; insinuirati potrebno razmišljanje o novim metodama i mogućnostima spremanja laičkih i svećeničkih kadrova za pastirski rad s bolesnicima, osobito po bolnicama i klinikama, koji danomice postaje »glas vapijućega u pustinji«; ne samo s naravnog i filozofskog stanovišta nego i u vidu vjere osvijetliti sve ono što se zbiva u trenutku smrti da ozbiljnost i zrelost naših dužnosti pred problemom smrti dođu do svoje poante.

Obnovljena teologija morala smatra da se danas možemo ogriješiti u svojim dužnostima prema umirućima. Uzevši u obzir okolnosti i prilike, naši se propusti mogu okvalificirati kao teški. S objektivnih postavki, dakle, može se u danom slučaju raditi i o teškom grijehu. A da svaki pojedinac, ne samo kršćanin nego i nekršćanin i ateist, osjeti i doživi svoju osobnu odgovornost, potrebno je da na takav ili sličan način orijentira i formira vlastitu savjest, pa da utječe i na savjest okoline, kako bi u svakom konkretnom slučaju bio sposoban donijeti zrele odluke horizontirane svjetlom tih obrazloženih zadnjih vidika čovjekove egzistencije.⁵⁵

⁵⁵ O problemu smrti može se, dakako, pisati i na druge različite načine. Našem je zadatku odgovaralo: što opširnije informirati našu čitalačku publiku o suvremenoj problematici dotične teme, i to pod vidom obnovljene teologije morala, ili preciznije, pod vidom antropologije moralne teologije.