

UDK

Prethodno priopćenje.
Primljeno: 19. 6. 2008.
Prihvaćeno: 20. 10. 2008

ŽIVA BIĆA U ISLAMSKOJ RELIGIJSKOJ BIOETIČKOJ PERSPEKTIVI

Dževad Hodžić

Fakultet islamskih nauka
Ćemerlina 54
71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina
e-mail: finhodzic@gmail.com

SAŽETAK

Islamska bioetička perspektiva temelji se na religijskom aksiomu da sva bića imaju prava koja im daruje Bog i čovjek ih je dužan uvažavati. Temeljeći se na tom religijskom etičkom postulatu, islamski normativni i interpretativni izvori sadrže niz uporišta za samilosno odnošenje prema životinjama. Prava životinja u islamskoj etičkoj i pravnoj tradiciji bolja su nego u stvarnosti muslimanskih društava. Iako islamski svjetonazor polazi od kozmičke hijerarhije i gradacije bitka u kojoj čovjek ima u odnosu na prirodu i druga živa bića nadređen položaj, njegov (čovjekov) odnos prema drugim bićima nije antropocentrički nego teocentrički.

Ključne riječi: život, moralni obzir, ubijanje životinja, dužnosti prema životinjama, kozmička hijerarhija, teocentrički odnos

*Ne bih li trebao poslužiti se primjerom kao što volim
Kao što nam Bog daje primjer života
Spominjući mušicu?*

To su riječi Johanna Wolfganga von Goethea iz njegovog *Zapadno-istočnog divana* („West-Oestlicher Diwan”), pjesničkog djela inspiriranog perzijskim pjesnikom Hafizom Širazijem i islamskom kulturom u cjelini, u kojima se znameniti njemački pjesnik i mislilac zapravo poziva na 26. stavak kur'anskog poglavlja *al-Baqarab*: „Zaista se Bog ne stidi spomenuti mušicu”.¹

1 Usporedi: Annemarie Schimmel, *Islam and the Wonders of Creation: The Animal Kingdom*, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Publications: No.81, Al-Furqan Lecture Series: No.5, London, 1. septembar, 2003., str. 1. i dalje.

U KUR'ANSKOJ PERSPEKTIVI

U navedenoj Goetheovoj aluziji riječ je samo o jednom u nizu mnogih kur'anskih stava-ka u kojima se utemeljuje islamski metafizički horizont za etički status i značenje životinja u islamskom religijskom, antropološkom, filozofskom i umjetničkom univerzumu. A taj metafizički horizont u kojem se musliman moralno, kulturno, refleksivno i estetski susreće s Prirodom i živim bićima u njoj bitno je određen *tewhidom*. To znači da Priroda u cjelini, i u njoj sva živa bića posebno, predstavljaju teofanije božanskih imena.

Evo samo dva kur'anska mjesta gdje se na to ukazuje: „I nema niti jednog žića a da On nije uzeo sudbinu njegovu.” (Hud: 56) ‘Allahu pripada sve što je na nebesima i sve što je na Zemlji! Allah zaista svaku stvar obuhvata!’ (An-Nisa’: 126) Prema islamskom učenju cijela Priroda je prožeta principom *tewhida*, jedinstva. To dalje znači da svako biće opstoji u Bogu, odnosno da Bog daje bitak svakom biću. Prema tumačenju velikih islamskih mistika temeljna islamska maksima – nema božanstva osim Boga (*la ilahe illallah*) – zapravo znači da nema ničeg osim Boga. Princip *Tewhida* podrazumijeva da su i čovjek i sve drugo u prirodi povezani, integrirani u božanskoj osnovi i da su sva bića različiti izrazi jednog života. U kur'anskom semiotičkom univerzumu životinje čine zajednice koje se uspoređuju s ljudskim zajednicama: „Sva živa bića po zemlji što hode i sve ptice što na krilima svojim lete, zajednice su, svjetovi kao i vi što ste.” (Al-An’am: 38) U kur'anskom semiotičkom univerzumu čovjek i životinje nalaze se u dijaloškoj komunikaciji: Sulejman (Solomon) razgovara s pticama i mravima: „A Davudu i Sulejmanu Znanje smo darovali i oni su kazali: ‘Hvala Allahu, Koji nas je odlikovao nad mnoge robove svoje vjernike!’ I Sulejman naslijedi Davuda i reče: ‘O ljudi, podučeni smo zboru ptica i dato nam je još svačega! To je blagodat doista očita!’ I sakupljene bijahu Sulejmanu vojske njegove od džina, i ljudi, i ptica, sve red od reda. Čim stigoše do mravlje doline, jedan mrav reče: ‘O mravi, u vaša staništa ulazite, da vas ne zgazi Sulejman i vojske njegove, a da to i neosjetite.’ I Sulejman se riječima njegovim glasno nasmija i reče: ‘Gospodaru moj, nadahni me da Ti zahvaljujem na blagodatima koje si podario meni i mojim roditeljima, i da činim dobro s kojim si zadovoljan Ti! I Milošću Svojom međ’ Svoje dobre robove mene uvedi!’” (An-Naml: 15-19), a gavran podsjeća Ademovog sina koji je ubio svoga brata da u odnosu prema njemu zadrži bar minimum dostojanstva: „I duša njegova navrati ga da ubije brata svoga, i ubi ga, i gubitnikom posta. I Allah posla jednog gavrana da po zemlji kopa, da mu pokaže kako da zakopa lijes brata svoga! I on povika: ‘Teško meni, zar ne mogu ja da poput ovoga gavrana zakopam lijes svog brata?! I on se pokaja.’” (Al-Maida: 30-31) „A zemlju je za sva živa bića razastro.” (Ar-Rahman: 10) „Na Zemlji ništa živo ne postoji, a da ga Allah ne hrani...” (Hud: 6) „I Semudu smo poslali njihova brata Salih. Govorio bi im: ‘O moj narode, Allahu vi robujte, pa, vi drugog boga osim Njega nemate! Razgovijetni dokaz dolazi vam evo od Gospodara vašega, ova Allahova kamila znak je vama, pa je ostavite po Zemlji Allahovoj neka pase i zlo joj nikakvo ne nanosite da vas kazna bolna ne sustigne!’” (Al-Araf: 73) „Zar ne vidiš da Allahu ničice padaju i oni što na nebesima su i oni što na Zemlji su, i Sunce, i Mjesec, i zvijezde, i planine, i drveće, i životinje i mnogi ljudi, a mnogi i kaznu zaslužuju...” (Al-Hadždž: 18)

ŽIVOTINJE U POSLANIČKOJ TRADICIJI

U jednoj poslaničkoj predaji koja se prenosi u više verzija Muhammed, alejhisselam, je rekao: „Svacom muslimanu koji zasadi drvo ili posije sjemenke, pa to bude jela ptica, osoba ili bilo koja životinja, to će se vrednovati kao milosrđe.”²

Muhammed, alejhisselam, svoje je sljedbenike poučavao da životinje koriste samo za nužne svrhe. Kada je jednom na trgu zatekao nekog čovjeka koji sjedi na svojoj devi upozorio ga je: „Ne koristite leđa vaših životinja kao govornice. Uzvišeni Bog ih je učinio sredstvom samo da vas prevezu do mjesta do kojeg ne biste na drugačiji način mogli doći bez velikih teškoća.”³ Vjerovjesnik Muhammed, alejhisselam, je vjerovao da životinje imaju emocionalni život koji valja poštivati: Prema jednoj predaji, jedan je njegov učenik uzeo jaje neke ptice koja je okolo frenetično cijukala. Vjerovjesnik je uzviknuo: Ko je prouzročio žalost ove ptice uzimajući jaja iz njezinog gnijezda. Vratite ih.⁴ U pogledu divljih životinja Poslanik Muhammed, alejhisselam, je zabranio njihov lov iz sportskih, rekreativnih i zabavnih razloga.⁵ Mnoge poslaničke predaje govore u prilog moralnom obziru prema životinjama. Jednu takvu poslaničku predaju⁶ opjevao je veliki muslimanski mistik Attar u stihovima koji glase:

ŽENA I PAS

*Prorok reče: «Bila neka žena raskalašena ponašanja,
bestidna grešnica, okaljana.
Jednog dana prolazeći poljem, opazi na svom
putu zdenac
kraj kojeg je bio pas što je dahtao od žeđi, isplažena jezika;
s punom nježnošću, ona odustade od svoga nauma.
Od cipele napravi kofu, od kaputa uže,
Izvuče vodu i napoji psa. Za to dobročinstvo Bog
ju je uzvisio u oba svijeta.
Na noć svoga uzasašća vidjeh je lijepu
poput mjeseca u Raju.»
tako raskalašena žena dobila je od Boga tako
veliku nagradu zato što je napojila psa.
Ako i načas utješiš tuđe srce, tvoja će
Nagrada biti veća od obaju svjetova.⁷*

2 *Sahihu-l-Bukhari*, (arapski-engleski) Darusselam Publishers, Saudi Arabia (bez godine izdanja), 3:39:513; cf. 10:3764-3770.

3 *Mishkat al-Masabih*, 829., citirano prema: Richard C. Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Culture*, Oxford, 2006., str. 19.

4 Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihar al-anwar* (Bairut, 1983), 64:307.

5 *Sahihu-l-Muslim*, (arapski-engleski) Darusselam Publishers, Saudi Arabia, juni 2007., 4:2593.

6 *Sahihu-l-Muslim*, 4: 1215, 1381.

ŽIVOTINJE U MUSLIMANSKOJ INTELEKTUALNOJ TRADICIJI

U muslimanskoj znanstvenoj, filozofskoj, teološkoj, književnoj i umjetničkoj tradiciji ne-ljudska živa bića su sveprisutne figure, likovi i simboli. Mogli bismo reći, ne-ljudska živa bića igraju značajnu ulogu u muslimanskoj fenomenologiji duha. Ovdje ostavljamo po strani svijet muslimanske književnosti i umjetnosti, u kojem, kao uostalom i u drugim kulturnim svjetovima, životinjski likovi, u djelima poput *Kalile i Dimne*, *Hiljadu i jedne noći*, Attarovog *Razgovora ptica*, Rumijeve *Methnewije*, muslimanskih minijatura, igraju značajnu ulogu i javljaju se u različitim značenjskim nivoima, od hedonističko-putenog, preko etičko-socijalnog do najčešćeg, simboličkog. Kao što iz našeg tematsko-problemskog okvira izostavljamo muslimanske znanstvenike koji su pisali djela s područja zoologije kao što su al-Jahiz i njegovo djelo *Knjiga o životinjama* (*Kitab al-hayawan*), Abu Yahya al-Qazwini i njegovo djelo *Čuda stvaranja*, al-Marwazi i njegovo djelo *Prirode životinja* i mnogi drugi.⁸

Muslimanska filozofska tradicija peripatetičke orijentacije pretežno je pažnju usmjeravala na metafizička pitanja. U takvoj orijentaciji fenomenalni svijet pa tako i svijet životinja imao je više značenje ilustriranja Božanskog Uma. Pa ipak, neki veliki muslimanski filozofi bavili su se nekim etičkim aspektima svijeta životinja. Tako, na primjer, Abu Bakr Muhammad b. Zakariyya al-Razi (u. 925. ili 932.) u svom djelu *Filozofski put* (*Sirat al-falsafiya*) govori o ljudskom odnosu prema životinjama prihvaćajući njihovo ubijanje samo pod uvjetom da predstavljaju opasnost za ljudski život, držeći problematičnim klanje domaćih životinja. Uz to on smatra da duše životinja prelaze u savršenija tijela i tako se približavaju svom spasenju.⁹ Veliki muslimanski filozof i liječnik Avicena (Abu Ali ibn Sina, 980.-1037.) napisao je kratko mističko djelo pod naslovom *Ptica* (*Al-Tayr*) u kojem koristi česti simbol ptice u letu da predstavi putovanje duše ka konačnoj realnosti. Ovo djelo predstavljalo je važan poticaj mnogim muslimanskim misticima, prije svih velikom sufijskom pjesniku Fariduddinu Attaru da napiše svoje genijalno djelo *Razgovor ptica* (*Mantiq al-Tayr*), Ahmedu Gazaliju da ispiše svoje najbolje stihove mističke ljubavi i iluminacionističkom filozofu Shihabuddinu Suhrawardiju da formulira svoju sinkretičku filozofiju svjetlosti.

Možda najveću pažnju životinjskom svijetu u muslimanskoj filozofskoj tradiciji posvećuje tajni enciklopedijski filozofski savez u X stoljeću iz Basre *Čista braća* (*Ihwanus-safa*). Ovdje ukazujemo na njihovo poznato djelo „Rasprava o tužbi životinja protiv čovjeka” (*Risala teda'i al-haywanati ala al-insan*)¹⁰. Tako, na primjer, u poglavlju „Objašnjenje

7 Eva de Vitray Meyerovitch, *Antologiji sufijske poezije*, prevela s francuskoga Mirjana Dobrović, Naprijed, Zagreb, 1988., str. 212.

8 O životinjama u muslimanskoj znanstvenoj klasičnoj misli i u muslimanskoj književnosti i umjetnosti vidjeti: Richard C. Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Culture*, str. 54.-64. i 65.-84.

9 Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyya al-Razi, *Sirat al-falsafiya*, Teheran, 1964. Citirano prema: Richard C. Foltz, navedeno djelo, str. 48.

10 Vidjeti: Ihwanu s-safa', *Rasprava čovjeka sa životinjama*, prijevod s arapskog i bilješke Enes Karić, pogovor: Dževad Karahasan, Sarajevo, 2001. godine.

tužbe i životinjskog jadanja na ljudsko nasilje” životinje se redom žale na ljudsko ophođenje s njima. Jedna kaže da to što ih čovjek hrani, poji i pazi nije iz milosti i nježnosti već iz vlastitog interesa. Druga (magarac) nastavlja riječima: „O Kralju, da ti je nas kao robove vidjeti u rukama sinova Ademovih... Da nas, Kralju, vidiš smilovao bi se, i sažalio, i plakao zbog nas.” Potom se jada ovan: „Kad bi samo vidio, Kralju, nas robove u rukama sinova Ademovih! Uzimaju naše mlade, janjad i jarad, rastavljaju ih od njihovih majki...” U istom tonu nastavlja deva, slon, konj i druge životinje. Svi se žale na čovjekovu neosjetljivost prema njima¹¹.

Ovdje možemo spomenuti još jedno muslimansko filozofsko djelo u kojem životinje predstavljaju značajne figure. To je filozofski roman muslimansko-španjolskog filozofa Ibn Tufayla (u. 1185.) *Živi, sin Budnoga (Hayy ibn al-yaqzan)*. Riječ je o raspravi u kojoj Hayy na ljudima nenaseljenom otoku odrasta u koegzistenciji s životinjama, a odgaja ga, hrani i skrbi o njemu košuta, a učitelj mu je zdrav razum.

Muslimanska spekulativna i dijalektička teologija dijeli s filozofijom od Grka preuzeto gledište da životinje imaju dušu koja za razliku od ljudske duše nije vječna budući da ne može sudjelovati u svjetskom umu. U tom pogledu neki predstavnici mutezilijske teološke škole predstavljaju izuzetak u svom uvjerenju da će duše ‘dobrih’ životinja uživati u vječnom životu na Nebu dok će duše ‘loših’ životinja biti u paklu.¹²

Ovdje možemo spomenuti i našeg bošnjačkog mislioca iz 18. stoljeća koji piše „Traktat o samilosti i sažaljenju spram živih stvorenja”¹³ (*Risala fi al-marhama wa aš-šafaqa ‘ala l-halq*)¹⁴ i u kojem, na temelju islamskih normativnih izvora, u moralni obzir milosti kao etički najuzvišenije vrline uključuje sva živa bića.

ŽIVOTINJE U MUSLIMANSKOJ ETIČKOJ I PRAVNOJ PERSPEKTIVI

S islamskog etičkog i pravnog stanovišta ubijanje uopće pa i ubijanje životinja je loša stvar. Muslimani ne smiju za vrijeme hodočašća, dok su u ritualnoj odjeći (ihram) ubiti bilo koje živo biće. Ova zabrana ukazuje na to da je ubijanje samo po sebi nečist čin. U principu, muslimanima je dozvoljeno ubijanje životinja samo u svrhu zadovoljenja gladi ili u svrhu vlastite zaštite od opasnosti. Doduše, možemo se složiti s Richardom Foltzom koji primjećuje da bi i strogo doslovno tumačenje mnogih nedvojbenih islamskih

11 Vidjeti: Ihvanu s-safa', *Rasprava čovjeka sa životinjama*, str. 51, 58.

12 Usporedi: Richard C. Foltz, navedeno djelo, str. 6-7.

13 Rukopis je preveo Nijaz Šukrić i objavio pod naslovom „Etika milosrđa ili ‘Traktat o samilosti i sažaljenju spram živih stvorenja’ od H. Mustafe sina Muhammeda Prušćaka (? – 169/1755-76)” u *Zborniku radova islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, 2, 1987., str. 155.-204.

14 Rukopis se nalazi u Gazi Husrevbegovoj biblioteci u Sarajevu (Rukopisna zbirka br. 761. fol. 7b do 14b) Usporedi: Dobrača Kasim, *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa*, GHB, Sarajevo, 1979., II, br. 1493./3; također: Hazim Šabanović, *Književnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Svjetlost, Sarajevo, 1973., str. 470.-476.

restrikcija ubijanja, kada bi se univerzalno promatrale, vodilo mnogo boljem tretmanu ne-ljudskih živih bića nego što ga ova imaju u muslimanskim i drugim društvima.¹⁵

U pogledu divljih životinja sportski lov i ubijanje divljih životinja za bilo koje druge svrhe (kao što su dekorativne) osim prehrane je zabranjeno, mada je ova zabrana često ignorirana, posebno od strane elita, u historiji muslimanskih društava.¹⁶ Uopće uzevši, islam zahtijeva da divljim životinjama treba biti dopušten nesmetan život, pod uvjetom da ne predstavljaju opasnost za ljude. Pticama, na primjer, treba dopustiti da slobodno lete, i u muslimanskoj tradiciji uvijek se smatralo nedopuštenim njihovo držanje u kavezima.

U pogledu domaćih životinja u muslimanskoj etičkoj i pravnoj tradiciji artikuliran je niz etičkih pravila i dužnosti. Tako, na primjer, šafijski pravnik 'Izzuddin ibn 'Abdusselam es-Sulami (u. 1262.) u svom djelu „Pravila o propisima o dobrom postupanju s životinjama” (*Qawā'id al-ahkam fi masalih al-anam*) govori o sljedećim dužnostima koje čovjek ima prema domaćim životinjama:

- Treba se brinuti za njih, čak i onda kada zbog starosti ili bolesti ne može očekivati nikakvu korist od njih;

- Ne smije ih preopterećivati;

- Ne smije ih držati u blizini bilo čega što im može nanijeti štetu;

- Treba ih usmrtiti na odgovarajući način i pažljivo. Njihovu kožu smije skidati tek kada se tijelo potpuno ohladi i život prestane;

Njihove mlade ne smije usmrtiti pred njihovim očima;

Dužan je redovno ih opskrbljivati hranom i čistom vodom;

Mušjake i ženke u vrijeme parenja treba držati zajedno.¹⁷

Suvremeni šiitski pravnik Hashem Naji Jezayery donosi sljedeću listu prava životinja, baziranu na šiitskim poslaničkim predajama:

Ne žigosati životinje u lice i ne udarati ih po licu, jer one slave Uzvišenog Boga;

Ne forsirati životinje da nose veći teret nego što su u mogućnosti;

Ne forsirati životinje da putuju dalje nego što su u mogućnosti;

Ne stajati na leđima, struku ili vratu životinja;

Ne koristiti leđa životinja kao govornicu;

Prije punjenja svog trbuha misliti na punjenje trbuha životinja;

Prije utaženja svoje žeđi, misliti na žeđ svojih životinja;

Prilikom pripitomljavanja životinja ne udarati ih bespotrebno;

Kad je životinja neposlušna, kazniti je samo koliko je neophodno.¹⁸

15 Richard C. Foltz, navedeno djelo, str. 33.

16 Ibid., str. 33.

17 Izzuddin ibn 'Abdusselam Al-Sulami, *Qawā'id al-ahkam fi masalih al-anam*, Damaskus, 1992., engleski prijevod: Mawil Izzi Dien, *The Environmental Dimensions of Islam*, Cambridge, 2000. Ovdje citirano prema: Richard C. Foltz, navedeno djelo, str. 34.

18 Jezayery, *Hemayat az hayvanat dar eslam*, („Važnost životinja u islamu”) Qom, 1379 (2000.), str. 107.-109. Citirano prema: Richard C. Foltz, navedeno djelo, str. 34.-35.

Ovdje je značajno spomenuti da je na Sveučilištu Al-Azhar 2004. godine održana konferencija o pravima životinja. Konferenciju je organizirala švicarska veterinarica Petra Maria Sidhom u suradnji sa SPARE i Al-Azhariovim Salih Kamel Centrom za islamsku ekonomiju. Sudionici konferencije, među njima i muslimanski teolozi i pravници, historičari i filozofi, vladini predstavnici, veterinari i udruge za zaštitu životinja pozvali su na unapređenje tretmana životinja u znanstvenim istraživanjima, proizvodnji hrane i u drugim oblastima.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Najkraće, prava životinja u islamskoj etičkoj i pravnoj tradiciji bolja su nego u stvarnosti muslimanskih društava. Tretman životinja u današnjim muslimanskim društvima uvjetuju i ekonomske, klimatskogeografske, privredne i ukupne sociopolitičke prilike u kojima se nalaze mnoga muslimanska društva. Nekada, u boljim vremenima, muslimani su, na primjer, i u Bosni, osnivali vjerske zadužbine za zaštitu životinja i zbrinjavanje pasa lotalica. U vrijeme Osmanskog carstva u Istanbulu su postojale i bolnice za životinje.¹⁹ Ali, s druge strane, za bolji etički i pravni tretman životinja u muslimanskom svijetu potrebno je i slobodnije, kritičkije i ekološki, bioetički i holistički, kreativnije i uravnoteženije tumačenje islamskih izvora koji pružaju mogućnosti za takvo što. Jer, iako islamski svjetonazor polazi od kozmičke hijerarhije i gradacije bitka u kojoj čovjek ima u odnosu na prirodu i druga živa bića nadređen položaj njegov (čovjekov) odnos prema drugim bićima nije antropocentrički nego teocentrički, a to znači da svim bićima iz svoje Stvaralačke Milosti Bog podaruje bitak, smisao, intrinzičnu vrijednost i pravo prema kojima se čovjek ima odnositi kao 'Namjesnik Božiji' (halifa) na Zemlji, ugledajući se na Boga i njegovu milost koja prema kur'anskoj uputi obuhvaća svako biće.

19 Michael de Montaigne, „Of Cruelty”, u: *The Complete Works: Essays, Travel Journal, Letters*, trans. Donald M. Frame, New York, 2003., str. 385. Citirano prema: Richard C. Foltz, navedeno djelo, str. 5.

LITERATURA

- Annemarie Schimmel. (2003). *Islam and the Wonders of Creation: The Animal Kingdom*. Al-Furqan Islamic Heritage Foundation. Publications: No.81, Al-Furqan Lecture Series: No.5, London, 1. septembar, 2003.
- Dobrača Kasim. (1979). *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa*. Sarajevo: GHB. II, br. 1493./3.
- Eva de Vitray Meyerovitch. (1988). *Antologiji sufijske poezije*. Prevela s francuskoga Mirjana Dobrović. Zagreb: Naprijed. str. 212.
- Hazim Šabanović. (1973). *Književnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima*. Sarajevo: Svjetlost.
- Ihwanu s-safa'. (2001). *Rasprava čovjeka sa životinjama*. Prijevod s arapskog i bilješke Enes Karić, pogovor: Dževad Karahasan. Sarajevo.
- Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik*, preveo Enes Karić. (2006). Bihać: FF.
- Muhammad Baqir al-Majlisi. (1983). *Bihar al-anwar*. Bairut.
- Richard C. Foltz. (2006). *Animals in Islamic Tradition and Muslim Culture*. Oxford.
- Sahihu-l-Bukhari*, (arapski-engleski). (bez godine izdanja). Saudi Arabia: Darusselam Publishers.
- Sahihu-l-Muslim*, (arapski-engleski). (2007). Saudi Arabia: Darusselam Publishers.
- Zbornik radova islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*. (1987). 2.

LIVING BEINGS IN ISLAMIC RELIGIOUS BIOETHICAL PERSPECTIVE

Dževad Hodžić

Faculty of Islamic Studies, Sarajevo

Summary

Islamic view of bioethics rests on the religious proposition that all creatures have rights, given to them by God, and which humans are obliged to respect. Based on this religious and ethical postulate, Islamic normative and interpretative sources contain many grounds for a compassionate treatment of animals. In Islamic ethical and legal tradition animal rights are better protected than is suggested by the reality of Muslim societies. Although the starting point of the Islamic worldview is a cosmic hierarchy and the gradation of being in which humans hold a superior position in relation to nature and other living beings, their relationship with other creatures is not anthropocentric, but theocentric.

Key words: *life, moral consideration, killing of animals, responsibilities to animals, cosmic hierarchy, theocentric relationship*

LEBEWESEN AUS DER BIOETHISCHEN PERSPEKTIVE DER ISLAMISCHEN RELIGION

Dževad Hodžić

Fakultät für islamische Wissenschaften, Sarajevo

Zusammenfassung

Die islamische bioethische Perspektive beruht auf dem religiösen Axiom, dass alle Lebewesen ihre vom Gott verliehen Rechte haben, und der Mensch ist dazu verpflichtet, sie zu respektieren. Auf diesem ethisch-religiösen Postulat beruhend, beinhalten islamische normative und interpretative Quellen eine Reihe von Stützpunkten für gnadenvolle Behandlung der Tiere. Um die Tierrechte steht es in der islamischen ethischen und juristischen Tradition besser als in der Realität muslimischer Gesellschaften. Obwohl die islamische Weltanschauung von einer kosmischer Hierarchie und einer Gradation des Seins ausgeht, in der der Mensch der Natur und anderen Lebewesen gegenüber eine überlegene Stellung einnimmt, ist sein (des Menschen) Verhältnis zu anderen Lebewesen nicht anthropozentrisch sondern theozentrisch.

Schlüsselwörter: *Leben, moralische Skrupel, Töten von Tieren, Pflichten den Tieren gegenüber, kosmische Hierarchie, theozentrisches Verhältnis*

UDK

Prethodno priopćenje.
Primljeno: 16. 6. 2008.
Prihvaćeno: 25. 11. 2008.

BIOETIČKI PRISTUP EKOLOŠKIM NORMAMA STARIH PRAVNIH KODEKSA

Dževad Drino

Pravni fakultet Univerziteta u Zenici
Fakultetska 2, Zenica
Bosna i Hercegovina

SAŽETAK

Aktualni kontekst ekoloških pitanja tranzicijskih zemalja posebno je izražen i vidljiv na primjeru Bosne i Hercegovine: posljedice dugogodišnje eksploatacije soli u Tuzli uzrok su tonjenja dijela grada; početak tzv. integralne proizvodnje u kompaniji Arcelor Mittal Zenica (nekadašnjoj Željezari) doveo je koksaru gotovo u sam grad, samo su najnoviji ekološki izazovi koji se postavljaju kao najjerupniji predložak eko-dinamike današnjeg bosansko-hercegovačkog društva. Stoga se vraćamo prošlosti (ne radi nje same) koja, kao i sadašnjost, našu spoznaju čini apsolutno punijom jer povijesni pristup i nije drugo no komparativna metoda u vremenskoj vertikali. Sagledavajući ekološke norme Hamurabijeva kodeksa (Babilon, XVII st. stare ere), rimskog prava, srednjovjekovnih pravnih zbornika, sve do ekoloških propisa dubrovačkog prava, vidljiva je briga tadašnjeg društva za vlastitu prirodnu sredinu, koja je počesto bila mnogo učinkovitija od današnje. Suvremena je očito prenormirana, ali slabo nadzirana i kontrolirana. Stoga integrativna bioetika, sa svojim značajkama pluralizma, multidisciplinarnosti i pogotovo pluriperspektiviteta, omogućava horizonte cjelovitosti, putem komparativnog sagledavanja normi starog prava.

Ključne riječi: *bioetika, Hamurabijev zakonik, rimsko pravo, održivi razvoj*

Aktualnost ekoloških pitanja tranzicijskih, postkomunističkih zemalja posebno je vidljiv na primjeru Bosne i Hercegovine koja, prema podacima Svjetskog Ekonomskog Foruma (Izvjestaj, 2006) ima sljedeće ekonomske pokazatelje: od 104 analizirane zemlje, po indeksu rasta konkurentnosti (The Business Competitiveness Index), tj. prema mikroekonomskim pokazateljima je na 93. mjestu, a po operativnoj praksi i strategiji poduzeća na 96. mjestu, što je svrstava među 20-tak analiziranih afričkih i južnoameričkih zemalja.

U takvom okruženju izraženi konflikti triangularnog odnosa između vrijednosti okoliša, te ekonomskih i ljudskih vrijednosti, ne nalaze rješenje niti iznalaze potrebni balans, posebno u sukobu starih i novih tehnologija.

Pravno se pokušalo odgovoriti donošenjem Zakona o zaštiti okoliša (2003.), koji daje temeljna rješenja prevencije u očuvanju okoliša u pogledu ispunjavanja uvjeta za izgradnju novih objekata, ali „uvažava i ekonomsku realnost BiH“. On propisuje prijelazna

rješenja i rokove prilagodbe standardima i zahtjevima utvrđenim Zakonom i provedbenim propisima za postojeće pogone, uz obećavajuće uvođenje tzv. „registra zagađivača“. No, analizirajmo pravnu praksu, odnosno primjenu ovog zakona:

1. Od donošenja Zakona 2003. g. do danas zaprimljeno je 213 zahtjeva (izjava g. Mladena Rudeža, pomoćnika ministra za zaštitu okoliša u Vladi Federacije Bosne i Hercegovine), od kojih se 118 odnosi na nova, a 95 na postojeća postrojenja. Samo u 2007. g. podneseno je 127 zahtjeva, a od 2003. do 2006. g. svega 74 (36, 8%), dok je u prva tri mjeseca 2008. g. od 12 podnesenih, 8 novih, a 4 za postojeća poduzeća.

2. Istovremeno je u 10 kantona-županija Federacije Bosne i Hercegovine izdano 349 okolišnih dozvola iz njihove nadležnosti, dakle ukupno je izdano 414 dozvola.

Po članu 74. Zakona, svi postojeći gospodarski subjekti trebali su podnijeti zahtjev i dobiti odobrenje s rokom 1. 1. 2008. g., što nije ispoštovano jer ih najveći broj nije uopće niti podnio. Kao rješenje za tu situaciju resorno ministarstvo započinje kampanju „podizanja svijesti“ pod zanimljivim i „inventivnim“ nazivom: „okolišna dozvola -prijatelj okoliša“. Rezultat: prolongira se rok do 1. 1. 2010. godine.

Ovo rješenje bio je praktičan povod da pokušam analizirati sudbinu pravne norme u ekologiji kroz povijest, služeći se Potterovom idejom kao vodiljom, izrečenom sudionicima Lošinjskog simpozija o bioetici, još 2001. g.: „Bioetika poziva na moral zasnovan na vjerovanjima koja imamo o odnosu ljudi i bioloških sistema u nama i oko nas“ (Valjan, 2007:16). Pri tom mislim, naravno na integrativnu bioetiku jer ona u stvaranju orijentacijskog znanja objedinjuje tri osnovne grupe perspektiva - znanstvenu, normativnu i kulturnu (Čović, 2007:72).

Bioetička situacija se, po A. Čoviću, može rekonstruirati i pratiti u njezinim mijenama unutar različitih formi društvenog i kulturnog života, kao i na različitim razinama kolektivne egzistencije (Čović, 2007:75). U prvim civilizacijama, žarištima *potamskog* doba (grč. *potamus* - rijeka), u dolinama Nila, Inda, Eufrata, Žute rijeke, nalazimo ekološke norme običajnog pravnog karaktera, vezane za kultove sunca, vode i vegetacije. U Egiptu kult sunca označava princip topline i svjetlosti, neophodan za svaki život.

U doba starog carstva to je državni kult vrhovnog božanstva (bog Ra), da bi kasnije mjesni bog novog političkog centra - Tebe, Amon, postao vrhovni bog Amon Ra. I predstava o Ozirisu kao bogu vegetacije i vode, vodi porijeklo iz doba zemljoradničke privrede, kada dolazi do pretvaranja boga vode i vegetacije u boga vječnog života. Voda je kult, ali i izvor života, u Egiptu se od Amenehetona III (XIX st. stare ere) visina vodostaja Nila pažljivo mjeri i evidentira. Zaštita irigacionih sustava i kanala je propisana i Manuovim zakonima u Indiji, što vidimo i u babilonskom pravu, ali i Egiptu. U hijeroglifima riječ oblast ili okrug je slikovni znak ravnog teritorija, podijeljen kanalima za navodnjavanje na niz podjednakih parcela, a starješina oblasti ima slikovni znak „kanal“: osnovna funkcija ovog činovnika i jest nadzor nad kanalima. U babilonskoj civilizaciji, riječ liječnik - u doslovnom prijevodu „onaj koji poznaje vodu“ ili „onaj koji poznaje ulje“, direktno je vezana za široku primjenu vode i ulja u religiozno-magijskom kultu, gdje je medicina i pripadala. Pokrovitelj medicine je bog Ninazu, a njegov sin bog Ningišzida, čiji je simbol zmija koja obavija žezlo, sačuvan je kao medicinski amblem do danas (Avdijev,

2007:94). U prvim zakonima babilonskih gradova, Ur-Namov zakon uređuje kazne za neobrađena polja, Hetitski zakoni određuju kazne za prljanje vode, dok Hamurabijev zakonik prvi daje cjelovite ekološke norme starog prava: u člancima 42-43 utvrđuje se obveza obrađivanja zapuštenih polja, a u člancima 53-54 kažnjava nemarnost održavanja nasipa, za što se utvrđuje naknada štete, kao i za prekomjerno tjeranje životinje na rad. Iz Hamurabijeva doba postoji i istraga o sječi drveta na šumskim kompleksima povjerenim na upravu glavnim šumarima: za povredu dužnosti kažnjavani su smrću, dok je za nezakonitu sječu tuđe voćke kazna iznosila zamašnih pola mine srebra, što je iznosilo oko 240 grama (Hamurabi, 2005:31:35).

Hipokrat prvi od antičkih autora odbacuje predstavu o natprirodnim, božanskim uzrocima bolesti i dolazi do saznanja da na zdravlje utječu kako objektivni faktori (klima, vrijeme, godišnje doba, ekološka sredina), tako i čovjekovo ponašanje (ishrana, način života, fizička aktivnost), pa čak i „zakoni zemlje i oblici društvenog uređenja“ (Jung, 1982:1). Hipokrat (460.-377. g. p. n. e.) se bavio i pitanjima zraka i vode, Strabon (63. g.) za topionice srebra zahtjeva visoke dimnjake kako bi se postigla bolja raspršenost otpadnih plinova, dok najcjelovitiji pravni sustav antike - rimsko pravo, još u prvom zborniku, Zakoniku XII ploča (*Lex duodecim tabularum* iz 451. g. p. n. e.) donosi izričite ekološke norme (Heine, 1989:266). Tako, npr. vlasnik susjedovog zemljišta mogao je s *actio aquam pluviue arcendae* tražiti da susjed ukloni takve naprave koje prouzrokuju jače prodiranje vode na susjedovo (niže) zemljište. Vlasnik je također morao trpjeti štetne imisije (dim, prah, pepeo, paru, vodu), ukoliko nisu prelazile granice normalnog uživanja zemljišta i nisu bile prekomjerne (Romic, 1987:17; Stanojević, 200:52). Organizirani nadzor nad životnom sredinom u starom Rimu počinje još od rane Republike, uvođenjem magistrature kurulskih edila, a pogotovo nižih magistratura, obuhvaćenim zajedničkim nazivom „vingitiviri“, koji su nadzirali čišćenje gradskih ulica (Justinijan, 2003:87). U okviru zemljišnih služnosti (*servitutes praediorum*), rano su se konstituirale norme služnosti puta, vode, ispaše, vađenja građevinskog materijala, ali i skupina normi gradskih služnosti, preteče današnjeg urbanističkog prava. To su norme o građenju kuća, osiguranju svijetla i pogleda te pitanju imisija, a posebno odvođenju kišnice (*servitus stillcidiū*) i otpadnih voda (*servitus cloacae*). U postklasično doba konstruira se institut emfiteuze, kao nasljedni, otuđivi, dugoročni zakup poljoprivrednog zemljišta sa stvarnopravnim karakterom. Razlozi uvođenja su prvenstveno privođenje zemljišta obradi, jer i sama grčka riječ *emphiteutien* (nasaditi, posaditi) ukazuje na obvezu zakupca, po pravilu na sadnju novih kultura, maslinika ili vinograda. U doba cara Aleksandra Severa (235. g.) postoje propisi po kojima se pogoni štavionica, cjedionica ulja i praonica mogu locirati samo s druge strane Tibera, tamo gdje nisu bile stambene zgrade, a gdje su se već nalazile peći za topljenje stakla. Cezarovo gradsko pravo obvezuje vlasnike zgrada na čišćenje ulica, dok se generalno čišćenje grada - *lucratiō cerbis* - obavlja svakih 5 godina radi umirenja bogova.

Srednjovjekovlje ne poznaje tehnologiju pročišćavanja otpadnih voda, ali se one odvođe izvan grada, dok se gradska higijena uvodi tek u XIV/XV stoljeću, kada Karlo VI 1381. g. uvodi poseban porez za čišćenje ulica Pariza, a Ferdinand Aragonski „Pragmatikom“

iz 1504. g. u Napulju prijeti: bit će poslan na galiju ili išiban tko ne odnese smeće (do-
duše, bacalo se u rijeku) (Heine, 1989:260). Mediteranski gradovi u svojim statutima
zadržavaju odredbe o čistoći ulica i luka. Dubrovnik prvi na svijetu uvodi zdravstvenu
karantenu - 27. 7. 1377. g. koja je organizirana na otočiću Mrkan i u Cavtatu, dok su
je nakon Dubrovnika uveli Marselj 1383., a Venecija tek 1403. g. (Drino, 2007:61). Za
dubrovačko pravo vezana je i zanimljiva specifičnost, najstariji carinski pravni zbornik
na istočnom Jadranu, u Hrvatskoj, ali i kod Južnih Slavena općenito jest Knjiga odredbi
Dubrovačke carinarnice. U glavi 73 određena je zabrana bacanja otpada u luku, glavi
74 -zabrana bacanja smeća na ulicu, a u glavi 75 - izričita naredba da svi moraju čistiti
ulice ispred svojih kuća (Liber, 1989). Ovi ekološki propisi, očito, imaju dvojaku ulogu:
s jedne strane izričito utvrđuju obvezu stanovništva i posjetitelja, a s druge strane je vid-
ljiva namjera da se ove obveze javno priopće svima, upravo putem carinskog propisa kao
onoga koji je prvi dostupan svakom gostu u Dubrovniku. U srednjovjekovnoj Bosni,
dubrovački trgovci traže od bosanskih vladara da iz rudarske Srebrenice uklone talioni-
ce iz neposredne blizine grada, jer njihove imisije smetaju životu brojnoj dubrovačkoj
koloniji, što je primjetno i u Češkoj 1407. g. kada topionice kod Goslava reduciraju
program prženja rude.

Ipak, srednjovjekovlju dugujemo i prvi pravni propis o zaštiti prirodnog rezervata, do-
nesen početkom XIV st. u Poljskoj, kojim se zaštitila bjelogorična šuma - posljednje
stanište europskog bizona. Prva prirodna zona, stavljena pod zaštitu države 1836. g.
jest Gran Paradiso (4061 m) u Grajskim Alpima (Italija) sa oko 600 m², dok je prvi
nacionalni park na svijetu slavni Yellowstone, proglašen 1872. g. Završimo ovaj po-
vijesni diskurs činjenicom da je prva stranka Zelenih osnovana 1980. g. u Karlsruheu
(Njemačka), dok 1990. g. po prvi put dolazi i do uspostavljanje Dana planete zemlje,
22. travnja (Spahić, 1999:7).

Ekološki kompleks danas shvaćamo kao interakciju između njegovih temeljnih dimenzi-
ja: stanovništva, organizacije društva, okoliša i tehnologije, o čemu postoje i zapisi starih
autora. Tako Konfucije (551.-479. g. stare ere) razmatra odnos stanovništva i obradivih
površina, dok Ibn Haldun (1332.-1406.) svoju teoriju cikličnih kretanja stanovništva
zasniva na ovisnosti o ekološkim kolebanjima društva (Nejašmić, 2005:48). Danas je
jasno da je poremećeno funkcioniranje ekosustava većinom povezano s neracionalnim
korištenjem geokomponenti, posebno vode, zraka i tla, i njihovog povratka u obliku
zagađivača u sredinu iz koje su uzeti. Spektar viđenja i tumačenja najčešće svodimo
na četiri osnovne skupine: *neomaltuzijanstvo*, *oprezni pesimizam*, *oprezni optimizam* i
pantehnološki entuzijizam. Da sve naše saznanje počinje iskustvom, u to nema nikakve
sumnje, ovaj poznati uvod Kantove kritike čistog uma, sasvim sigurno vrijedi i za zna-
nje koje imamo o prirodi. Živjeti u skladu s prirodom, jest formula stoičkog učenja,
predstavlja osnovu za pravno uređenje različitih bioetičkih domena: za identifikaciju
vrijednosti i interesa koje pravni poredak želi prioritarno štiti, prevenciju zlouporaba,
ali i propisivanje sankcija.

Pri tom se traži konsenzus-minimum suglasnosti humanističkih principa, prema Haber-
mansu praktični diskurs mora biti oslobođen prisila na određeno djelovanje, sudionici

i tematski prilozi ne smiju biti samovoljno ograničeni, svaki oblik vlasti i moći mora biti isključen, a vrijedi isključivo bolji argument i suradničko traženje istine (Nohlen, 2001:106). Pri tom se kao prvi postulat javlja pravo na zaštitu zdravlja. shvaća se kao subjektivno pravo, kao etičko-moralni princip, ali i kao političko-pravni uzus: u statutu Svjetske zdravstvene organizacije (WHO) napisano je da je njen trajni zadatak „dostizanje najviših standarda zdravlja svih naroda“, što je definirano i Općom deklaracijom OUN-a o ljudskim pravima (Radišić, 1986:28). Ona definira zdravlje kao stanje potpunog fizičkog, duševnog i socijalnog blagostanja, a ne samo kao izostanak bolesti i nemoći, na što se prečesto svodi.

U bioetičkim promišljanjima dragocjena su istraživanja Alda Leopolda koji uvodi pojam „dubinske ekologije“ (*deep ecology*), te novu ekološku etiku - etiku zemlje (Jurić, 2007:89), a po njemu, umreženost problema izaziva umrežavanje pristupa, ili po Čoviću -pluriperspektivizam, koji se sastoji u mnoštvu aspekata i mnogostrukosti perspektiva u kojima se oni sagledavaju (Čović, 2007:76). Potterov aspekt upućuje na spajanje biološkog znanja sa znanjem o ljudskim vrijednosnim sustavima - razvijanje znanosti o preživljavanju (*science of survival*), koje počinje s bioetikom (Fluss, 1994:17). Razumijevajući integrativnu bioetiku kao seizmograf žive razmjene između djelovanja na prirodu i njezina odgovora, Hoffman zagovara tezu da bioetika mora razjasniti odnos između svojih izvora normi i prirode (Hoffman, 2007:23). Upravo izvori normi, većinom međunarodnopravnog karaktera, doveli su i do konstituiranja pojma „Ozonske diplomacije“, kada ekologija stječe status prvorazredne diplomatske problematike. I vrsnom poznavatelju je teže skupiti sve rezolucije i međunarodne konferencije: od Montreala (1987.) - Sporazum o zaštiti ozonskog sloja, Rio de Janeira (1992.) -Konferencija o biološkoj raznolikosti i donošenje Agende 21, poznati Kyoto (1997.) -protokol o redukciji antropogenog zagađivanja atmosfere, Kartagena protokol o biosigurnosti (2000.), itd. Ali, „amputirana praktična strana istine“ (Čović, 2007), vidljiva iz uvodnog bosansko-hercegovačkog primjera, dovela je do općepoznate činjenice da je sfera monitoringa, evaluacije i inspeksijskog nadzora apsolutno nezadovoljavajuća. Ni dodjela Nobelove nagrade za mir (2007. g.) Međuvladinoj grupi za klimatske promjene i Al Goru, predsjedavajućem Alijance za zaštitu klime, osim isprazne retorike i verbalne podrške, nije dovela do kvalitetnih praktičnih zaokreta.

Situacija koja nije nova u povijesti, već viđana i ranije, ovjekovječena u tekstu slavnog rimskog pravnika Julijana (u Justinijanovim Digestama), koji završava znakovitim zaključkom da se i pisani zakoni mogu staviti van snage, ne glasanjem, nego prešutnim slaganjem svih kroz „*desuetudo*“ (neprimjenjivanje), tj. prihvaćanjem prakse suprotne pisanom pravu (Justinijan, 2003:22).

Stoga nije slučajno bombardiranje novim i nepoznatim bolestima šarolikih imena (od AIDS-a, do kravljeg ludila, bruceloze, ptičje gripe, svinjske kuge), ali i aktualiziranje nuklearnih elektrana kao jedinog odgovora na aktualnu energetska krizu u svijetu. Nova neomaltuzijanska shvaćanja su vidljiva i kroz predviđanja globalne ekonomske katastrofe, u suvremeno doba uobičajena, čak i pomodna, kao primjerice Izvještaj istraživačke grupe Massachusetts Institute of Technology za nacrt Rimskog kluba o dilemama čovje-

čanstva, dok programi održivog razvoja ostaju prazno slovo na papiru. Inače sam izraz održivi razvoj (engl. *sustainable development*), uvela je norveška premijerka Gro Harlem Brundland, podnoseći izvještaj (Brundland report) Organizaciji Ujedinjenih Naroda 1987. godine, i od tada je neizostavni dio suvremenog ekološkog vokabulara. Možda je francuska ideja regulative kao „biopravo“, s korijenom u Potterovoj sintagmi bioetike, upravo metafora za normativni aspekt koji treba označiti stav prema viziji budućnosti i praktično provođenje Rezolucije o ljudskim pravima i bioetici (UN Resolution 1995/82, Human Rights and Bioethics, usvojena 8. ožujka 1995.). Ona poziva države članice Ujedinjenih Naroda da svoju zakonodavnu aktivnost u svezi s naukama o živim organizmima (*life sciences*), koncipiraju tako da zaštite ljudska prava, posebno integritet i dostojanstvo pojedinca, kroz adekvatno dostignuće tih znanosti (Kandić-Popović, 1998:6).

LITERATURA

- Avdijev, V. I. (2007). *Istorija starog istoka*. Beograd.
- Čović, A. (2007). Integrativna bioetika i pluriperspektivizam. *Zbornik radova „Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije“*. Sarajevo: Bioetičko društvo Bosne i Hercegovine (ur. V. Valjan). 65-75.
- Drino, Dž. (2007). *Elementi rimskog prava u trgovačkom i rudarskom pravu srednjovjekovne Bosne*. (doktorska disertacija). Pravni fakultet u Sarajevu.
- Fluss, S. S. (1994). *From bioethics to Biolaw: An International Overview of Developments in Certain Areas, 1984-1994*. Referat na International Conference on Legal Regulation of Bioethics, Siena, 9.-11. lipnja 1994.
- Hamurabijev zakonik - izvor: Kurtović, Š. (2005). *Hrestomatija Opće povijesti prava i države, knj. I, Stari i srednji vijek*. Zagreb. 5-111.
- Heine, G. (1989). *Ekologija i pravo u istorijskom pogledu*. Treći program Radio Sarajeva, god. XVII, 62/1989. 247-266.
- Hoffman, T. S. (2007). Bioetika i mnogostrukost pojmova prirode. *Zbornik radova „Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije“*. Sarajevo: Bioetičko društvo Bosne i Hercegovine (ur. V. Valjan). 23-33.
- Izvještaj Svjetskog Ekonomskog Foruma, „Globalna konkurentnost“. (2006). *Izvještaj za 2004-2005. g.* (J. Sacks, J. McArthur). Sarajevo: Ministarsko vijeće BiH.
- Jung, E. (1982). *Das Recht auf Gesundheit*. Munchen.
- Jurić, H. (2007). Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera. *Zbornik radova „Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije“*. Sarajevo: Bioetičko društvo Bosne i Hercegovine (ur. V. Valjan). 79-99.
- Justinijanova Digesta* (prva knj., drugo izdanje, prev. A. Malenica). (2003). Beograd.
- Kandić-Popović, Z. (1998). Pravna zaštita osnovnih ljudskih vrednosti i moderna biomedicina. *Zbornik radova „Medicinsko pravo“*. Beograd.
- Liber statutorum dogane Ragusii* (prir. J. Lučić). (1989). Dubrovnik.

- Nejašmić, I. (2005). *Demogeografija*. Zagreb.
- Nohlen, D. (2001). *Politološki rječnik*. Osijek-Zagreb-Split.
- Radišić, J. (1986). *Profesionalna odgovornost medicinskih poslenika*. Beograd.
- Romac, A. (1987). *Rimsko pravo*. Zagreb.
- Spahić, M. (1999). *Osnovi geoekologije*. Tuzla.
- Stanojević, O. (2000). *Rimsko pravo*. Sarajevo.
- Valjan, V. (2007). Teškoće oko definicije i sadržaja bioetike. *Zbornik radova „Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije“* (ur. V. Valjan). Sarajevo. 11-21.
- Zakon o zaštiti okoliša. (2003). *Službene novine Federacije Bosne i Hercegovine*. Broj: 33/03.

BIOETHICAL APPROACH TO ECOLOGICAL NORMS OF OLD LEGAL CODICES

Dževad Drino

Faculty of Law, University of Zenica

Summary

Central Bosnia and Herzegovina is an excellent example of the current state of environmental issues in post-socialist countries. For instance, areas of the city of Tuzla are sinking due to long-time salt exploitation, and the Arcelor Mittal Company has moved its Coke Oven Plant into the town of Zenica itself, calling this move „integral production“. These recent challenges are currently the most important items on the environmental agenda of Bosnia and Herzegovina.

This is why we refer back to the past – not for its own sake, but because it makes our knowledge more complete. The historical approach, namely, is nothing but the comparative method in a time vertical. A consideration of environmental norms of the Hammurabi Codex (Babylon, 17th Century B.C.), Roman Legislation, Medieval Legislation Proceedings and environmental regulations of Dubrovnik makes the care of these societies for their natural environment apparent. In fact, they seem more efficient than contemporary ones. Contemporary environmental care is evidently over-formalized, but poorly monitored and controlled. This is precisely why an integrative bioethics, with its pluralist, multi-disciplinary and pluriperspectivist approach, is necessary. It opens up the possibility of integration and comparison with norms of ancient legislation.

Key words: *Bioethics, Hammurabi Codex, Roman Law, sustainable development*

ÖKOLOGISCHE NORMEN IN ALTEN RECHTSKODIZES – BIOETHISCHER ANSATZ

Dževad Drino

Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Zenica

Zusammenfassung

Der aktuelle Kontext ökologischer Fragen in Transitionsländern ist am Beispiel von Bosnien und Herzegovina besonders ausgeprägt und sichtbar: Als Folge einer langjährigen Salzgewinnung im Salzbergwerk Tuzla versinkt ein Stadtteil; der Anfang einer sog. integralen Produktion im Betrieb Arcelor Mittal Zenica (ehemaliges Eisenwerk) hat eine Koks Brennerei fast in die Stadt gebracht – die genannten Beispiele sind nur die neusten ökologischen Herausforderungen, die die größten Vorlagen der Ökodynamik der heutigen bosnisch-herzegowinischen Gesellschaft darstellen. Aus dem Grunde kehren wir zurück in die Vergangenheit (nicht um ihrer selbst Willen), die, genauso wie die Gegenwart, unsere Erkenntnis absolut vollständiger macht, denn der geschichtliche Ansatz ist nichts anderes als eine vergleichende Methode in einer zeitlichen Vertikale. Indem man die ökologischen Normen des Kodex Hammurabi (Babylon, XVII Jh. vor Christi), des römischen Rechts, der mittelalterlichen Gesetzbücher, sowie der ökologischen Vorschriften des Rechts im Staat Dubrovnik in Betracht zieht, sieht man, wie die Gesellschaft von damals sehr für die eigene Umwelt gesorgt hat, diese Sorge war in vielerlei Hinsicht effizienter als die heutige. Die zeitgenössische Sorge ist offensichtlich zu sehr genormt, wird aber zu wenig überwacht und kontrolliert. Mit deren Merkmalen des Pluralismus, der Multidisziplinarität und insbesondere der Pluriperspektivität ermöglicht deswegen die integrative Bioethik die Horizonte der Integrität, auf dem Wege eines komparativen Auffassens der Normen des alten Rechts.

Schlüsselwörter: *Bioethik, Kodex Hammurabi, Römisches Recht, nachhaltige Entwicklung*