

Letnik 64 leto 2004

3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Prihodnost človeštva v luči bioetičnih vprašanj

Teološki simpozij 2004

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Glavni in odgovorni urednik/ Anton Mlinar
Editor in Chief:
- Pomočnika glavnega urednika/** Edvard Kovač OFM
Editorial Assistants: in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/** Metod Benedik OFMCap,
Scientific Council: Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Brezje),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Editorial Board: Drago Ocvirk CM, Marijan Peklaj,
A. Slavko Snoj SDB, Ciril Sorč,
Vinko Škafar OFMCap,
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Forma tisk d. o. o.
Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Spletni naslov:** <http://www.teof.uni.lj.si/bogoslov.html>
ISSN (spletni): 1581-2987
- Letna naročnina:** 6000 SIT, za tujino 35 EUR (Evropa),
36 USD (navadno), 40 USD (letalsko)
Znesek nakažite na:
Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
IBAN SI56020140015204714
Nova Ljubljanska banka d. d.,
Trg republike 2, 1520 Ljubljana
SWIFT CODE: **LJBASI2X**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 64 leto 2004

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2004

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Bogoslovni vestnik 64 leto 2004 3

Blok *Bloc*

Prihodnost človeštva v luči bioetičnih vprašanj

Teološki simpozij 2004

The Future of Humanity in the Light of Bioethics Issues

Theological Symposium 2004

- 419 Slavko Krajnc**, Prihodnost človeštva v luči bioetičnih vprašanj
The Future of Humanity in the Light of Bioethics Issues
- 423 Roman Globokar**, Bioetika – etika življenja
Bioethics - Ethics of Life
- 437 Mirjam Cvelbar**, Biološka identiteta zarodka
Biological Identity of the Embryo
- 445 Janez Juhant**, Etična presoja človekovega dostojanstva
Ethical Evaluation of Human Dignity
- 459 Avguštin Lah**, Teološka antropologija in bioetika
Theological Anthropology and Bioethics
- 469 Maksimilijan Matjaž**, Teološka utemeljitev pavlinske etike
Theological Foundation of Pauline Ethics
- 481 Ivan Janez Štuhec**, Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma?
Is Modern Civilisation Destroying the Difference between Sexes?
- 499 Rafko Valenčič**, Bioetika v cerkvenih dokumentih
Bioethics in Church Documents
- 513 Jože Balazic**, Medicinska deontologija in spoštovanje človekovega dostojanstva po smrti
Medical Deontology and Respect for Human Dignity after Death
- 517 Jože Trontelj**, Spoštovanje človekovega dostojanstva v zvezi z biomedicino: mednarodni dokumenti in slovenski pravni red
Respect for Human Dignity in Connection with Bioethics: International Documents and Slovenian Legal Order
- 531 Anton Mlinar**, Evtanazija
Euthanasia
- 551 Tadej Strehovec**, Etični vidiki Projekta človeški genom. Nekateri etični problemi povezani z raziskavami na človeškem dednem zapisu

Ethical Aspects of the Human Genome project. Some Ethical Problems Connected with Research on the Human Genome

561 Jože Štupnikar, Odnos do bolnikov in bioetika
Attitude to Patients and Bioethics

Ocene *Reviews*

575 Anton Mlinar, Stephen G. Post (izd.), *Encyclopedia of Bioethics*, 3. izdaja, Macmillan Reference & Thompson Learning, New York 2003, 5 zv. ISBN 0-02-865774-8 (komplet).

579 Anton Mlinar, Juan de Dios Vial Correa – Elio Sgreccia (izd.), *Ethics of Biomedical Research in a Christian Vision*, Proceedings of the Ninth Assembly of the Pontifical Academy For Life (24-26 Febr. 2003), Libreria Editrice Vaticana, Vatikan 2003, ISBN 88-209-7554-8.

582 Andrej Pirš, Sorč Ciril (ur.), Dolenc Bogdan, Lah Avguštin, Štrukelj Anton, Turnšek Marjan, *Priročnik dogmatične teologije*, 2 zvezka (639 + 704 str.), Družina, Ljubljana 2003, ISBN 961-222-439-0.

585 Peter Kvaternik, Leo Karrer, *Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenloses Standes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1999, str. 351

587 Slavko Krajnc, Ephrem Carr (a cura di.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia liturgica*. Atti del VI. Congresso internazionale di liturgia, Roma 2002, 313 str., ISBN 88-8139-097-3

Sodelavci te številke:

Prof. dr. Jože Balažič, dr. med., Inštitut za sodno medicino Medicinske fakultete UL; naslov: Korytkova 2, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.balazic@mf.uni-lj.si

Mag. Mirjam Cvelbar, dr.med. (ginekologija), naslov: Apnenik 6, 8310 Šentjernej; e-mail: mirjam.cvelbar@guest.arnes.si

As. dr. Roman Globokar, pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana Šentvid, roman.globokar@guest.arnes.si

Prof. dr. Janez Juhant, za filozofijo na TEOF UL; naslov: Sora 64, 1215 Medvode; e-mail: janez.juhant@guest.arnes.si

Doc. dr. Slavko Krajnc, za liturgiko na TEOF UL; naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj; e-mail: slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Doc. dr. Peter Kvaternik, za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Stoženjska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: Peter.Kvaternik@rkc.si

Doc. dr. Avguštin Lah, za dogmatično teologijo na TEOF UL; naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor; e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si

Doc. dr. Maksimilijan Matjaž, za biblični študij NZ na TEOF UL; naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor; e-mail: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si

Prof. dr. Anton Mlinar, za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

Dr. Andrej Pirs, naslov: Kotna pot 8, Voglje, 4208 Šenčur; e-mail: andrej.pirs@volja.net

Mag. Tadej Strehovec OFM, naslov: Tržaška 85, 1111 Ljubljana

Prof. dr. Ivan Janez Štuhec, za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Kosovelova 1a, 2001 Maribor-Pobrežje, p.p.703; e-mail: ivan.stuhec@rkc.si

Prof. dr. Jože Trontelj, zdravnik nevrolog, za področje nevrologije, klinične nevrofiziologije in medicinske na Nevrološki kliniki UKC LJ, predsednik Državne etične komisije; naslov: Inštitut za klinično nevrofiziologijo, Nevrološka klinika, Klinični center Ljubljana, Zaloška 7, 1525 Ljubljana; e-mail: joze.trontelj@kclj.si

Prof. dr. Rafko Valencič, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana; e-mail: rafko.valencic@guest.arnes.si

Slavko Krajnc

Prihodnost človeštva v luči bioetičnih vprašanj

Teološki simpozij 2004

Živimo v času, ko se podoba človeka in razumevanje osebe vedno bolj spreminja. Razvoj znanosti odpira nove zahteve in poglede na ključne etične norme, zaradi katerih se spreminja tudi zakonodaja. Zato je Teološka fakulteta UL letos že 38. po vrsti organizirala teološki simpozij za permanentno izobraževanje duhovnikov in pastoralnih delavcev laikov in dala simpoziju naslov *Prihodnost človeštva v luči bioetičnih vprašanj*. Simpozij je finančno podprlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport.

Ker gre za široko, kompleksno in zelo aktualno temo, je na simpoziju, ki je bil v sredo 14. aprila 2004 na TEOF v Ljubljani, naslednji dan pa v skrajšani obliki še v Mariboru, Celju, na Mirenskem Gradu in v Murski Soboti, predavalo 12 profesorjev teološke in medicinske fakultete. Da je bila tema nadvse zanimiva, je potrdila že sama udeležba na simpoziju, saj se ga je udeležilo okoli 240 udeležencev (škofov, duhovnikov, redovnikov in laikov), ki so po predavanjih predavateljem postavljali vprašanja in zavzeto sodelovali v pogovoru. Simpozij je odmeval tudi v časopisih, na radiu Ognjišče in radiu Vatikan ter na RTV Ljubljana v oddaji »Obzorje duha«.

Na začetku simpozija je zbor študentov TEOF pod vodstvom Gregorja Klančiča zapel gregorijanske napeve: *Virginis Mariae Laudes*, pesem slednico vzeto iz Graduala kopske stolnice in *Kyrie* iz maše *Lux et Origo*, vzet iz Graduala goriške stolnice. Sledil je pozdrav akademika in dekana prof. dr. Slavka Alojzija Snoja.

V prvem predavanju je dr. Roman Globokar spregovoril o etiki življenja in bioetiki kot mladi vеди, ki jo je Van Reasslear Potter imenoval vedo »preživetja«, ki naj bi skrbela za povezavo bioloških spoznanj z etičnimi vrednotami. Nato je v prispevku nakazan razvoj vede vse do sodobne bioetike, ki temelji na spoštovanju nedotakljivosti in svetosti človeškega življenja, kar branijo tudi izjave cerkvenega učiteljstva. Na koncu je nakazan prispevek vere v Boga Stvarnika in Jezusa Kristusa Odrešenika za bioetično razmišljanje.

Mag. s. Mirjam Cvelbar, dr. med. je pod naslovom *Biološka identiteta človeškega zarodka* izpostavila vprašanje odnosa do človeškega zarodka, ki je danes eno izmed ključnih bioetičnih vprašanj, saj so se v zadnjih desetletjih izredno pomnožile možnosti poseganja v njegovo življenje, v njegovo integriteto in v njegov razvoj. Zato je opredelitev začetka obstoja človeškega bitja nad vse pomembna. Novo človeško bitje se namreč začne z združitvijo jajčeca in semenčice, torej s trenutkom oploditve. Vsak resen filozofski in teološki pristop mora upoštevati izsledke biološke znanosti, hkrati pa bi morale tudi biološke znanosti upoštevati nekatera filozofska načela pri oblikovanju znanstvenih hipotez in teorij. Žal smo v praksi tudi v znanstvenih krogih večkrat priče prirejanju znanstvenih dejstev, pojmov in izrazov po ideološkem, vnaprej določenem ključu.

Prof. dr. Janez Juhant je razmišljal o človeku kot simbolnem bitju, ki ga je treba filozofsko in etično utemeljiti glede na njegovo dostojanstvo. To je pomembno že pri dokazovanju šele spočetega človeka, saj vse veže nedotakljivost človekovega dostojanstva, ne glede na soglasje, ki o tem vlada v družbi, vse od začetka do konca življenja.

Doc. dr. Avguštin Lah je z antropološkega vidika razmišljal o človeku kot Božji podobi. V absolutni odvisnosti od Boga je relativno avtonomen (svoboden). Da ne zdrsne v manj od sebe in se ne povzdigne nad druge, mu pripada dostojanstvo osebe kot relacijske kategorije, ki je v celoti poklicana v občestvo z Bogom.

Doc. dr. Maksimilijan Matjaž je v luči pavlinske teologije razmišljal o človeku kot »podobi in slavi Boga« (1 Kor 11,7), ki živi v skladu s stvarstvenim načrtom in s postavo vere in postavo Duha, ki je merilo pravičnosti in ljubezni.

Prof. dr. Ivan Štuhec predstavlja pod naslovom *Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma?* problematiko homoseksualnosti, jo interdisciplinarno osvetli in pokaže na različne etične pristope pri reševanju te problematike. Vzroki za homoseksualnost še niso povsem razčiščeni. Vsekakor pa se lahko zakonska ureditev tolerira le toliko, kolikor rešuje socialne in gmotne probleme, ne pa da bi se homoseksualnost vrednostno izenačila s heteroseksualnostjo, kar je navadno posledica sovpadanja biološkega, psihološkega in socialnega vpliva.

Prof. dr. Rafko Valenčič je v prvem delu razprave predstavil odmeve bioetike v cerkvenih dokumentih, nato pa analiziral vzroke za negativne trende v sodobni družbi, ki postavljajo krščanske vrednote in naravni moralni zakon pod vprašaj. Cerkev, ki skrbno spremlja razvoj znanosti, njene koristi in pasti, pa želi s svojim naukom in etičnimi načeli prispevati svoj delež za celostni razvoj človeka.

Prof. dr. Jože Balažic, dr. med., je v predavanju na temo *Medicinska deontologija in spoštovanje človekovega dostojanstva po smrti* sprego-

voril o zdravnikovi poklicni molčečnosti v odnosu do svojcev pokojnega in v znanstveno-raziskovalnih objavah. V točno določenih primerih je zdravnik te skrivnosti lahko odvezan (pooblastilo bolnika samega, odveza s strani sodišča). Posebej se je osredotočil na kodeksna določila, ki natančno določajo človekovo (bolnikovo) dostojanstvo tudi po njegovi smrti, to je v primeru obdukcije in ob odvzemu organov in tkiv.

Akad. prof. dr. Jože Trontelj predstavi v referatu *Spoštovanje človekovega dostojanstva: mednarodni dokumenti in slovenski pravni red* nekatera pomembna prizadevanja bioetičnega odbora Sveta Evrope, katerega slovenski predstavnik je. Tako najprej spregovori o konvenciji o varstvu človekovih pravic v zvezi z biomedicino s svojima dodatnima protokoloma ter o nekaterih dogajanjih ter dilemah pri nastajanju dodatnih protokolov. Gre predvsem za vprašanja varstva človeškega zarodka, človeške genetske dediščine, za etično ureditev raziskav na človeku in presajanja organov, za pravice ljudi z duševnimi motnjami itd.

Prof. dr. Anton Mlinar obravnava evtanazijo, ki jo mnogi razumejo kot način reševanja nerešljivih primerov na smrt bolnih ljudi. Avtor jasno poudari, da takšen način reševanja težav ni sprejemljiv in ni vreden človekovega dostojanstva. Tu ne gre za to, kako probleme odpraviti, ampak kako jih premagati in dokazati, da smo kos svoji nesreči in trpljenju. Vsako življenje kliče človeka, da nanj odgovori kot človek.

Mag. Tadej Strehovec predstavi v svojem predavanju nadvse zanimiv in danes najbolj odmeven mednarodni raziskovalni projekt o človeškem dednem zapisu. Najprej poda kratek zgodovinski pregled *Projekta človeški genom*, nato pa se osredotoči na etične probleme, ki so povezani z raziskavami človeškega dednega zapisa.

Viš. pred. dr. Jože Štupnikar predstavlja v svojem predavanju Listino zdravstvenih delavcev, ki jo je izdal papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev in ki obravnava vsa sodobna vprašanja, ki se nanašajo na bolnike. Ob tem nakaže nekatere pomanjkljivosti današnje medicinske prakse v odnosu do bolnikov, pa tudi nekatere nepravilnosti, ki jih imamo ljudje in tudi kristjani do bolnikov.

Skratka, predavanja na temo *Prihodnosti človeštva v luči bioetičnih vprašanj* nam ponujajo mnoge odgovore na pomembna vprašanja, ki zadevajo obrambo človekovega življenja, dostojanstva in pravic.

Roman Globokar

Bioetika – etika življenja

1. Krasni novi svet

Ena od najbolj branih knjig letos v Sloveniji je negativna utopija *Krasni novi svet*, ki jo je že leta 1932 napisal angleški pisatelj Aldous Huxley (1894–1963).¹ Gre za znanstveno-fantastično delo, postavljeno v leto 2564 po Kr. Opisuje tehnološko povsem izpopolnjen svet, sestavljen iz standardnih ljudi, med katerimi ni nikakršnih napetosti. Ni prostora za presenečenja. Ljudje prihajajo na svet s postopki umetne oploditve in kloniranja (v »Zavodu za razplajanje in prilagajanje«²), uživajo življenje v svobodni spolnosti,³ družinskega življenja ne poznajo, povsem odveč je tudi vsako religiozno čutenje in prepričanje,⁴ s pomočjo *some* (droge) lahko vedno znova zapustijo realni svet in si privoščijo oddih in pri šestdesetih letih gredo v bolnišnico za ostarele, ker se še povsem mladostni v vsem modernem udobju na neboleč način konča njihovo življenje.

Krasni novi svet ne pozna trpljenja, bolečine, starosti, odpovedovanja, zvestobe, prijateljstva, individualnosti; edino vodilo tega sveta je »koristnost«. Naj navedem samo en odlomek iz romana, ko direktor Zavoda za razplojevanje in prilagajanje dijakom razlaga, zakaj je ljubezen do narave škodljiva. »Trobentice in lepe pokrajine imajo neko veliko hibo: nič ne stanejo. Ljubezen do narave ne more zaposliti nobene tovarne. Zato smo sklenili zatreti ljubezen do narave vsaj med nižjimi razredi; zatreti ljubezen do narave, vendar pa ne do trošenja

¹ A. Huxley, *Krasni novi svet*, Tehniška založba Slovenije, Ljubljana 1983.

² V dvorani za »družbeno predestinacijo« zarodke razporedijo v pet kast: »alfa« so pripravljene za bodoče intelektualce v družbi, »epsilon« pa so ustvarjeni za težka fizična dela. Vmes pa so še »beta«, »gama« in »delta«. V razvoju zarodka »mehaniki« pri nižjih kastah namerno upočasnjujejo določene procese, da se zarodek ne bi mogel razviti do popolnosti. »Smisel vsega tega prilagajanja je pripraviti ljudi do tega, da jim je njihova neizbežna usoda všeč« (A. Huxley, *n. d.*, 18), pravi direktor Zavoda za razplojevanje in prilagajanje.

³ Vsaka tesnejša zveza med moškim in žensko bi bila nevarna za red in stabilnost v državi. Zato je tudi družinsko življenje za tako družbo nevarno. »Sleherni izmed nas pripada vsakemu drugemu« (A. Huxley, *n. d.*, 43).

⁴ Zelo zanimivo je 17. poglavje knjige, ki je posvečeno razpravi o Bogu.

prevoznih sredstev. Zakaj treba je bilo poskrbeti, da bodo ljudje še dalje obiskovali deželo, čeprav jo bodo sovražili. Treba je bilo najti gospodarsko bolj zdrav nagib za potrošnjo prevoznih sredstev, kakor je ljubezen do trobentic in lepih pokrajin.«⁵

Namen Huxleyevega dela je vzbuditi v bralcu gnus in odpor do takega nehumanega sveta, v katerem ni prostora za svobodo, za čustva, nevarnost, ljubezen in sovraštvo, veselje in trpljenje, dobro in slabo, moralno in grešno.

Današnji bralec se ob prebiranju knjige nikakor ne more znebiti vtisa, da je že kar precej te utilitaristične miselnosti pricurjalo v naš vsakdanjik. Udobje, ki ga omogoča razvoj tehnike, vse bolj zaznamuje življenjski prostor sodobnega človeka. Tehnika vstopa z vedno novimi izdelki pravzaprav na vsa področja človekovega življenja od spočetja do smrti, vpliva na človekov način mišljenja in čustvovanja, prevzema vlogo posrednika v odnosih do ljudi in okolja. Lahko rečemo, da tehnika na odločilen način zaznamuje razumevanje in delovanje človeka.

Italijanski filozof Umberto Galimberti je celo prepričan, da je danes dejanski subjekt zgodovine tehnika, človek naj bi bil le upravitelj tehnike. Tehnika naj bi predstavljala zadnji horizont človekovega bivanja. Sodobnemu človeku grozi znotraj tega horizonta nevarnost »razčlovečenja« predvsem na kulturnem in moralnem področju.⁶ Notranje gibalno sodobnega življenja je prepričanje o neskončnem napredku: vsaka današnja iznajdba je samo predstopnja jutrišnji, popolnejši iznajdbi. Želja po vedno večjem napredku žene človeka naprej na znanstvenem in tehničnem področju. Vedno več ima tudi moči posegati in spreminjati procese življenja, življenja človeka in celotne biosfere.

2. Bioetika – kritičen glas znotraj znanstveno-tehnične civilizacije

Razmišljati o bioetiki ali etiki življenja pomeni presoditi vodilna načela zahodne civilizacije.

Pojav nove vede z imenom »bioetika« lahko umestimo v kritično razmišljanje o zahodni civilizaciji. Osnovna prepričanja o dobroti in nujnosti znanstveno-tehničnega napredka so v zahodni misli postopoma postala negotova. Že grozovite izkušnje iz obeh svetovnih vojn, eksplozija atomske bombe, nevarnost hladne vojne in vse bolj naraščajoča zavest uničevalnih posledic človekovega poseganja v naravno okolje je razodevalo ambivalentni značaj znanstveno-tehničnega napredka. Ni vse, kar je tehnično možno, tudi dobro za človeka, za prihodnost človeštva. Vse bolj so se odpirale dileme tudi na mikroravni –

⁵ A. Huxley, *n. d.*, 24-25.

⁶ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

pri tem mislim na nove možnosti na področju medicine in genskega inženiringa. Tehnični razvoj na medicinskem področju je z novimi priložnostmi, ki jih je prinašal človeku, odpiral tudi nove dileme. Enostransko zaupanje v razvoj znanosti in tehnike, v njuno avtonomnost in samozadostnost je bilo močno načeto.

Izraz »bioetika/bioethics« je prvič uporabil ameriški onkolog Van Reasslear Potter leta 1970 in bioetiko opredeli kot vedo »preživetja«, ki naj bi skrbela za povezavo bioloških spoznanj z etičnimi vrednotami.⁷ Potter se zaveda, da je znanstveno-tehnični napredek ambivalenten, da vsebuje tako možnost za izboljšanje človeškega življenja na Zemlji, lahko pa vodi v samouničenje človeštva. Povsem dobronamerena uporaba rezultatov raziskav s področja biologije v kmetijstvu in prehrani ali v medicini ima lahko negativne posledice za prihodnje življenje na našem planetu. Poleg tega Potter opozarja tudi na možnost uporabe biološkega, kemičnega in atomskega orožja in na njegove uničevalne posledice za celotno biosfero. Z bioetiko skuša Potter povezati znanost o življenju z etiko življenja, da bi tako zgradili »most, ki bi zagotovil preživetje človeštva«. Človek nosi zaradi nove moči, ki jo je pridobil z znanstveno-tehničnim napredkom, tudi odgovornost – prvič v zgodovini – za preživetje celotnega planeta. Z bioetiko je hotel Potter opozoriti na dejstvo, da ni znanosti brez etike.⁸ V novem kontekstu znanstveno-tehnološkega razvoja se to še posebej vidi. V tradicionalnem pojmovanju so veljala sama znanstvena raziskovanja za etično nevtralna, o moralnosti oz. nemoralnosti je odločala uporaba teh teoretičnih dognanj. Na področju genetike pa ni več mogoče potegniti jasne ločnice med raziskavo in aplikacijo, med teoretičnim znanjem in praktičnim izvajanjem, saj samo znanstveno raziskovanje vključuje praktično izvajanje le-tega (npr. kloniranje).

Istega leta, ko Potter uvede neologizem »bioetika«, v ZDA začneta delovati dva inštituta za bioetiko, ki pa se pri uporabi imena ne sklicujeta na Potterja in tudi ne prevzameta njegovega pojmovanja nove discipline.

André Hellegers ustanovi leta 1971 na Georgetown University (Washington) »Kennedy Institute« (s polnim imenom »The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics«), ki »bioetiko« razume predvsem kot novo medicinsko eti-

⁷ V. R. Potter, *Bioethics. The Science of Survival*, v: *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970), 120-153.

⁸ Prim. V. R. Potter, *Bioetica globale: la mia filosofia*, v: G. Russo (ur.), *Bilancio di 25 anni di bioetica. Un rapporto dai pionieri*, EDC, Torino 1997, 69-81. Leta 1994 Potter predstavi novo pobudo za globalno bioetiko, ki bi vključevala tako medicinsko kot tudi ekološko etiko. Temeljila naj bi na petih vrlih: a) ponižnost; b) odgovornost; c) interdisciplinarna kompetentnost; č) interkulturalna kompetentnost; d) sočutje. Cilj bioetike je še vedno enak prvotnemu: »sprejemljivo preživetje človeškega rodu«.

ko. Bioetiko pojmuje kot normativno in aplikativno etiko na področju medicine, predvsem za rešitev novih dilem, povezanih z novim in mnogokrat revolucionarnim razvojem biomedicinske znanosti in klinične medicine. Aparati za dializo in umetno dihanje, možnost transplantacije organov omogočajo nadaljnje življenje osebam, ki bi sicer umrle. Oploditev v epruveti in druge nove reproduktivne tehnike omogočajo nov način spočetja življenja. Različne oblike kontracepcijskih sredstev, razvoj prenatalne diagnostike in legalizacija splava dajejo staršem vedno več avtonomije pri odločanju o številu otrok. Z razvojem na medicinskem področju so zdravniki in znanstveniki pridobili ogromno moč, ki jim omogoča posege v življenje pacientov. Naloga *bioetike*, kot so jo razvijali na Kennedy Institutu, je etična razrešitev novih konfliktnih situacij, do katerih je prišlo z razvojem medicinske tehnologije. Glavna žarišča nove vede so: a) pravice in dolžnosti pacientov in zdravnikov; b) pravice in dolžnosti oseb, na katerih se izvajajo raziskave, in raziskovalcev; c) oblikovanje vodilnih smernic (guide-lines), s katerimi bi lahko presojali etično delovanje na področju medicine in raziskav.⁹

Zaradi velikega vpliva, ki ga je imel »Kennedy Institute« tako v javnosti (podpora medijev) kot tudi znotraj intelektualnih krogov, se je pod izrazom »bioetika« dejansko uporabljalo izključno njegovo pojmovanje. Potterjevo širše pojmovanje, ki vključuje tudi ekologijo, je bilo postavljeno na stranski tir. Razlogi za prevlado ožjega pojmovanja bioetike so trije: a) ukvarjali so se s konkretnimi primeri, kar je omogočalo takojšnje reševanje konfliktov; b) imeli so podporo v tradicionalni filozofiji in teologiji – na inštitut so privabili ugledne filozofe in teologe (Reich, Mc Cormick, Childress, Beauchamp); c) bili so deležni finančne in institucionalne podpore države. Že leta 1978 izda Warren Reich monumentalno delo *Enciklopedija bioetike v 5 zvezkih* (1995², 2003³), pri katerem sodelujejo številni ugledni filozofi, teologi, znanstveniki, pravniki in drugi. Gre za izrazito interdisciplinarno delo, ki daje nekakšen epistemološki vzorec bioetiki. O konkretnem problemu razpravljajo strokovnjaki različnih disciplin in skušajo pokazati na možne rešitve. Najbolj razširjena oblika praktične uporabe bioetike je bila v prvih dveh desetletjih t.i. »paradigma načel« ali »principizem«.

V okviru »Kennedy Instituta« sta filozofa različnih smeri J. F. Childress (deontolog) in T. L. Beauchamp (utilitarist) izdelala metodo štirih temeljnih etičnih načel, s pomočjo katerih bi lahko rešili konflikte na področju bioetike.¹⁰ Ta načela so: spoštovanje avtonomije, delati dobro,

⁹ Prim. W. Reich, *La bioetica negli Stati Uniti*, v: C. Viafora (ur.), *Vent'anni di Bioetica*, Fondazione Lanza, Libreria Gregoriana Editrice, Padova-Roma 1990, 129-175.

¹⁰ T. L. Beauchamp – J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1978, 2001⁵.

ne škodovati, pravičnost. Avtorja ugotavljata, da sodobni pluralistični pristop v etiki ne omogoča več skupne metaetične podlage, obstajajo pa formalna načela, ki so v družbi splošno sprejeta in ki ne potrebujejo teoretične filozofske utemeljitve. Prepričana sta, da lahko njuno metodo etične analize uporablja vsakdo, ne glede na njegovo filozofsko ali versko opredelitev. Na podlagi lastne izkušnje – prihajata namreč iz različnih teoretični pristopov k etiki – sta prepričana, da je konsenz na področju prakse dosti lažji kot na področju teorije. V konkretnem primeru je potrebno upoštevati vsa štiri načela. Gre za t.i. načela *prima facie* - to pomeni, da so načela sicer univerzalna, niso pa absolutna. Vsa štiri načela so zavezujoča do te mere, ko neko načelo stopi v konflikt z nekim drugim enakovrednim oz. višjim načelom. Če pride do konflikta, pa je potrebno pretehtati posledice in se na podlagi le-teh odločiti. Načelno ne obstaja hierarhija načel, v konkretni situaciji je potrebno presoditi, katero načelo je glavno (*overriding*). Zaradi odpovedi metafizični in antropološki utemeljitvi *principizem* ogrožata subjektivizem in etični relativizem. Kateremu od načel dati prednost npr. pri vprašanju evtanazije: svobodni odločitvi pacienta ali zdravniškemu načelu »delati dobro pacientu in ne škodovati njegovemu življenju«? Italijanski filozof Adriano Pessina ugotavlja: »Da bi predlagana metoda obdržala svojo učinkovitost, se zanaša na proceduro tehtanja načel, takih, ki omogočajo stalna prestopanja ali omejevanja nasproti enemu ali drugemu. Namen je bil ta, da bi našli nekaj kriterijev delovanja, nekaj vodilnih smernic: rezultat, tako teoretičen kot praktičen, pa je zelo negotov, kajti glede na način interpretacije je na podlagi teh načel prihajalo do nasprotujočih si rešitev istega problema.«¹¹ Nadaljnji razvoj bioetike zaznamuje kritično soočanje različnih avtorjev z metodo, ki sta jo predlagala Beauchamp in Childress, in sicer se ta kritika razvija bodisi v popraviljanju paradigme načel ali pa v postavitvi druge paradigme za osnovo bioetike, npr. etika kreposti (Pellegrino, Thomasma), nova kazuistika (Jonsen, Toulmin), utilitarizem (Singer), narativna etika (Reich, Clouser, Hunter), etika skrbi (Gilligan).¹² Toliko o zaslugah in vplivih Kennedy Instituta, ki je bistveno zaznamoval zgodovino bioetike.

Drugi pomemben center v ZDA, ki je prav tako prispeval k temu, da so bioetiko nekaj desetletij pojmovali predvsem kot medicinsko etiko, pa je »Hastings Center« (prvotno ime je »Institute of Society, Ethics

¹¹ A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 1999, 25-26.

¹² Prim. R. Sala, *Bioetica e pluralismo dei valori. Tolleranza, principi, ideali morali*, Liguori, Napoli 2003, 109-209. Sala na zelo izčrpen način predstavi paradigmo Childressa in Beauchampa in ugovore z različnih strani na njuno metodo. Prim. tudi L. Ciccone, *Bioetica. Storia, principi, questioni*, Ares, Milano 2003, 37-42.

and the Life Sciences») v New Yorku, ustanovljen leta 1969.¹³ Delovanje Hastings Centra je usmerjeno predvsem v izoblikovanje norm na področju medicinskih raziskav in poskusov. V šestdesetih letih prejšnjega stoletja je prišlo v ZDA do nekaterih zlorab na področju medicinskih raziskav, ko so z različnimi virusi okužile določeno skupino ljudi brez njihove vnaprejšnje privolitve. Filozof Daniel Callahan ter psihiater Willard Gaylin sta prevzela pobudo in združila znanstvenike, raziskovalce in filozofe, da bi razpravljali o etičnih problemih v zvezi z raziskavami na medicinskem področju. Eden od ciljev Hastings Centra je tudi vzbujati v širših množicah zanimanje za etične probleme na področju znanstvenih raziskav. S pomočjo publikacije *Hastings Center Report* je imel inštitut izreden mednarodni vpliv in razširjal obzorja bioetike z novimi dilemami in z novimi področji (npr. AIDS, umetna oploditev, prenatalna diagnostika ...).

3. Bioetika - nova veda ali posodobljena medicinska etika

Vpogled v začetek bioetike nam je že nakazal, da bioetiko že od vsega začetka pojmujejo na različne načine: bodisi kot novo vedo, ki poskuša povezati vede o življenju z etiko, bodisi kot posodobljeno medicinsko etiko. V tem ožjem smislu je bioetika opredeljena v prvi izdaji *Enciklopedije bioetike* iz leta 1978: »Bioetika je sistematični študij človekovega vedenja na področju znanosti o življenju in zdravju, ki ga presoja v luči vrednot in moralnih načel.«¹⁴ Predmet bioetike je »človekovo vedenje na področju znanosti o življenju in zdravju«, metoda je »sistematični študij«, formalni predmet so »vrednote in moralna načela«. Iz definicije ni popolnoma jasno, ali gre za normativno ali za sociološko vedo – torej, kako ljudje dejansko delujejo na področju bioznanosti in medicine ali kako naj bi delovali. Poleg tega pa definicija zelo zoži etično pojmovanje na takrat najbolj razširjeno metodo »principizma« v ZDA.

V začetku devetdesetih let se začne razumevanje »bioetike« vračati k izvornemu pomenu besede, kot da bi se mladostnik po otroških in najstniških letih iskanja spet vrnil domov k očetu. Potterjevo pojmovanje bioetike kot »etike preživetja« začenja dobivati vedno več somišljenikov. Bioetika ni zgolj posodobljena medicinska etika, ampak je poziv k novi drži sodobnega človeka znanstveno-tehnične civilizacije do življenja nasploh: do svojega življenja, do življenja soljudi in do življenja celotne biosfere. Bioetika mora, če noče zaiti v redukcionizem,

¹³ Prim. www.thehastingscentre.org.

¹⁴ W. T. Reich (ur.), *Encyclopedia of Bioethics*, The Free Press, New York 1978, I, xix.

nujno vsebovati tudi ekološko etiko – torej moralni vidik človekovega odnosa do vseh živih bitij.

Tako je tudi druga izdaja Enciklopedije bioetike iz leta 1995 pri opredelitvi bioetike dosti bolj prožna: »Bioetika je sistematično preučevanje moralnih razsežnosti – kar vključuje moralni pogled, odločitve, obnašanje in politike – ved o življenju in skrbi za zdravje, preko različnih etičnih metodologij v interdisciplinarnem kontekstu.«¹⁵

Naj še enkrat spomnim na »humus«, iz katerega je vzknila »bioetika«. Gre za znanstveno-tehnično civilizacijo, ki je s svojim bliskovitim napredkom začela spreminjati človekov odnos do življenja. Bolj kot kdaj koli lahko današnji človek izbira med življenjem in smrtjo: svojega življenja, življenja bližnjih, vsega človeštva, vseh živih bitij. Novi dosežki na tehničnem področju omogočajo modernemu človeku, da odločilno posega v človekovo življenje in biosfero ter ju spreminja. Ključno vprašanje je, ali je človek moralno dorasel moči, ki jo je pridobil z izsledki znanstveno-tehničnega razvoja. Zna odgovorno uporabljati pridobitve naše civilizacije? Ima torej dovolj izoblikovano zavest odgovornosti, da se moč, ki jo ima, ne bo na koncu obrnila proti njemu?¹⁶

Zelo preprosto lahko bioetiko definiramo kot etiko življenja. Gre za vedo, ki preučuje etični vidik človekovega poseganja v življenje v vseh njegovih oblikah, posebej še v človekovo življenje. Bioetiko lahko razumemo kot človekovo odgovornost do vsega, kar živi.¹⁷

4. Med kvaliteto življenja in svetostjo življenja

Najbolj osnovno lahko bioetiko danes delimo v dva tokova. Prva smer se imenuje »bioetika kvalitete življenja«, ki ima za podlago pragmatično oz. utilitaristično etiko. Druga smer je »bioetika nedotakljivosti življenja«, ki sledi tradicionalnemu pojmovanju o svetosti in nedotakljivosti človekovega življenja. Smeri se ločita glede odgovora na osnovno vprašanje bioetike, do kje lahko človek posega v življenje, svoje lastno in življenje sočloveka. Je človekovo življenje nedotakljivo od spočetja do smrti ali je dostojanstvo njegove osebe odvisno od kvalitete njegovega življenja?

Posvetimo se najprej Petru Singerju, ki je eden od vodilnih bioetikov danes v svetu. Singer ugotavlja, da tradicionalna etika ne more

¹⁵ W. T. Reich, *Introduction*, v: W. T. Reich (ur.), *Encyclopedia of Bioethics*, MacMillan Simon & Schuster, New York 1995.

¹⁶ Prim. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1984.

¹⁷ Prim. R. Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

odgovoriti na nova vprašanja, ki jih prinaša razvoj biomedicine. Različni mejni primeri iz sodobne medicine zelo nazorno kažejo, da načela tradicionalne etike nedotakljivosti življenja ne služijo več za razrešitev novih konfliktov, zato jih je potrebno zamenjati z novimi načeli etike kvalitete življenja. Nove razmere kličejo po novi etiki. »Potem ko je tradicionalna zahodna etika skoraj dva tisoč let usmerjala naše misli in naše odločitve o življenju in smrti, je ta etika danes v krizi.«¹⁸ Tradicionalna etika nedotakljivosti življenja je po Singerju protislovna in nedosledna. »Oslabljen zaradi zatona religiozne avtoritete in zaradi vedno boljšega poznavanja izvora in narave naše vrste, je tradicionalna etika na tem, da jo bodo zrušile spremembe na področju medicinske tehnologije, s katero se njene neprilagodljive kritike niso sposobne soočiti.«¹⁹

Singer na novo definira pojem osebe. Dostojanstvo osebe ni nekaj, kar je lastno vsakemu človeku, ampak je dostojanstvo odvisno od tega, ali neko življenje izpolnjuje določena merila. Ta merila so naslednja: razumnost, samozavest, zavedanje, sposobnost čutenja, sposobnost načrtovanja prihodnosti.²⁰ Kdor nima teh sposobnosti, tudi nima dostojanstva človeške osebe. Nimajo jih niti novorojeni otroci niti težko prizadeti, pa tudi ne bolni v zadnjem stadiju bolezni. Imajo pa jo lahko nekatere živali. Tako Singer zagovarja evtanazijo za težko prizadete, na drugi strani pa zagovarja pravice živali. Človeka, ki daje prednost človeškemu bitju pred drugim življenjem, obtožuje *specizma*, ki je gotovo najbolj originalna obtožba zahodnega antropocentrizma. »Dati prednost življenju nekega bitja samo zato, ker to živo bitje pripada naši vrsti, bi nas pripeljalo na raven rasistov, ki dajejo prednost tistim, ki pripadajo njihovi vrsti.«²¹ Torej to, da pripada nekdo vrsti *homo sapiens*, nima odločilne etične vrednosti, ampak je odločilna njegova kvaliteta življenja. Tako Singer poziva bralca, naj ne pripisuje življenju zarodka večje vrednosti kot življenju nekega nečloveškega živega bitja na podobni stopnji razumnosti, samozavesti, zavedanja, sposobnosti čutenja. Avtor gre še korak dalje in pravi, da tudi novorojeni še nima pravice osebe. Takole zapiše: »Če zarodek nima iste pravice kot oseba, potem te pravice tudi novorojeni nima; življenje novorojenega ima torej manjšo vrednost kot življenje prašiča, psa ali opice.«²²

Singer je prepričan, da bo prišlo do preobrata v etični miselnosti. Premike ponazori z na novo napisanimi zapovedmi, ki nadomeščajo

¹⁸ P. Singer, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano 1996, 19.

¹⁹ P. Singer, *n. d.*, 21.

²⁰ Prim. P. Singer, *n. d.*, 184-187.

²¹ P. Singer, *Praktische Ethik*, Reclam Verlag, Stuttgart 1994, 121.

²² P. Singer, *n. d.*, 169.

stare, tradicionalne zapovedi. Vzame pet starih zapovedi, ki po njegovem mnenju ne odговarjajo več sodobnim razmeram, jih oblikuje na novo in želi s tem postaviti temelje novemu pogledu na življenje in smrt.²³ Poglejmo si zelo shematsko primerjavo med »stara« in »nova« etiko.

»Stara« etika nedotakljivosti življenja	»Nova« etika kvalitete življenja
1. Ravnaj z vsemi človeškimi življenji, kot da so obdarjena z enako vrednostjo!	1. Priznaj, da je vrednost človeškega življenja spremenljiva!
2. Nikoli namerno ne umori nedolžnega človeškega življenja!	2. Sprejmi odgovornost za posledice svojih odločitev!
3. Ne vzemi si življenja in vedno skušaj preprečiti, da bi si to storili drugi!	3. Spoštuj željo oseb do življenja in smrti!
4. Bodite rodovitni in množite se!	4. Rojevaj otroke samo, če so zaželeni!
5. Ravnaj z vsakim človeškim življenjem kot z neprimerljivo bolj dragocennim od vsakega nečloveškega življenja!	5. Ne delaj diskriminacije na osnovi pripadnosti vrsti!

Singerjevo razmišljanje predstavlja skrajno pozicijo utilitaristične in pragmatične bioetike. Zaradi njegovih skrajnih stališč glede odobranja evtanazije za težko prizadete mu je nemški notranji minister celo prepovedal vstop v Nemčijo. Sicer ni prav veliko bioetikov, ki bi zvesto sledili Singerju, kljub temu pa njegovega vpliva ne gre podcenjevati. Blizu je sodobni potrošniški logiki, da je vse, kar obstaja, na razpolago človeku. Zakaj ne bi izvedli določenih poskusov, če nam tehnične možnosti to omogočajo? Bioetika kvalitete življenja razume človekovo dostojanstvo kot nekaj relativnega. Človeku samemu je zaupana presoja o tem, katero življenje je vredno živeti in katero ne. Tak način razmišljanja odpira vrata neskončnim možnostim manipulacije in zlorab. Kdo bo konec koncev zadnji razsodnik, ali me moje življenje še vredno živeti ali ne? Jaz sam, zdravniki, moji bližnji? Po zrušenju teološkega temelja etike je razsvetljenstvo postavilo kot temelj človeško osebo, ki ne sme biti nikoli sredstvo, ampak vedno le cilj človekovega delovanja. Spodmakniti ta temelj nedotakljivosti in svetosti človeške osebe pomeni pravzaprav konec etike in predaja goli pragmatičnosti.

Druga glavna smer sodobne bioetike pa temelji na spoštovanju nedotakljivosti in svetosti človeškega življenja. Človek ni absoluten

²³ Prim. P. Singer, *Ripensare la vita*, 191-223.

gospodar svojega življenja, toliko manj življenja drugih ljudi. Življenje sprejema kot dar, kot nekaj svetega. Sprejemanje življenja kot dar pa vsebuje tudi zahtevo, da prevzame odgovornost za svoje lastno življenje, za življenje drugih ljudi in življenje nasploh. Že sama beseda odgovornost nakazuje, da posameznik daje za svoja dejanja odgovor nekemu (Nekomu), da ne sme svojih dejanj izvrševati poljubno. Bioetika nedotakljivosti življenja dosledno zagotavlja enakopravnost vseh ljudi in se upira skušnjavi, da bi privilegirali močnejše, koristnejše, vplivnejše, bogatejše.

Krščanski pogled na življenje podpira to smer bioetike. Vera v Boga Stvarnika in v Jezusa Kristusa, ki je Odrešenik vsakega človeka, zavezuje kristjana, da sprejema življenje kot dar in priznava enakovrednost in enakopravnost vseh ljudi. Izhodišče krščanskega pogleda na bioetična vprašanja je naslednje: človekovo življenje je najprej Božji dar. Zato človek nima absolutne oblasti nad svojim življenjem, ampak ga sprejema kot nekaj podarjenega, kot veliko priložnost, ki jo Bog polaga v njegove roke, in kot odlično nalogo, da iz svojega življenja naredi nekaj velikega in lepega.

Življenje je temeljna vrednota, je osnova vseh vrednot, interesov, potreb in pravic. Svet je ustvarjen od Boga in človeško življenje predstavlja vrhunec Božjega stvariteljskega načrta. Biblično sporočilo je, da je človek ustvarjen po »Božji podobi«. Na tem dejstvu temeljita »svetost in nedotakljivost« vsakega človeškega življenja, ki prepovedujeta, da bi lahko človekovo življenje podredili različnim interesom. Bog sam je tisti, ki zagotavlja človekovo dostojanstvo. Ker je človek ustvarjen po Božji podobi, je vsak napad na človeka tudi napad na Boga. Nemški moralni teolog *Schockenhoff* je zapisal: »Kdor dvigne roko proti človeku, se spozabi nad Božjim delom in s tem pravzaprav nad samim Bogom, ki drži svojo roko nad vsem življenjem in ga varuje.«²⁴

Tudi izjave cerkvenega učiteljstva vseskozi branijo nedotakljivost človeškega življenja. Okrožnica *Evangelij življenja*, ki jo je papež Janez Pavel II. napisal leta 1995 kot odgovor na različna bioetična vprašanja sodobne družbe, predstavlja temelj krščanske etike z naslednjimi besedami: »Človeško življenje je sveto, ker že od vsega začetka potrebuje stvariteljsko božje delovanje in ostane za zmeraj v posebnem razmerju do svojega Stvarnika, svojega edinega cilja. Samo Bog je Gospod življenja od njegovega začetka do njegovega konca: nihče in v nobenih okoliščinah si ne sme lastiti pravice, da bi neposredno uničil nedolžno človeško bitje.«²⁵ Nobena stvar nikoli ne more opravičiti zati-

²⁴ E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 125.

²⁵ Janez Pavel II., *Evangelij življenja*, CD 60, Družina, Ljubljana 1995, 53.

ranja, uničevanja ali manipuliranja s človeškim življenjem. Drugi vati-kanski cerkveni zbor je v Konstituciji o *Cerkvi v sedanjem svetu*, ki obravnava etična vprašanja, zapisal: »Vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, genocidi, splavi, evtanazija in radovoljni samoumor; vse, kar rani neokrnjenost človeške osebe, kakor pohabljanje, telesno ali duševno mučenje, psihično prisiljevanje; vse, kar ponižuje človeško dostojanstvo, kakor npr. življenje v človeka nevrednih razme-rah, samovoljno zapiranje, nasilno preseljevanje, suženjstvo, prostituci-ja, trgovina z ženskami in mladoletniki; tudi sramotne delovne raz-mere, ko z delavci ravnajo, kakor da so le orodje za dobiček in ne svo-bodne ter odgovorne osebe – vse to in drugo, kar je še temu podobno, je v resnici sramota; in ko okužuje človeško kulturo, omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kakor tiste, ki trpe krivico; hkrati pa kar naj-huje nasprotuje Stvarnikovi časti« (CS 27).

S teološkega stališča pa obstaja še dodatni razlog za zagovarjanje načela svetosti življenja: Kristusovo odrešenje. Jezus Kristus je nam-reč umrl za vsakega človeka in daroval samega sebe na križu za vsa-kogar. Človek je Božja stvaritev. To dostojanstvo deli z vsemi ustvar-jenimi bitji in z vsem vesoljnim svetom. Krščanstvo pa človeku pri-pisuje še novo dostojanstvo, da je »odrešen«. Človek je nekdo, ki je vreden toliko, da je Bog dal zanj celo svojega lastnega Sina.²⁶ To novo dostojanstvo odrešenih je za kristjane lastno vsaki osebi, ne glede na to, ali je moški ali ženska, otrok ali starček, zdrav ali bolan, bogat ali reven, rojen ali še nerojen, kristjan ali nekristjan.

5. Sklep

Argumenti krščanske bioetike so v osnovi obramba proti vsakemu totalitarizmu razuma, tehnike in dobička, in opominjanje, da človek ni gospodar vesoljstva, ampak njegov oskrbnik, da ima življenje drugega človeka prednost pred lastnim užitkom in lastnimi interesi, da življenje samo prihaja od »neskončno Drugega«, h komur se bo nekoč tudi vrni-lo. Bioetika kliče človeka k etični odgovornosti v njegovem odnosu do sveta in do življenja, tako do življenja njegovih sodobnikov kot tudi do življenja prihodnjih rodov.

Vera v Boga, stvarnika vesolja, ki bo privedel svoje delo k eshato-loški izpolnitvi, vodi vernika v temeljno držo sprejemanja in veselja nad življenjem. Stvarstvo razume kot dar ljubečega Boga, ki je »Go-spodar, ljubitelj življenja« (Mdr 11,26) in človeka kliče k sodelovanju pri stvarjenjskem načrtu. V horizontu Božjega gospostva je tudi sodob-

²⁶ Prim. M. Hendrickx, *La vita e la vita eterna*, v: A. Scola (ur.), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998, 247-263.

ni človek znanstveno-tehnične civilizacije lahko obvarovan pred obupom in malodušjem, kamor bi lahko zapadel zaradi izkušnje dvoumnega značaja svoje svobode in nevarnosti, ki ju prinaša s seboj moderni napredek. Prepričanje, da je Bog stvarnik sveta in da mu stalno pritrjuje, osvobaja vernika zadnjega strahu, da bi svet zapadel v kaos.²⁷ Ta vera pa seveda kristjana ne odvezuje osebnih odgovornosti za prihodnost življenja na našem planetu, ampak mu daje pogum za svobodo, za ustvarjanje razmer, kjer bo vladal spoštljiv odnos do življenja in spoštovanje nedotakljivosti človeškega življenja.

Povzetek: Roman Globokar, Bioetika - etika življenja

Bioetika je razmeroma mlada veda. Pojavila se je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja v ZDA. Izraz »bioetika« je skoval V. R. Potter in v njej videl most med biološkimi vedami in etiko. Napredek znanosti in tehnike na področju medicine in biologije potrebuje etično presojo. Bioetika je po Potterju »veda preživetja«, z njeno pomočjo naj bi omogočili tudi prihodnji obstoj življenja na našem planetu. Vpliv dveh pomembnih institutov – Kennedy Instituta in Hastings Centra – pa je pojmovanje bioetike za nekaj časa zožil na novo medicinsko etiko. Najbolj razširjena metoda bioetike je bila v začetku t.i. »paradigma načel«, ki sta jo razvila Beauchamp in Childress. Prepričana sta, da lahko s pomočjo štirih splošno sprejetih načel v družbi (spoštovanje avtonomije, delati dobro, ne škodovati, načelo pravičnosti) rešimo konkretne primere na področju medicine in raziskav, in to ne glede na posameznikovo svetovnonazorsko oz. religiozno opredelitev. Izredna praktičnost in uporabnost njune metode vendarle pušča odprta vrata subjektivizmu in etičnemu relativizmu.

V devetdesetih letih prejšnjega stoletja pa se začne bioetiko spet dojemati širše: poleg medicinske etike vključuje širše razumljena bioetika tudi ekološko etiko – torej držo do življenja nasploh. Avtor razume bioetiko kot človekovo odgovornost do vsega, kar živi. Bioetika preučuje etični vidik človekovega poseganja v življenje v vseh njegovih oblikah, posebej še v človekovo življenje.

V zadnjem delu sta predstavljena dva osnovna tokova v bioetiki: bioetika kvalitete življenja in bioetika nedotakljivosti življenja. Radikalni predstavnik prve smeri je avstralski filozof Peter Singer, pri katerem je osrednje njegovo pojmovanje osebe. Po njegovem ni vsak človek oseba in osebe niso samo ljudje, ampak so to lahko tudi živali.

²⁷ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung*, Echter, Würzburg 1985, 109.

Krščanska bioetika podpira etiko nedotakljivosti in svetosti človeškega življenja. Na koncu je nakazan prispevek vere v Boga Stvarnika in Jezusa Kristusa Odrešenika za bioetično razmišljanje. Kristjan sprejema življenje kot dar in odgovornost.

Ključne besede: bioetika, etika življenja, nedotakljivost življenja, utilitarizem, pragmatizem, zgodovina bioetike, načela bioetike, ekološka etika, znanstveno-tehnološka civilizacija, spoštovanje življenja, odgovornost za življenje

Summary: **Roman Globokar, *Bioethics - Ethics of Life***

Bioethics is a relatively new science. It appeared in the 1970's in the United States. The expression »bioethics« was coined by V. R. Potter and he saw therein a bridge between biological sciences and ethics. The scientific and technological progress in the fields of medicine and biology needs ethical evaluation. According to Potter, bioethics is a »science of survival«, with its aid the existence of life on Earth should be made possible also the future. For some time, the influence of two important institutes - the Kennedy Institute and the Hastings Center - narrowed the concept of bioethics to new medical ethics. In the beginning the most widely spread method of bioethics was the so-called »paradigm of principles« developed by Beauchamp and Childress. They are convinced that by the aid of four principles generally accepted in the society (respect for autonomy, nonmaleficence, beneficence, justice) one can solve concrete cases in the areas of medicine and research irrespective of the individual's ideological or religious views. Their method is extremely practical and useful, yet it opens the way to subjectivism and ethical relativism.

In the 1990's, however, bioethics began to be understood again in a broader sense: in addition to medical ethics it also encompasses ecological ethics i.e. the general attitude towards life. The author understands bioethics as man's responsibility for everything alive. Bioethics studies the ethical aspect of man's interventions in all forms of life, especially in human life.

In the last part of the treatise the author presents two basic currents in bioethics: the bioethics of the quality of life and the bioethics of the inviolability of life. A radical representative of the former is the Australian philosopher Peter Singer with his concept of the person. He is of the opinion that not every man is a person and that persons are not only men, but also animals. Christian bioethics supports the ethics of inviolability and sanctity of human life. In the conclusion the author briefly mentions the contribution of faith in God the Creator and Jesus

Christ the Saviour to the bioethics thought. The Christian accepts life as gift and responsibility.

Key words: bioethics, ethics of life, inviolability of life, utilitarianism, pragmatism, history of bioethics, principles of bioethics, ecological ethics, scientific-technological civilisation, respect for life, responsibility for life.

Mirjam Cvelbar

Biološka identiteta otroka

1. Predstavitev problema: razsežnosti poseganja v življenje zarodka

Vprašanje odnosa do človeškega zarodka je danes eno izmed ključnih bioetičnih vprašanj, saj so se v zadnjih desetletjih izredno pomnožile možnosti poseganja v njegovo življenje, v njegovo integriteto in v razvoj.

Najprej so z legalizacijo splava vstopile v uradno medicino različne kirurške in nato tudi kemične in mehanske in kombinirane abortivne metode, ki se danes že do neprepoznavnosti prepletajo s t.i. kontraceptivnimi metodami, v resnici pogosto prav tako abortivnimi (t.i. kontracepcijske tablete, t.i. postkoitalna kontracepcija, klasični in hormonski maternični vložek itd.).¹

Nato so se leta 1965 začeli intenzivni laboratorijski poskusi umetnega ustvarjanja zarodkov, ki so pripeljali do uvedbe postopkov umetne oploditve in do razvoja t.i. tehnologije asistirane reprodukcije (angl. ART – *assisted reproductive technology*), ki so jo nekateri uradni viri v zadnjih letih že poimenovali industrija ART.² V okviru teh postopkov zarodke umetno ustvarjajo, jih gojijo, proučujejo, selekcionirajo, zamrzujejo in odmrzujejo, vstavljajo v maternico biološke matere ali druge ženske v poljubnem številu, nato pa reducirajo, t.j. selektivno uničujejo v primerih, če pride do neželjene večplodne nosečnosti; na nevstavljenih »nadštevlnih zarodkih« pa izvajajo poskuse, jih »podarjajo« drugim ali jih direktno uničujejo.³ V teh postopkih so zarodki anonimni

¹ Prim. F. G. Cunningham in sod., *Williams Obstetrics*, 20. izdaja (1997), 1342.1356.1362-1363; M. L. Di Pietro, R. Minacori, *Sull'abortività della pillola estroprogestinica e di altri »contraccettivi«*, v: *Medicina e morale* 46 (1996), 863-900.

² Prim. A. Serra, *L'uomo-embrione: Il grande misconosciuto*, Zbirka Ragione, *Scienza ed Etica*, Siena 2003, 56.

³ Prim. I. Virant-Klun – H. Meden-Vrtovec – T. Tomažević, *Od nastanka gamet do rojstva: oploditev z biomedicinsko pomočjo*, Didakta, Radovljica 2002; S. Geber – L. Sales – M.A. Sampaio, *Laboratory techniques for human embryos*, v: *Reproductive Biomedicine Online* 5 (2002), 211-218; D. Birenbaum-Carmeli, *Contextualising a medical breakthrough: an overview of the case of IVF*, v: *Health Care Women International* 24 (2003), 591-607; R. Colombo, *The most vulnerable subjects of biomedical research: the case of*

in so pojmovani kot serijski produkt, kot serija potencialnih otrok svojih ali drugih staršev, s katerimi lahko starši in z njihovo privolitvijo tudi drugi poljubno razpolagajo.⁴

V zadnjih letih se je pojavila in močno razširila še nova oblika manipulacije s človeškimi zarodki, t.j. pridobivanje zarodkovnih (embrionalnih) matičnih celic iz umetno ustvarjenih zarodkov.⁵ Na določeni stopnji razvoja zarodkom odstranijo velik del njihovih celic. Pridobljene matične celice nato gojijo v kulturah in jih skušajo usmeriti v izoblikovanje različnih tkiv ali celo organov, v želji in upanju, da bi tako pridobljeni organi v prihodnosti služili za zamenjavo iztrošenih organov, posebej pri starejših ljudeh, v okviru t.i. regenerativne medicine. Pri tem pa darovalce teh celic, zarodke, uničijo. V teh postopkih jih imajo le še za dragocen tehnološki inštrument.

Nekateri obljublajo in poskušajo ustvariti človeške zarodke kot vir rezervnih organov s t.i. terapevtskim kloniranjem, z metodo prenosa jedra telesne celice v jajčno celico, ki so ji prej odstranili jedro. Tako nastali zarodek bi spet gojili do predvidene stopnje, ko bi mu odvzeli notranjo celično maso, ga s tem uničili, celice pa gojili naprej in jih poljubno usmerjali v razvoju, da bi se izoblikovala željena tkiva oz. organi za presaditev.⁶ Poleg tega nekateri obljublajo oz. poskušajo t.i. reproduktivno kloniranje, t.j. ustvarjenje novega človeškega posameznika, ki bi imel povsem enako dedno zasnovo kot njegov »model« in bi nadomestil nekoga drugega kot njegova kopija. Obe vrsti poskusov kloniranja človeka sta v zadnjih letih predmet žgočih mednarodnih razprav.⁷

Ob vseh teh novih tehničnih možnostih in poskusih poseganja v življenje zarodka so se porodila ali zaostriła številna etična, pravna in družbena vprašanja, ki terjajo nujne odgovore.

the human embryo, v: *Ethics of Biomedical Research in a Christian Vision – Proceedings of the ninth assembly of the Pontifical Academy for Life* (2003), Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2004, 221-233.

⁴ Prim. A. Serra, *Riflessioni sulle »tecnologie di riproduzione assistita«: a 21 anni dalla nascita della prima bambina concepita in vitro*, v: *Medicina e morale* 49 (1999), 861-883; G. Pennings, *The validity of contracts to dispose of frozen embryos*, v: *Journal of Medical Ethics* 28 (2002), 295-298; H. W. Baker, *Problems with the regulation of assisted reproductive technology: a clinician's perspective*, v: *Journal of Law and Medicine* 9 (2002), 457-469; E. Sgreccia, *Umetna oploditev in etika*, izd. Društvo Gibanje za življenje, Ljubljana 1999.

⁵ Prim. A. Serra, *n. d.*, 86-93; G. de Wert – C. Mummery, *Human embryonic stem cells: research, ethics and policy*, v: *Human Reproduction* 18 (2003), 672-682; Pontifical Academy for Life, *Declaration on the Production and the Scientific and Therapeutic Use of the Human Embryonic Stem Cells*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2000.

⁶ Prim. Pontifical Academy for Life, *Reflexions on Cloning*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1997; sl. prevod: Papeška akademija za življenje, *Razmišljanja o kloniranju*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 32 (1998), 162-165.

⁷ Prim. Pontifical Academy Pro Vita, *Il divieto della clonazione nel dibattito internazionale: aspetti scientifici, etici e giuridici*. Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2003.

2. Večplastnost identitete – interdisciplinaren bioetičen pristop

Odnos do človeškega zarodka in njegov družbeni status je odvisen od tega, kakšna je identiteta zarodka. »Kdo ali kaj je človeški zarodek« je zato prvo vprašanje, na katerega moramo odgovoriti. Je to brezoblični kupček celic? Je to potencialno človeško bitje? Je to nova človeška oseba? Odgovor na to vprašanje je nujno večplasten. Upoštevati mora biološko, psihološko, sociološko, filozofsko in teološko raven človeške stvarnosti.⁸ Zato je za oblikovanje celovitega odgovora danes nujno potreben interdisciplinaren pristop.

Osnovni prispevek k razmisleku morajo dati biološke znanosti, ki proučujejo življenje kot biološki pojav. Vsak resen filozofski in teološki pristop mora upoštevati njihove izsledke, torej spoznana biološka dejstva in njihove možne biološke razlage.⁹ Zato je potrebno v čim večji meri spremljati izredno hiter razvoj sodobne biološke znanosti in njena nova spoznanja vključevati v nadaljnji filozofski in teološki, kakor seveda tudi psihološki, sociološki in pravni razmislek.

Obenem pa bi morale tudi biološke znanosti upoštevati nekatera filozofska načela pri razlaganju ugotovljenih bioloških dejstev in pri njihovem povezovanju v hipoteze in teorije. Ta filozofska načela so predvsem nepristranost, neprotislovnost in doslednost v razpravljanju in sklepanju. Žal smo v praksi tudi v znanstvenih krogih večkrat priče prirejanju znanstvenih dejstev, pojmov in izrazov v ideološkem, pristranem ključu. Zato je pri sprejemanju znanstvenih konceptov in zaključkov potrebna tudi določena previdnost. Potreben je tisti »močan kritičen čut«, o katerem govori papež Janez Pavel II. v okrožnici *Evangelij življenja*.¹⁰

3. Začetek obstoja novega človeškega bitja

Prvo, kar je potrebno za odgovor na vprašanje o identiteti zarodka, je opredelitev začetka obstoja človeškega bitja.

V običajnem jeziku in pojmovanju je spočetje izraz za tisti trenutek, ko se začne novo človeško življenje, ko začne obstajati nov človek, nov posameznik, nova človeška oseba. Ta trenutek je bil stoletja in tisočletja zaviti v skrivnost; v zadnjih desetletjih pa je biomedicinska zna-

⁸ Prim. Centro di Bioetica, Università Cattolica del Sacro Cuore, Rim, *Identiteta in status človeškega embrija (večjezična izdaja)*, *Medicina e morale* 46 (1996) št. 6 (Supplement); objavljeno tudi v: *Cerkev v sedanjem svetu* 31 (1997), 246-250.

⁹ Prim. A. Serra – R. Colombo, *Identity and Status of the Human Embryo: The Contribution of Biology*, v: *The Identity and Status of Human Embryo, Proceedings of third assembly of the Pontifical Academy for Life*, 128-177.

¹⁰ Janez Pavel II., *Evangelij življenja*, 95.

nost vstopila v to skrivnost z veliko odločnostjo in tudi drznostjo ter razkrila mnoge njene tančice, vendar je ne bo mogla nikdar do dna razkriti.

Tako nam je danes na voljo zelo veliko bioloških podatkov o začetku človeškega življenja; in ti podatki se iz dneva v dan množijo. V biomedicinski znanosti govorimo o procesu fertilizacije (oploditve), ki ga zdaj zelo natančno proučujejo.¹¹ To je sorazmerno kratek, a kompleksen proces, v katerem se dve finalistično programirani celici – jajčece in semenčica – združita, se medsebojno aktivirata in začneta delovati kot nova celota. Poznane so posamezne zaporedne faze tega procesa; med njimi je ključna faza zlitje celičnih membran jajčeca in semenčice, ki sproži značilno *kortikalno reakcijo* in *kalcijev val* na površini novonastale združene celice ter še nekatere druge dogodke, katerih zaključek je aktivacija presnove v tej novi celici, imenovani *zigota*. Na tej točki embriološka znanost ugotavlja: »Embrionalni razvoj se začne.«¹² Oploditev je zaključena in nastala zigota deluje kot nova celota in predstavlja nov individuum. O tem biološko ni nobenega dvoma, kakor izpričuje tudi poglavje v učbeniku *Developmental Biology*, ki nosi naslov: »Oploditev: začetek novega organizma« in v katerem je zapisano: »Oploditev je proces, v katerem se dve spolni celici združita in ustvarita nov individuum z genetskim zapisom, h kateremu sta prispevala oba starša.«¹³ Zigota, torej enocelični zarodek, je nov človeški posameznik v prvi fazi svojega razvoja. Tudi v pronuklearnem stadiju, t.j. v prvih 15. urah, ko se še združujeta jedri iz predhodnega jajčeca in predhodne semenčice, zigota že deluje kot nov biološki sistem, kot nova celota, kot novo živo bitje. Najpomembnejši dejavnosti, ki ju ta nova celota, enocelični zarodek, v tem času izvaja, sta samooblikovanje novega genoma, ki je informacijski in nadzorni center razvoja novega človeškega bitja in vseh njegovih nadaljnjih dejavnosti in izvedba prve celične delitve.

Dve bistveni značilnosti že enoceličnega zarodka sta identiteta in usmerjenost. Obe sta odvisni od dednega zapisa ali genoma, zbranega predvsem v jedrnih kromosomih. Genom predstavlja biološko bazo pripadnosti novega organizma človeški vrsti in hkrati biološko bazo enkratnosti, nezamenljivosti novega posameznika. »Genom je nosilec človekove individualne identitete,« kakor smo zapisali v Izjavi Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem *O spoštovanju začetka človekovega življenja*,¹⁴ in obenem »od začetka človekovega življenja dejavno pod-

¹¹ Prim. R.J. Aitken, *The complexities of conception*, v: *Science* 269 (1995), 39-40.

¹² U. Drews, *Color Atlas of Embriology*, Thieme, Stuttgart 1995, 12.

¹³ S.F. Gilbert, *Developmental Biology*, Sinauer, Sunderland/Mass. 2000, 185.

¹⁴ *Izjava o spoštovanju začetka človekovega življenja*, v: Tajništvo Sinode v Cerkvi na Slovenskem, *Drugi dekanijski sinodalni dnevi*, Ljubljana 2000, 91.

pira morfološko in funkcionalno enovitost zarodka, (ter) usmerja, usklajuje in vodi njegov samostojni razvoj v skladu z natančno določenim načrtom.«¹⁵ Ta načrt kot notranji zakon usmerja in vodi ves nadaljnji avtonomni razvoj, preko katerega se bo to telo uresničilo in dobilo jasno človeško podobo. Razvoj vodi preko mnogih faz (morula, blastocista, embrionalni disk, nadaljnji razvoj embrija do fetusa), ki potekajo zaporedno, kontinuirano in v izredni usklajenosti, pod nadzorstvom različnih skupin genov.¹⁶ »Specifično človeški genom je pogoj za postopno izražanje vseh sposobnosti človeške osebe,« smo zapisali tudi v interdisciplinarni zaključni izjavi letne skupščine Papeške akademije za življenje 1998 z naslovom *Človeški genom, človeška oseba in družba prihodnosti*.¹⁷ Pri tem koncept osebe seveda ni več biološki koncept, saj sodi na raven filozofskega in teološkega razmisleka o človeku. Biologija sama ne more odgovarjati na vprašanje, ali in od kdaj je človek oseba; odgovarja pa na vprašanje, od kdaj naprej je človek individuum, nov človeški posameznik.

»Logično sklepanje, ki izhaja iz dognanj eksperimentalnih znanosti, vodi k eni sami možni trditvi, da ob združitvi obeh spolnih celic začenja svoj obstoj oz. svoj življenjski cikel resničen človeški posameznik, ki bo v tem življenjskem ciklusu ob prisotnosti vseh potrebnih in zadostnih pogojev avtonomno uresničil vse potenciale, s katerimi je on ali ona notranje obdarovan/a.«¹⁸

4. Pragmatizem in zakrivanje resnice

Zakaj torej obstajajo tudi drugačne interpretacije bioloških dejstev? Zakaj nekateri npr. trdijo, da zarodek postane človeško bitje šele po 14 dneh razvoja, ko se pokažejo prvi zametki osrednjega živčevja? Zgodilo se je celo, da je angleška embriologinja Ann McLaren, članica državne interdisciplinarne komisije za vprašanje raziskovanja zarodkov, uvedla nov pojem »pred-zarodek« – za zarodek v prvih 14 dneh razvoja, ko je šlo za vprašanje etičnosti raziskav na zarodkih.¹⁹ Zelo kmalu se je sama temu pojmu odpovedala kot neznanstvenemu in pri-

¹⁵ Izjava o spoštovanju začetka človekovega življenja, n. d., 91.

¹⁶ Prim. A. Serra, L'embrione umano »cumulo di cellule« o »individuo umano«?, v: *La civiltà cattolica* 152 (2001), 348-362.

¹⁷ Prim. Pontifical Academy for Life, *Human Genome, Human Person and the Society of the Future: Proceedings of Fourth Assembly of the Pontifical Academy for Life (1998)*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1999, 472; sl. prevod v: *Cerkev v sedanjem svetu* 32 (1998), 166-167.

¹⁸ A. Serra, *L'uomo embrione - Il grande misconosciuto*, 44.

¹⁹ A. McLaren, *Prelude to embryogenesis*, v: The CIBA Foundation, *Human embryo research: yes or no?*, Tavostock Publication, London 1986, 12.

znala, da ga je uvedla pod vplivom določenih struktur in okoliščin;²⁰ pojem pa je medtem že služil svojemu namenu, za sprejem angleškega zakona, ki dovoljuje raziskave na zarodkih in celo ustvarjanje zarodkov zgolj v ta namen; prišel je tudi v zakonodajna besedila držav, npr. Španije, in je tam ostal kot »znanstveni« dokaz za upravičenost poskusov na zgodnjih zarodkih.

Kaj se torej dogaja? Dogaja se to, kar se je zgodilo že omenjeni angleški interdisciplinarni komisiji Warnock, ki jo je leta 1982 imenovala angleška vlada z namenom, da prouči etičnost ravnanja z zarodki v postopkih umetne oploditve in v poskusih, ki so jih za izboljšanje učinkovitosti postopkov izvajali. Ta komisija je v svojem poročilu ugotovila: »Ker je temporizacija različnih stadijev razvoja kritičen moment, ko je enkrat proces razvoja začel, ni v njem nobenega stadija, ki bi bil bolj pomemben kot kakšen drugi; vsi stadiji so del neprekinjenega procesa in če se kateri ne uresniči normalno, v pravem času in v pravem zaporedju, se nadaljnji razvoj ustavi. Zato z biološkega vidika ni mogoče diferencirati nobenega stadija v razvoju zarodka, preko katerega zarodka *in vitro* (v laboratoriju) ne bi smeli ohraniti pri življenju.«²¹ Kljub temu pa je komisija v nadaljnjem besedilu dala naslednje priporočilo: »Kljub našemu razhajanju na tej točki, večina od nas priporoča, da bi zakonodaja morala omogočiti raziskave na vsakem zarodku, ki izhaja iz postopka umetne oploditve, vse do konca 14. dneva od oploditve, pri čemer bi morali upoštevati zahteve Komisije za dovoljenja.«²² Dovoljenost raziskav na zarodkih je bila na tej osnovi sprejeta v obeh domovih angleškega parlamenta z dvema tretjinama glasov in kraljica je podpisala takšen zakon. V naslednjih letih so tudi druge države sledile zgledu Velike Britanije, upoštevajoč novi pojem »pred-zarodka«, ki je bil skovan v ta namen. Zaradi takih razmer, ko biološka dejstva utilitaristično prevpije praksa in zakonodaja, se je morala evropska konvencija o človekovih pravicah in biomedicini, sprejeta leta 1996 in podpisana leto kasneje, omejiti na zelo kratko in protislovno priporočilo glede zaščite zarodka v raziskavah in iz obravnave povsem izpustiti vprašanje umetnega splava.²³

Pragmatizem, ki je na pohodu, žal vedno znova maliči resnico za svoje namene. Tako se pojavljajo še nove izrazoslovne domislice, kot je

²⁰ A. McLaren, *Embryo Research*, v: *Nature* 320 (1986), 570.

²¹ Department of Health and Social Security, *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*, Her Majesty's Stationary Office, London 1984, 65.

²² Department of Health and Social Security, *n. d.*, 69.

²³ *Svet Evrope. Konvencija o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino*, v: *Isis (glasilo Zdravniške zbornice Slovenije)* 6, 1997, št. 5, 17.

npr. uvajanje izraza »predzigota«²⁴ ali »prezigota«²⁵ namesto prejšnjega »pronuklearna zigota«,²⁶ s čimer se novemu človeškemu individuumu v prvi fazi njegovega enoceličnega razvoja odreka. Na tej osnovi v Nemčiji dovoljujejo ustvarjanje, zamrzovanje in raziskovanje »nadštevlnih« zarodkov v pronuklearnem stadiju, ker jih še ne štejejo za zarodke; vse nadaljnje gojenje teh zarodkov v laboratorijskih pogojih za raziskave pa je strogo prepovedano in kaznivo.

Tudi v slovenskem prostoru smo priče prikrojevanju bioloških dejstev o zarodku, npr. v poljudnih člankih o delovanju t.i. postkoitalne kontracepcije in v gradivu za uporabnice t.i. kontracepcijskih tablet, kjer npr. pišejo o moteni vgnezditvi jajčeca namesto zarodka ali pa preprečevanje vgnezditve kot mehanizem delovanja zamolčijo, s krepkim tiskom pa poudarijo mehanizem zaviranja ovulacije.

Kljub temu resnica ostaja resnica in biološka dejstva jasno in nedvoumno govorijo, da se novo in enkratno človeško življenje začne z oploditvijo, torej s spočetjem.

Povzetek: Mirjam Cvelbar, Biološka identiteta zarodka

Vprašanje odnosa do človeškega zarodka je danes eno ključnih bioetičnih vprašanj, saj so se v zadnjih desetletjih izredno pomnožile možnosti poseganja v njegovo življenje, v njegovo integriteto in v njegov razvoj. Ob vedno novih tehničnih možnostih so se porodila številna etična, pravna in družbena vprašanja, ki potrebujejo odgovore.

Prvo, kar je potrebno za natančen etičen razmislek, je opredelitev začetka obstoja človeškega bitja. Pri tem morajo dati osnoven prispevek biološke znanosti, ki proučujejo življenje kot biološki pojav. Vsak resen filozofski in teološki pristop mora upoštevati spoznana biološka dejstva in njihove možne biološke razlage. Obenem pa bi morale tudi biološke znanosti upoštevati nekatera filozofska načela pri povezovanju in razlaganju podatkov (nepriustranskost, doslednost, neprotislovnost). Žal smo v praksi tudi v znanstvenih krogih večkrat priče prirejanju znanstvenih dejstev, pojmov in izrazov v ideološkem, vnaprej določenem ključu. Če pa današnja nesporna biološka dejstva logično povežemo in naredimo zaključek, je ta lahko samo naslednji: obstoj novega človeškega bitja se začne z združitvijo jajčeca in semenčice, torej z oploditvijo oz. spočetjem.

²⁴ Prim. *Dorland's illustrated medical dictionary*, 30. izd., Saunders 2003, 1505.

²⁵ I. Virant-Klun – H. Meden-Vrtovec – T. Tomažević, n. d., 111.

²⁶ R. G. Edwards – D. Bavister – P. C. Steptoe, *Early stages of fertilisation in vitro of human oocytes matured in vitro*, v: *Nature* 221 (1969), 632.

Ključne besede: zarodek, identiteta, bioetika, splav, kontracepcija, tehnologija asistirane reprodukcije, matične celice, kloniranje, oploditev, zigota, genom, razvoj

Summary: **Mirjam Cvelbar, *Biological Identity of the Embryo***

The issue of the attitude to the human embryo has become one of the key bioethics issues, since the possibilities of the interventions in his or her life, integrity and development have immensely increased in the last decades. These rapidly growing technical possibilities have given rise to numerous ethical, legal and social issues that have to be dealt with.

The first prerequisite of an exact ethical consideration is the definition of when the existence of a human being begins. In this connection a fundamental contribution must be given by biological sciences researching life as a biological phenomenon. Any serious philosophical and theological approach must consider recognized biological facts and their possible biological explanations. At the same time, also biological sciences should consider some philosophical principles concerning the connection and explanation of data (impartiality, consistency, conclusiveness). Unfortunately, also in scientific circles one can frequently encounter adaptations of scientific facts, concepts and expressions to suit predetermined ideologies. If one logically connects the present indisputable biological facts, only one conclusion is possible: the existence of a new human being begins by the union of an oocyte and a spermatozoon i.e. by fertilization or conception.

Key words: embryo, identity, bioethics, abortion, contraception, technology of assisted reproduction, stem cells, cloning, fertilization, zygote, genome, development.

Janez Juhant

Etična presoja človekovega dostojanstva

1. Problem

Ob zasutju rudarja v rovu ali ponesrečenca v hribih se lahko vprašamo: Zakaj gre toliko ljudi v rov in tvega svoje življenje, da bi rešili eno samo življenje? Odgovor je en sam in preprost. Vse to je zato, ker gre za življenje človeka in ker je to življenje dragoceno in so ga pripravljene vsi braniti in se zanj zavzeti. Dalje je iz tega razvidno, da je življenje ponesrečenega odvisno od življenj drugih. Kljub temu pa človeka v stiski rešujemo in ne pristajamo na to, da se ga prepusti samemu sebi in prav tako ne pristajamo na to, da bi kdorkoli manipuliral s človeškim življenjem. Zakaj?

Človek je bitje, ki je po svoji telesni zgradbi po evlucijskih spoznanjih podoben višje razvitim sesalcem. To se danes da zelo dobro preučiti s primerjavo DNK človeka in višje razvitih sesalcev. Vendar, kakor potrjujejo antropologi, je človek bitje, ki se bistveno razlikuje od drugih. Razlikovalna značilnost je človekov duh, ki se dobesedno upira telesnemu in daje človeku možnost, da po svoje oblikuje življenje.¹ Zato človek tudi ni bitje kakor drugi višje razviti sesalci, pač pa se od njih bistveno razlikuje. To prepričanje je lastno večini človeškega izročila, od Indije, prek Kitajske do indijanskih in drugih kultur. Posebno za hinduizem in izročila, ki izhajajo iz njega, je značilno, da ne le življenju človeka, pač pa tudi življenju vsakega bitja pripisujejo dragocen pomen. Tako džainisti (Mahavira) zahtevajo celo, da se človek omeji na najmanjše, da bi čim manj škodoval življenju drugih bitij. Njihovo pravilo 32 ust hrane na dan veleva človeku, da shaja z najmanjšim in sicer z rastlinsko hrano, da bi čim manj oškodoval stvarstvo. Sodobni ekološko odgovorni strokovnjaki zato zahtevajo, da moderni človek, ki je z znanostjo močno spremenil okolje, prevzame odgovornost (H. Jonas) in spremeni način življenja, da bi tako omogočil preživetje človeštva.² Danes se je ta problem še bolj zaostрил in poglobil, ker je človek s razkrivanjem genskega zapisa in drugih skrivnosti življenja, pa tudi z drugimi tehničnimi pridobitvami

¹ Prim. M. Scheler, *Položaj človeka v kozmosu*, Ljubljana 1998, 35sl.

² H. Jonas, *Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979, 27.

ogrozil življenja človeka kot posameznika in ga naredil za možno orodje manipuliranja.³ Razpolaganje s človekom pa je v nasprotju s tem, kar od človeka zahteva večina človeške zgodovine kot osnovo človeškega življenja. Žival ubijamo in uporabljamo za hrano, čeprav zgodovina človeštva pozna tudi tu omejitve in se je človek moral za to nekako odkupiti in darovati bogovom, da je lahko vzel iz narave to, kar je nekako zaklenjeno v njena nedra. Seveda to še posebej velja za življenje človeka. Čisto nove razsežnosti je ubijanje dobilo s sedanjimi načini človekovega hranjenja živali in z boleznimi, ki množično uničujejo živalske vrste, kar vpliva tudi na ljudi. Množično klanje goveda in piščancev potrjuje, v kakšne težave je zašla moderna znanost. To je svojevrstna anomalija zahodne civilizacije, ki razodeva tudi razsežnost človekovih zagat v sodobni družbi. Vse to potrjuje, da je problem človeka in njegovega dostojanstva od začetkov do smrti sestavni del naših civilizacijskih pridobitev in odklonov.

2. Judovsko-krščansko izročilo

V judovsko-krščanskem izročilu ima človekovo dostojanstvo posebno vlogo. Na začetku Svetega pisma beremo, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi in sličnosti (1 Mz, 1, 27). Človeka je Bog po Svetem pismu ustvarjal kot krono in vrh stvarstva. Dalje se je v krščanstvu oblikoval pojem človeka kot osebe, kakršnega poznamo danes. Krščanstvo je dalo nove temelje pojmovanju človeka, ker je vzpostavilo enakopravnost vseh ljudi, ne le pripadnikov grških polisov ali svobodnih državljanov rimske države, kar je bilo značilno za Atene in Rim. S tem se je, kakor pravi L. Siedentop⁴ predvsem preko krščanstva uveljavil pojem človeka kot (posamezne) osebe, pomen njegovega dostojanstva in njegovih pravic. Odločilno vlogo v teh procesih imajo razprave na prvih koncilih, kjer so razpravljali o Jezusovi naravi in osebi; te razprave so potem privedle do opredelitve človeka kot osebe, kar je formuliral Boetij.⁵

Na osnovi tega krščanskega srednjeveškega izročila je lahko Kant v novem veku opredelil svoj *kategorični imperativ*: »Delaj le po vodilu, po katerem (lahko) hočeš le to, kar bo tudi splošen zakon.« Imperativ ima tudi različico: »Delaj tako, da ti bo človeškost v tvoji osebi in v osebi vsakogar drugega vselej glavni namen, nikoli sredstvo.«⁶ Značilnost znanstvenega delovanja pa je ravno, da si vse, kar preučuje napravi za sredstvo in zato tudi težko obravnava človeka kot osebno bitje, pač pa tudi

³ Prim. F. Fukuyama, *Konec človeštva*, Ljubljana 2003.

⁴ Prim. L. Siedentop, *Demokracija v Evropi*, Ljubljana 2003.

⁵ Prim. Boetij, *Filozofsko-teološki traktati (o Sveti Trojici)* V/II, Ljubljana 1999, 85.

⁶ Prim. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, v: *Kant Werke in zwölf Bänden*, Wiesbaden 1956, VII BA52.

pri njem skuša »poenostaviti« in ga obravnavati kakor druge svoje predmete.

Na osnovi krščanskega gledanja na človeka pa je v novem veku nastal tudi pojem človekovih pravic, katerih deklaracijo je dokončno potrdila Generalna skupščina združenih narodov 10. decembra 1948 v Parizu in po kateri gredo vsakemu človeku vse temeljne pravice in je treba spoštovati njegovo dostojanstvo. Na podlagi tega spoštovanja gre to dostojanstvu tudi človeku pred rojstvom in tudi ob smrti. Krščanstvo je svojo vero v človeka po božji podobi vneslo v evropsko in svetovno zgodovino in tako pripomoglo k utrjevanju človeškega dostojanstva in njegovih pravic. Prav tako je uveljavilo dolžnost spoštovanja dostojanstva vsakega človeka. Ta načela prevzema svetovna družba in ni dvoma, da jih bo tudi muslimanska.

Na drugi strani pa je prav tako krščanstvo s tem da je dalo temelj novoveški znanosti, dalo podlago tudi za preučevanje človeka. Razvoj medicine, biologije in psihologije ima svoje osnove v razmahu znanosti v srednjem veku, k čemur je veliko pripomoglo odkritje Aristotela in razvoj visoke sholastike. Zasluge za to imajo tako islamski kot krščanski misleci in znanstveniki visoke sholastike 13. stol.

Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, ga blagoslovil in prenesel nanj gospodstvo nad vsem drugim stvarstvom. Zato je človekovo življenje sveto, ne le zato, ker je podarjeno, ampak tudi zato, ker človek nosi v sebi podobo samega Boga. Bogu je podoben po duhovnih sposobnostih, svobodi in nezamenljivosti. Pri vseh ostalih stvaritvah Bog ukaže: »Bodi!« pri človeku pa je Bog osebno udeležen: »Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega ...«. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi, da je človek »na zemlji edina stvar, katero je hotel Bog zaradi nje same«. ⁷

3. Determinizem znanosti in človek

Znanost je posebno v novem veku preko razvoja tehničnih⁸ pridobitev dobila nove dodatne opore in spodbude, ki so utrjevale človeka v prepričanju, da lahko popolnoma obvladuje resničnost in tudi samega sebe.

Evolucija je odprla pota človekovemu razvoju in njene ideološke različice so skušale zmanjšati dostojanstvo človeka in ga uvrstiti med bitja, ki se lahko poljubno »proizvajajo«. Človeka biološko razložiti tem ideologijam ne pomeni le razložiti njegove procese, pač pa njegov izvor, pri čemer je končni namen izključiti njegove duhovne razsežnosti. To naj bi

⁷ GS 24.

⁸ Prim. K. Gergen, *Das übersätigte Selbst*, Heidelberg 1996, 96-113.

bil tudi temelj človekove etike, ki je tako biološko utemeljena.⁹ Sem lahko štejemo tudi poskus Noama Chomskega, ki pravi, da ima človek prirojene osnove svojega razvoja.¹⁰ Razvoj znanosti in tehnike je povečal težnje človeka, da bi pozabil, da je duh, kakor je zapisal Rahner.¹¹ Znanost, okrepljena z svojimi ideologijami, kakršna je npr. marksizem, je v moderni ustvarjala vedno večji prepad v odnosu do vere. Po prepričanju Z. Baumanna in H. Arendt¹² ne bi bili mogoči taki poskusi s človekom, ki so jih delali moderni sistemi kakor nacizem in komunizem, če ne bi prišlo do takega razvoja moderne znanosti in tehnike, ki sta tako do potankosti izpopolnila možnosti manipulacij s človekom. Kakor je zapisal H. Jonas, skuša *homo technologicus* odslej vse urediti z neprestano dinamično procesov, zaradi katerih pa bi morala rasti tudi moralna odgovornost. Žal pa je zato človek vedno manj sposoben delovati kot moralno bitje, ker ga po besedah P. Virilioja procesi prehitujejo. Na to so opozarjali že drugi misleci, npr. G. Anders.¹³ Ali kakor je nekdo preprosto dejal: »Kar je pri človeku doslej delal Bog, to lahko in mora zdaj početi človek sam.« Pomislimo samo na bolnega človeka, priklučenega na aparate. V preteklosti je odločal o njegovi smrti izključno Bog, saj ni imel človek nobene možnosti kakorkoli posegati v ta proces. Danes se mora človek odločati, kdaj in pod kakšnimi pogoji bo odklopil aparate. Že Nietzsche je napovedal ta čas, ko je zapisal: »Človek je polagoma postal fantastična žival, ki mora en pogoj svoje eksistence bolj izpolniti kakor vse druge živali: Človek mora od časa do časa verjeti, da ve, zakaj biva, njegov rod ne more uspevati brez periodičnega zaupanja v življenje. Brez vere v *um v življenju*. In vedno bo človeški rod dekretiral: 'Obstoja nekaj, čemur se absolutno več ne sme smejati!' A najbolj oprezen prijatelj ljudi bo dodal: 'Ne samo smeh in radostna modrost, ampak ono tragično z vsem vzvišenim brezumjem spada k sredstvom in k nujnosti vzdrževanja vrste!'«¹⁴

Človek je stopil v novo obdobje oz. na novo stopnjo svojega bivanja, na kateri nič več ne obvladuje svojih osnovnih dejavnosti. Vse ga presega in to vnaša novo tragičnost v njegovo bivanje.

⁹ Prim. T. Matulić, *Evolucija-etika-morala-religija*, v: *Filozofska istraživanja* 91, Zagreb (2003), 984-986.

¹⁰ Prim. N. Chomsky, *Znanje jezika*, Ljubljana 1989.

¹¹ Prim. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Freiburg 1971, 77.

¹² Prim. Z. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, Hamburg 2002, 20 sl.; H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Ljubljana 2003, 387 sl.

¹³ Prim. H. Lenk, *Diferenciranje Jonasovoga koncepta odgovornosti*, v: *Filozofska istraživanja* 91, Zagreb 2003, 1097; G. Anders, *Antiquiertheit des Menschen*, München 1992.

¹⁴ Prim. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig 1922, zv. VI, 63; navaja J. Oslič, *Religija i znanost pred pitanjem čovjeku*, v: *Filozofska istraživanja* 91, Zagreb (2003), 913.

4. Človek - simbolno bitje

Že Kant je opredelil človekovo svobodo kot možnost, da človek sebe vzpostavlja kot moralno bitje.¹⁵ Človek se kot svobodno bitje sploh lahko uveljavlja in uresničuje kot bitje, zato je moralnost temeljni pogoj človekovega življenja. Ljudje vse delamo kot moralna bitja, kar pomeni, da ničesar ne počnemo samodejno, pač pa ima vse, karkoli delamo svoj osebni, eksistencialni pečat, kakor pravi K. Jaspers.¹⁶ »Mogoča eksistenca' oz. eksistenca, ki sama sebe transcendira, tako ne more biti nikoli 'predmet' katerekoli znanosti«. ¹⁷ Človek je kot bitje neulovljiv oz. ga ni mogoče ujeti v znanstvene, popredmetene kalupe. Ker pa je moderna znanost zaradi svojega razvoja to vseeno poskušala, je prihajalo do nasprotja med znanostjo in vero, med znanostjo in filozofijo ter znanostjo in teologijo; te napetosti so dosegle vrh prav na začetku dvajsetega stoletja.

Razumljivo, da so zato misleci¹⁸ začeli znova poudarjati že znano resnico o odprtosti človeka, ki jo imenujemo tudi simbolno sposobnost.

Simbolna sposobnost pomeni, da je človek bitje, ki se nikoli ne zaključi oz. ga ni mogoče spraviti v kalupe. To je človekov križ, a obenem njegova prednost pred vsemi drugimi bitji. Kot umsko bitje si želi vse raziskati, ni pa sposoben vsega in predvsem samega sebe zaobjeti. Vsa kultura, vse človekovo ustvarjanje je plod te človekove dvojnosti: njegove umske sposobnosti, da sebe in svet obvlada, na drugi strani pa njegovo obvladovanje ostaja dokončno nedosegljivo in odprto. Ravno ta človekova razsežnost odpira človeka Neskončnemu, obenem pa ne dovoljuje, da bi človeka kot bitje znanstveno zaobsegli, saj bi ga s tem napravili za predmet.

Simbolna sposobnost pove tudi, da se človek kot bitje dejansko polno razvije šele, ko je sposoben ravnati s to svojo možnostjo, zaradi česar nekateri problematizirajo njegovo začetno dostojanstvo. Otrok, ki pride na ta svet, ni sposoben živeti, dokler mu mati, oče ali drugi ljudje ne omogočijo, da se usposobi za dejavnega človeka. S prvimi besedami, ki se jih človek nauči, postane tudi sposoben obvladati predmete, ki jih poimenuje. Zato govorico že od Grkov dalje imenujejo misleci (npr. Aristotel) dejavnost,¹⁹ ki je podlaga vsemu drugemu delovanju. Najbolj opazno je to posebno prva leta človekovega življenja, ko otrok postaja z

¹⁵ Prim. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana 1993, 5.

¹⁶ Prim. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 138-139; navaja Oslič, n. d., 913.

¹⁷ J. Oslič, n. d., 912.

¹⁸ Prim. E. Cassirer, *An Essay on Man*, Princeton 1944.

¹⁹ Prim. W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie*, Mannheim 1973, 43.

govorico ne le sposoben poimenovati stvari in njih opredeliti, pač pa jih tako tudi uporabljati kot svoje. S tem pa otrok razvije potrebno samostojnost, da oblikuje svet. Seveda pa nujno potrebuje drugega človeka, ki mu omogoča, da vstopa v svet. Otroci, ki niso imeli možnosti zrasti med ljudmi oz. pri ljudeh in niso mogli razviti te svoje sposobnosti, so ob prihodu med ljudi umrli. To pomeni, da simbolna sposobnost daje tudi osnovno shemo, po kateri naj se odvija človekovo življenje. Človek ne more živeti brez drugega človeka. Drugi mu odpira pot v svet. Zato pa so drugi tudi utemeljitelji človekovega dostojanstva. Ker se človek v ničemer ne more vzpostaviti sam, je tudi glede svoje vrednosti oz. glede svojega bitja, s tem pa tudi glede svojega dostojanstva, nujno vezan na vero v druge ljudi. Tukaj se tudi v moderni družbi s človekovimi pravicami, ki zagotavljajo človekovo dostojanstvo, potrjuje vera v človekovo presežnost in neodtujljivo svojskost, ki jo je vzpostavilo že krščanstvo s zagotavljanjem človekove presežnosti in enkratnosti, po podobi Jezusa Kristusa.

Človek si gradi svoj svet in ne glede na področje, s katerim se ukvarja, je ta svet simbolen. Gre le za različne nivoje te simbolne sposobnosti, vendar, kakor pravi Kant, niti matematik niti izkustveni znanstvenik nimata neposrednega dostopa do stvari, pač pa se jima svet posreduje preko njune simbolne sposobnosti. Še bolj kot ostala bitja v naravi pa je človek kot oseba in svobodno bitje skrivnost, s katero se sicer največ ukvarjamo, nikoli pa je ne moremo dojeti. Še najbolj se ji približamo v dialogu z drugim človekom, kajti na ta način se simbolni svet odpira najpomembnejši resničnosti človeka, njemu samemu. Brez dialoga na začetku človek umre - zamislimo si samo dojenčka, ki bi ostal sam - brez dialoga v nadaljnjem življenju pa človek zakrni in se odtuji tudi samemu sebi. V tem je tudi skrivnost zagotavljanja človekovih pravic: le drugi nas lahko zaščitijo v našem bivanju, človek sam je preveč izpostavljen, da bi mogel preživeti. Kristjani so zato vedno poudarjali, da je dialog v Sveti Trojici model vsakega drugega dialoga.

5. Pojem človekovega dostojanstva

Razvoj sodobne znanosti je nesluteno razširil možnosti človekovega delovanja tudi na njem samem. Danes lahko človek podaljšuje svoje življenje, ima možnosti preučevanja začetkov tega življenja in lahko celo spreminja osnovne kode, po katerih naj bi sam določal smer svojega razvoja, se pravi, lahko se loti kombiniranja genskih zasnov. Ob tem se postavlja vprašanje, kako je v tem primeru še zaščiteno človekovo dostojanstvo oz. nedotakljivost človeka kot bitja in kako je mogoče to nedotakljivost danes utemeljiti, ne da bi zgolj posploševali iz bioloških dejstev v smislu: Ker je človek v svojem nastanku že človeška zasnova, zgolj

biološko ni mogoče posploševati na vsakega človeka, pač pa je treba najti globlje (filozofske) razloge za utemeljitev človekovega dostojanstva že spočetega človeškega bitja oz. zarodka. Ali, kakor pravimo v antropologiji: človek je posebno bitje na tem svetu že od svojega začetka, t.j. od spočetja. Zato je značilnost »tradicijsko bogatih etičnih teorij, kakršna je Aristotelova etika vrline, Hobbes-Humova pogodbeni teorija, Millov utilitarizem in Kantova etika dolžnosti, da jemljejo svojo prepričevalno moč iz dobro premišljenega celovitega modela človekove eksistence, vključno z najbolj splošnimi kakor tudi s konkretnimi lastnostmi človeka.«²⁰ Seveda ti misleci še niso poznali problemov, ki se danes zastavljajo znanstvenikom pri preučevanju človeka. Ne glede na to, pa gre tudi danes za filozofsko podlago, ki omogoča, da imamo zadovoljive razloge za utrditev človekovega dostojanstva. Politično oziroma pravno-politično se vprašanje postavlja kot iskanje družbenega soglasja za to, kaj je temeljni pogoj človeka in ali ta temeljni pogoj vsebujejo vsi človeški osebki od spočetja dalje oziroma se tam lahko pojavijo še dodatni razlogi, ki bi to stališče omajali. Postavlja pa se vprašanje, ali je mogoče utemeljiti človekovo dostojanstvo zgolj na podlagi biološke zasnove, po kateri ima spočeti človek že vse lastnosti človeške vrste in mu tako od spočetja pripada prav taka človeškost kakor že razvitim osebkom. Gre za tako imenovano »minimalno soglasje«.²¹

Renihard Merkel²² razlikuje dva »groba« tipa argumentov o človekovem dostojanstvu:

Prvi tip gleda na to področje predvsem posledično in tehta le (prevelike) posledice poskusov na tem področju. Zarodek je lahko predmet raziskovanja, če to ne prinaša vsaj bližnjih hujših posledic. Človekovo dostojanstvo v tem smislu ni okrnjeno, če poseg v zarodek – podobno kakor medicinski poseg pri odraslem človeku – ne prinaša hujših (?) posledic. Ta tip argumentiranja pušča določene možnosti.

Drugi tip pa vnaprej pripisuje človeško dostojanstvo človeku od začetka, t.j. od spočetja, zaradi česar je absolutno prepovedano izvajati poskuse na človeku.

V obeh primerih Merkel izhaja iz družbenega položaja in družbenega konsenza. Sprašuje se, kaj prinaša ena ali druga rešitev in predvsem kako jo mogoče eno ali drugo razumno utemeljiti. Poudarja, da je

²⁰ A. Leist, *Angewandte Ethik und öffentlicher Vernunftgebrauch*, v: R. Schmücker – U. Steinvorth, *Gerechtigkeit und Politik (Philosophische Perspektiven)*, Berlin 2002, 143.

²¹ Prim. D. Birnbacher, *Politik zwischen nationaler ethischer Kultur und internationaler Freizügigkeit: Das Beispiel des Menschenrechtsübereinkommens zur Biomedizin*, v: R. Schmücker – U. Steinvorth, n. d., 180.

²² R. Merkel, *Verbrauchende Embryonenforschung? Grundlagen einer Ethik der Präimplantationsdiagnostik und der Forschung an embryonalen Stammzellen*, v: R. Schmücker – U. Steinvorth, n. d., 151-168.

utemeljevanje danes vsaj v politiki pa tudi v znanosti izrazito površinsko, malo kje se išče globlje razloge. Zato seveda prihaja do raznih odklonov ali kompromisov, ki se pojavljajo v različnih znanstvenih krogih, da bi našli razloge za znanstvene poskuse na zarodkih. Ravno pri odločitvi za drugi tip, torej za absolutno priznanje dostojanstva spočetemu embriju pa je potrebna globlja filozofska argumentacija.²³

6. Znanstveno raziskovanje in etika

Francis Joseph Fletcher²⁴ pravi, da se etična načela danes niso spremenila in so jasna, le etika se aplicira na veliko bolj zapletena področja. To smo ugotovili že v razpravljanju o človekovem dostojanstvu. Pri pregledu zgodovinskih primerov različnih 'poskusov' Fletcher ugotavlja, da je prihajalo že večkrat do zlorab oz. do uveljavljanja neetičnih praks, ker niso dovolj pretehtali posegov v človekovo življenje. Najbolj znan je primer, ko okuženim vojakom s sifilisom niso dali penicilina, ki so ga medtem iznašli, ker so hoteli preskusiti njihovo sposobnost, da se zdravijo z dosedanjimi zdravili. Na vojakih je bilo še več drugih podobnih poskusov. Fletcher poudarja zato, da je »srce etike obligacija«²⁵, se pravi kot etični ljudje imamo odgovornost do drugega oziroma smo zavezani drugemu. To še posebej velja za raziskovanje človeka.

Najprej velja tu upoštevati splošna etična načela:

1.) Soglasje za posege na medicinskem področju; odprto je področje posegov pri opravično nesposobnih (mladoletnikih, prizadetih in seveda v začetku življenja zarodka.

2.) Upoštevanje zasebnosti in zaupnosti pomeni postavljanje osebnih interesov subjekta nad raziskovalnimi.

3.) Splošno pravilo vsega človeškega delovanja še posebej na tem področju pa je ne škodovati oziroma izogibati se škodovanja.

4.) Izključevanje sleparstva.

5.) Upoštevanje trajanja posega, saj ima lahko predolgo trajanje posega neugodne posledice za subjekt posega.

Poleg teh glavnih je dobro upoštevati še podrobnejša pravila, ki določajo, da raziskovalec pozna 1.) dejstva, ki so pomembna pri raziskovanju, 2.) se zna vživeti v človeška občutja, 3.) je nevtralen pri raziskovanju, 4.) se ne pusti voditi čustvom, pač pa dela analitično in 5. da upošteva različne vidike človeškega bitja ter upošteva omejenost in končnost človeškega bitja ter pri posegu temu primerno z njim ravna.²⁶

²³ R. Merkel, *n. d.*, 156.

²⁴ Prim. J. F. Fletcher, *Humanhood. Essays in Biomedical Ethics*, New York 1979, 179.

²⁵ J. F. Fletcher, *n. d.* 183.

²⁶ Prim. J. F. Fletcher, *n. d.*, 178-179.

Kaj takšen okvir znanstvenega delovanja od znanstvenika vse zahteva, si lahko mislimo. Znanstvenik naj bi torej upošteval vse te okvire. Znanstvenik »mora to, kar je etično ali neetično presoditi vnaprej - pravi Marshall Walker«,²⁷ ker mora predvideti posledice. Zato mora znanstvenik po Fletcherju uporabljati že znana moralna pravila, ki jih posredujejo razodetja religij, učenja cerkva, vlad, zdravniških združenj ali drugih vodilnih etičnih ustanov in združenj. Po Joelu Feinbergu²⁸ pa po drugi strani pomeni vsaka kazensko-zakonsko sankcioniranje raziskovanja na embrijih opustitev načel in pravil liberalne države. Vendar je po Birnbachu tako sankcioniranje utemeljeno, čeprav pušča odprte probleme.

Ker z raziskovanjem na zarodkih lahko pridobimo pomembne rezultate v korist človeštva, se seveda takoj postavljajo te dileme. Vprašljivo je tudi, če se rezultati takih raziskav (drugod) uporabljajo, ni pa dovoljeno raziskovanje na tem področju. Tako je v nekaterih v državah raziskovanje sicer prepovedano (npr. v Nemčiji), znanstveniki in posredno gospodarstveniki in politiki pa potem uporabljajo rezultate raziskav iz drugih držav za lastno terapevtsko (in drugo) delovanje vseeno uporabljajo.

Predsednica britanske komisije Mary Warnock, ki je spremljala potek nadzora nad raziskovanjem, ki so ga opravljali britanski znanstveniki in vodila razprave o raziskovanju, meni, da bi morali rezultate teh raziskav bolj ceniti. Zdi se ji, da je potrebno pretehtati dobrine, kar naj pomeni, da bi vrednost rezultatov odtehtala znanstvene posege v zarodek. Warnockovi se zdi, da so nasprotovanja na tem področju odraz usedlin na »emocionalnem dnu« in da ne gre za »moralno pač pa za kulturno normo«.²⁹

Kljub takim stališčem, ki so v Veliki Britaniji odprla pot določenim poskusom na zarodku, pa ne moremo mimo temeljnih moralnih norm, kakor nadaljuje Birnbacher. Glavno vprašanje je seveda kaj je zarodek. Pri evtanaziji pa se dodatno postavlja problem paternalizma in zaupnosti. Če sprejemamo, da je človeški osebek samostojen, potem je vsak (znanstveni) poseg v njegovo avtonomijo poseg v zaupno področje človeka, kar je paternalizem, se pravi poseg v človekovo avtonomijo.³⁰ Tako v posegih pri zarodku kakor pri bolnem človeku, otroku ali onemoglem je treba še posebej paziti, da na poseben način utemeljimo, kaj opredeli človeka kot osebo. To pa je vedno vprašanje filozofije oz. etike, pa tudi seveda teologije itd., ne pa zgolj same znanosti.

²⁷ Prim. J. F. Fletcher, *n. d.*, 185.

²⁸ D. Birnbacher, *Politik zwischen nationaler ethischer Kultur und internationalen Freizügigkeit. Das Beispiel des Menschenrechtsübereinkommens zur Biomedizin*, v: R.Schmücker - U. Steinvorth, *n. d.*, 191.

²⁹ Prim. M. Warnock, *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilisation and Embriology*, Oxford 1985, 61 sl.

7. Filozofske postavke in problemi

Reinhard Merkel ugotavlja, da ni mogoče norme za dostojanstvo zarodka izpeljati preprosto iz dejstva, da je človek v zasnovi po svoji mikrostrukturi enak rojenemu bitju, pač pa je treba najti normativne razloge.³¹ Pač pa je razlog po njem v tem, da je zarodek že individuuum in mu pripadajo enake pravice kakor odraslemu bitju. Zelo težko pa je zavračati to individualnost zgolj nekomu, ki je nekoliko mlajši kot drugi: težko je reči, da zarodek nekaj tednov prej še ni individuuum, potem pa je. Tudi Mary Anne Warren se strinja, da v primeru splava normativno težko ločujemo različna obdobja, čeprav je razvidno, da se zavest pri zarodku razvije šele ob koncu drugega trimestra zarodkovega razvoja. Navaja tri razloge za spoštovanje in ohranitev živega. Prvi razlog je »spoštovanje do vsega življenja, kakor to zahteva Albert Schweitzer. Razlog je preprosto v volji do življenja vseh živih bitij. Ubijanje živih bitij je glede na to mogoče le zaradi težkih razlogov.«³² Drugi razlog pravi, da je ubijanje zarodka treba še posebej zavreči zaradi tega, ker imamo opravka s človeškim življenjem in je zarodek zavestno bitje, čeprav se zavest pojavi šele na koncu drugega trimesečja zarodkovega življenja. Najbolj utemeljen razlog se avtorici zdi v tem, da imamo opravka z osebnim bitjem in je treba zato človeško življenje še posebej spoštovati. Warrenova pa glede splava opozarja tudi, da imamo opravka s pravicama do življenja dveh ljudi, ženske in otroka in da pride zato v nekaterih primerih do zapletenega konflikta interesov. »Takih konfliktov praviloma ni mogoče rešiti zgolj z zanikanjem enakih moralnih pravic ene od strank.«³³ Warrenova se zavzema za to, da se ženskam omogoči, da lahko čimbolj zavestno sprejmejo življenje in ga ohranijo. »Vendar če ima zarodek enake pravice živeti kot oseba, je splav vendar tragičen dogodek, težko opravičljiv razen morda v izjemnih primerih. Tako se morajo biti tisti, ki zagovarjajo pravice žensk, zavedati moralnega statusa zarodkov.«³⁴

Merkel pa zagovarja pravico zarodka do življenja iz normativnih razlogov, vendar je ta solidarnostna. Po njegovem ne moremo razlikovati dostojanstva po tem, ali je človek večji ali manjši, pač pa to pripada vsakemu posamezniku od spočetja. Vendar pa se zaveda, da obstoja konflikt interesov. Če imamo npr. deset ali sto zarodkov v banki, zraven pa

³⁰ Prim. Bernard Gert - Charles M. Culver - K.Dietmar Clouser, *Bioethics: A Return to Fundamentals*, New York 1997, 181 sl., 195sl.

³¹ Prim. R. Merkel, *Verbrauchende Embryonenforschung*, v: R.Schmücker – U. Steinvorth, *n. d.*, 156.

³² M. A. Warren, *Abortion*, v: P. Singer, *A Companion to Ethics*, Oxford 2003, 307.

³³ M. A. Warren, *n. d.*, 312

³⁴ M. A. Warren, *n. d.*, 313

nezavestnega dojenčka in smo postavljeni pred dilemo, ali rešiti ene ali druge, bo imel prednost nezavesten dojenček.³⁵

Merkel pa podobno kot Warrenova meni, da je zaključek normativnega iskanja skromen: «Glede na namen zaščititi zarodek ni mogoče najti razloga, ki bi utemeljeval subjektivno pravico do življenja ... Ostane subjektivna solidarnostna zaščita. Ne dvomim, da je želja staršev po zdravem otroku pomembnejša od odgovornosti do zgodnjih zarodkov. Za prepoved predimpatacijske diagnostike ni nobenega normativnega temelja. To velja tako za diagnostični postopek celične biopsije, kakor za izločitev genetično bolnega zarodka, ki temelji na tem.»³⁶

Tudi Dieter Birnbacher kritizira preveč ozko splošno določbo o prepovedi medicinskih posegov v zarodek. Zavzema se za to, da se človekove pravice priznajo kot osnova nacionalne in internacionalne morale in poudarja, da je to v biomedicini problem, ker ni soglasja glede zarodka.³⁷

J. E. Thomas navaja Konfucija, ki pravi: »Če se ne uporablja prav jezika, potem to, kar se reče, ni to, kar se misli. Če to, kar se reče, ni to, kar se misli, potem to, kar bi se moralo storiti, ostane neopravljeno. Če to ostane neopravljeno, se morala in spretnosti pokvarijo. Če pa se morala in spretnosti pokvarijo, bo šla po zlu pravičnost. Če pa gre po zlu pravičnost, bodo ljudje ostali v brezupni zmedi.«³⁸

Iz tega zaključuje, da tako Nürnberški zakonik (1947) kakor tudi Helsinška deklaracija (1964) nista dobro opredelili, kaj je terapevtsko in kaj neterapevtsko raziskovanje. Zdi se mu pomembno, da so ljudje dovolj informirani o tveganju.³⁹ Opozarja pa na to, da tudi raziskovanje na otrocih in psihično prizadetih dorečeno.

Vsi navedeni avtorji odpirajo torej razmeroma široko paleto problemov človeškega dostojanstva, ki se zaostrijo pri zarodku, otrocih, prizadetih in ostarelih.

Ob koncu je treba omeniti še Deklaracijo Sveta Evrope (1996), ki jo nekateri omenjeni avtorji kritizirajo, ki pa v svojem bistvu ne dopušča poskusov na zarodkih. To deklaracijo je doslej ratificiralo šele pet držav.⁴⁰

8. Kljub temu: človekovo dostojanstvo

Glede na ta današnja in tukaj prikazana stališča je razumljivo, kako pomembna je danes za opredelitev človekovega dostojanstva filozofska oziroma teološka utemeljitev tega dostojanstva, da bi lahko zagotovili

³⁵ Prim. R. Merkel, *n. d.*, 160.

³⁶ R. Merkel, *n. d.*, 168.

³⁷ Prim. D. Dietenbacher, *n. d.*, 189.

³⁸ J. E. Thomas, *n. d.*, 206.

³⁹ J. E. Thomas, *n. d.*, 202.

⁴⁰ Prim. prispevek prof. dr. Jožeta Trontlja v tej številki.

spoštovanje človeka kot osebe od njegovih začetkov pri spočetju do konca življenja. Taka utemeljitev presega zgolj biološke okvire, saj moramo upoštevati, da je človek kulturno oz. simbolno bitje in zaradi tega je zadeva njegovega uma, da utemelji svoje bivanje in ga utemelji tudi v njegovem izvoru. Krščanstvo vztraja na človekovem dostojanstvu od spočetja do konca življenja zaradi verskih razlogov: človekov stvarnik je Bog in ima podobno dostojanstvo kot Jezus Kristus. Seveda pozna zgodovina pred Kristusom in po Kristusu odklone od tega stališča.

Tudi filozofsko-etično je moč zagovarjati krščansko stališče: človek je kot razumsko bitje enkratna oseba. To stališče sodi med temeljne misli krščanskega izročila. Torej en gre le za neke filozofske razloge, saj smo že prepojeni s to idejo, ki sega tudi v moderni demokratični pravni red in je sestavni del moderne kulture. Temelj le-te so človekove pravice in z njimi nedotakljivost človeškega življenja. Čeprav, kakor smo ugotovili soglasje o tem v moderni družbi slabi, to še ni razlog, da se ne bi toliko bolj zavzemali za utemeljitev tega stališča.

V etiki je sicer treba spoštovati tehtanje dobrin, saj v življenju to delamo neprestano. Problem pa je, ko gre za življenje, ki je življenje absolutna vrednota. Zdi se, da sodobna družba skuša v nekaterih pogledih pri tej vrednoti »zamižati«, še posebej ko gre za slabotne: zarodek, starec, invalid itd. To pa kaže ravno na problem te družbe, ki si ne utemeljuje vrednot, iz katerih izhaja. A. MacIntyre pravi, da je družbeno življenje prejemanje in dajanje in da le tako lahko preživimo.⁴¹

Prav zato v tudi primeru zarodka danes govorimo o slabem soglasju za njegovo absolutno spoštovanje. Res je sicer, da medicina preko določenih raziskav lahko pride do preprečevanja raznih bolezni zarodka in do uspešnejšega zdravljenja. Vendar pa zato ni mogoče odpraviti moralnih dilem tako, da zarodku enostavno damo nižji status oz. ga do določenega trenutka »odvežemo« človeškosti, kakor se je odločila Warnockova. Res je, da ob brodolomu etika predvideva najprej rešitev matere, nato reševanje otroka. Podobno naj bi bilo ob vprašanju reševanja nerojenega otroka. Vendar si vsakdo lahko povsod postavi vprašanje, kaj bi bilo, če bi bil na otrokovem mestu. Seveda ne gre za to, kakor bi utegnil kdo ugovarjati, da hoče tako razmišljanje ljudi travmatizirati.

Krščanstvo je pokazalo svojo etično veličino v preteklosti in jo, upajmo, lahko tudi danes in jutri, če bomo kristjani še posebej budno pazili na ohranjanje dostojanstva pri družbeno prizadetih. Krščansko stališče je namreč, da je treba še posebej zaščititi slabotnega, nemočnega in prizadetega. Seveda pa je to odvisno od tega, ali smo kristjani sposobni alternativnega delovanja v sodobnem svetu. V etiki pa izrecno ne gre brez kre-

⁴¹ Prim. A. MacIntyre, *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*, Hamburg 2001, 96 sl.

posti, se pravi brez praktične podlage, ki omogoča življenje. Krščansko stališče torej podpira življenje za vsako ceno, v vseh pogledih, vedno in povsod. To stališče delijo z nami še nekatere etike tistih verstev, ki zagovarjajo nedotakljivost življenja vseh živih bitij, kakor npr. budizem in džainizem in hinduizem. Kot rečeno pa je posebej krščanstvo pripomoglo, da je spoštovanje življenja človeka kot osebe postala tudi norma moderne kulture. Danes je postalo to morda že vprašanje preživetja te kulture. A. MacIntyre pravi, da je identiteta človeškega bitja podana s telesom. Osebne identitete in integritete pa ne zagovarja samo krščanska kultura, pač pa je to skupno dobro širše človeške kulture, kar potrjujejo tudi raziskave pri nekrščanskih narodih.⁴²

Krščansko stališče v odnosu do raziskovanja zarodka, do splava in evtanazije nasprotuje vsakemu nasilju nad človekom. Tako je evtanazija po definiciji katoliške Cerkve »dejavnost ali opustitev, ki sama v sebi ali glede na namen povzroči smrt.«⁴³

V sodobni družbi takšna stališča težko dobijo splošno podporo, kakor nam potrjujeta sociologija in družbena filozofija.

Ne glede na to je, kakor pravi A. MacIntyre,⁴⁴ danes življenje človeka odvisno od kreposti, se pravi od drž, ki jih mora imeti človek, da bi ohranil svoje dostojanstvo oz. dostojanstvo drugega. Ne glede na to je mogoče samo od take drž pričakovati človeške rešitve za mejne primere. Ta vloga ni predvsem, da bi bil človek kakor Bog, kar je bila skušnjava prvega človeka (glej 1 Mz 1), pač pa predvsem, da bi imel božansko občutljivost in empatijo,⁴⁵ ki se je lahko učimo od Boga-Človeka Kristusa. Le v tem duhu lahko danes ustrezno rešujemo ta kočljiva vprašanja življenja.

Povzetek: Janez Juhant, Etična presoja človekovega dostojanstva

Članek predstavlja nujnost filozofsko-etične utemeljitve človekovega dostojanstva. Ta je hermenevtično pogojena z judovsko-krščanskim izročilom, ki poleg grško-rimske filozofsko-pravne kulture tvori osnovo človekovih pravic, čeprav tudi nekatere druge kulture potrjujejo te temelje. Nedotakljivost človeškega življenja temelji na uvidu, da imamo opravka s človekom, ne glede na soglasje, ki o tem, kdo je človek, vlada v družbi. Za družbo pa se stalno postavlja vprašanje vrednot, ki jih mora zagotavljati, da bi iz njih lahko živela.

⁴² Prim. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame 2003, 196-203.

⁴³ Kongregacija za nauk vere, *Iura et bona* (1980), 6.

⁴⁴ A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 2002, 256 sl.

⁴⁵ Prim. I. Heise, *Theologie der Empathie*, Wien 1999, 148 sl.

Ključne besede: bioetika, človekovo dostojanstvo, človekove pravice, vrednote, raziskovanje in etika.

Summary: **Janez Juhant, *Ethical Evaluation of Human Dignity***

The article shows how important it is to give philosophical-ethical reasons for human dignity. Hermeneutically, it is based on the Jewish-Christian tradition, which, in addition to the Greek-Roman philosophical and legal culture, forms the foundation of human rights though these foundations are also confirmed by some other cultures. The inviolability of human life is based on the insight that it is man, who is at issue, irrespective of the agreement (or lack of it) in the society. The latter is constantly faced with the issue of values it must guarantee in order to be able to live.

Key words: bioethics, human dignity, human rights, values, research and ethics.

Avguštin Lah

Teološka antropologija in bioetika

Uvod

Današnje človeštvo, ki ga bistveno določa in oblikuje znanost, ki neposredno ali posredno vpliva na njegovo mišljenje, čutenje in ravnanje, je po mnenju nekaterih na razpotju, tako da je postavljeno pred hamletovsko dilemo »biti ali ne biti«. Najprej se to nanaša na naravo, svet in oblike življenja, kakršne smo našli in prejeli in drugi, potem pa na prihodnost: bomo ostali v tem in pri tem, kar je in kakor je, ali pa bomo storili korake, katerih dolgoročnih posledic ne poznamo. Ali smemo posegati v naravne zakonitosti, jih prekinjati in povezovati, ne da bi pri tem v samem bistvu ogrozili človeško življenje in morda življenje samo? Danes znanstvena raziskava ni več analiza golih »naravnih pojavov«, temveč konstrukcija pojavov, manipulacija z danostjo, ki jo je naredil človek z nasilnim posegom v naravne procese. Zato že dolgo ni več samo vprašanje, ali smemo vse, kar zmoremo, temveč bolj radikalno: ali nekatere stvari sploh še smemo, glede na to, kako bi se lahko končalo. Zdaj smo na točki, ko tisoče let staro svarilo »z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jejta« (1 Mz 2,17) dobiva dopolnitev v zahtevi: V »drevo življenja« ne posegajte! Če je namreč drevo spoznanja rodilo ob dobrem tudi zlo, potem se človekovo poseganje v biološke temelje življenja lahko izzveni v en sam epilog: v smrt. Ali je morda treba računati s tem, da raziskave materialno-bioloških struktur, ki so osnove življenja, lahko prinesejo poleg dobrega tudi zlo? In za to možnost dobrega gre, ki bi ga človek s pomočjo znanosti in tehnike iznašel, odkril, zgradil. Morda ima celo Božji mandat za to, da ga najde in uporabi. Ne sme pa ogrožati svojega življenja, življenja drugih bitij, posebno pa ne »majhnih«. Dobro naj ne bo doseženo na račun kvaliteta življenja nekaterih ali mnogih.

»Bioetiko razumemo kot tisti del moralne filozofije, ki razpravlja o ne/dopustnosti posegov v človeško življenje, posebno tistih posegov, ki so povezani z delovanjem in razvojem medicinskih in bioloških znanosti.«¹

¹ D. Tettamanzi, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, EP, Casale Monferrato 1996, 21.

Nas pa zanima, kaj in v kakšni meri bi mogla teologija o človeku prispevati k reševanju žgočih etičnih vprašanj, ki se zastavljajo na področju poseganja v življenje, posebno na področju poseganja v biološke osnove življenja. Že na začetku nam je jasno, da teologija nima moči in ne konkretnih vzvodov, s katerimi bi mogla preprosto razsoditi v novih zapletenih situacijah.² To, kar lahko prispeva, je pomoč pri razmisleku o tem, v katero smer naj bi iskali rešitve oziroma na kaj je treba biti pozoren, da ne bi delovali proti človeku in človeštvu in s tem proti Bogu.

1. Človek - temeljno vprašanje človeku

Izhodišče teološke antropologije je vprašanje, kdo je človek! Od odgovora na to vprašanje je odvisen odnos do človeka pri različnih znanstvenih raziskavah. Človek ni le to, kar deluje na tak ali drugačen način, kar funkcionira po določenih zakonitostih in pravilih. Z odgovorom na vprašanje, kaj je človek, zgrešimo ravno tisto, kar bi radi zvedeli. Res je, človek je tudi nekaj, a prav ta nekaj dobiva bistveno drugačno vrednost in pomen, če ga določa Nekdo. Zato sprašujemo, *kdo je človek!*

1.1 Skrivnost človeka v stvarjenjski razsežnosti

Temeljna in izhodiščna kategorija, s katero teološka antropologija odgovarja na vprašanje, kdo je človek, je *stvarjenje*. Človek je ustvarjen, je stvar. To pomeni, da ni od sebe in iz sebe, ampak da je podarjen od Nekoga drugega, od Boga. Življenje nima sam iz sebe in svoje lastne polnosti. Zato pa tudi ne samo za sebe. Človekova ontologija je, biti od nekoga in biti po nekem, zato pa je njegova bivanjska naloga, uresničitev in izpolnitev v tem, da je z nekem in za nekoga. Človek ni neodvisna totaliteta, ni neproblematična bit v sebi. Je le deleženje na biti. V njem ni skoncentrirana vsa resničnost, čeprav je res, da fizično gledano menda združuje v sebi vse elemente mikro- in makrokozmosa in je po vsem, kar danes vemo, višek razvoja vesolja, ni on center, središče vsega vesolja, pa tudi ne njegov končni produkt, ni periferija in ne izvržek. Človek je svobodni dar Boga Stvarnika. Dan sam sebi, da postane svoboden dar drugemu. Takšna je vsebina bibličnega poročila, ki trdi, da je Bog sklenil narediti, ustvariti (bara) človeka (prim. 1 Mz 1,26). In Nova zaveza skozi prizmo vstalega in poveličanega Kristusa zatrjuje, vse je ustvarjeno po njem, v njem in zanj (prim. Kol 1,16-17)) in vse je na neki način v njem že preustvarjeno. Človek je ustvarjen po Kristusovi podobi, ki je »podo-ba Boga« (2 Kol 4,4). Je »podo-ba Božje podobe«, ki je Kristus.³

² A. Matulić, *Bioetika*, GK, Zagreb 2001, 375.

³ Irenej, *Adversus haereses*, V, 16,2, v: *Sours Chrétiennes*, Paris 1941, 153.

Tako je človek po vsem, kar je, od Boga. Obenem pa je tudi povsem za Boga. Svojo stvarjenjskost more uresničiti le, kolikor je naravnan in se odpira k drugemu, k sovjemu izvoru, počelu in cilju.

Ustvarjenost kot podarjeno bivanje vključuje človekovo krhkost, ranljivost, izpostavljenost in minljivost. Človek si je dan »na posodo« in se mora vrniti (prim. Ps 90,103). Dolgost njegovega življenja je glede na mrtvo naravo kratka. Sicer ni v naprej usodno določeno, kako in kje bo končal svoje življenje na svetu, a je nepreklicno in nepovratno človek zapisan smrti. Vsak poskus ali neprestano prizadevanje, da bi odstranil umiranje iz življenja, je v osnovi obsojeno na neuspeh. Nesmrtnost ne spada k človekovi stvarjenjskosti in ni razsežnost ustvarjenega sveta. Vera v nesmrtnost zadeva resničnost, ki vključuje prehod preko praga smrti in je njen verifikacijski temelj izključno dejanje Božje vsemogočne ljubezni.⁴

Iz človekove stvarjenjskosti sledi prostorska in časovna zaznamovanost, ki ga določa kot krajevno in zgodovinsko bitje. Odprt je v brezmejnost prostora, ki ga pa hkrati omejuje, saj je v prostoru tako, da je realno samo tam, kjer je, in nikjer drugje. Po svojem telesu, s katerim stopa k drugim je hkrati odprt in omejen, saj iz njega ne more. Vedno in dosledno je v svojem telesu, ker je telo. In vse, kar dela, dela v telesu in s telesom. Najbolj duhovna dejanja so tudi telesna.

Po svoji določenosti s časom je zgodovinsko bitje. Zato živi v času, se dogaja v času. Ničesar ne dojema, tudi sebe ne, zunaj časa. Nikoli ni ves hkrati. Vedno je razpet med preteklo in prihodnje in se v izgublajoči sedanjosti nagiba enkrat v spominjanje preteklega, drugič v hrepenenje po prihodnjem, po novem, ki je v predstavah oblikovano vedno po meri preteklega in sedanjega. Le sem in tja to mero gladko presega in upa v popolnoma novo, ko se zanaša na Tistega, ki trdi: »Glej, vse delam novo« (Raz 21,5). »Prejšnje reči ne bodo več prihajale v spomin, ne bodo več prišle do srca« (Iz 65,17). »Kajti prejšnje je minilo« (Raz 21,4).

Toda to novo stvarjenje ne bo popravek starega, prvega stvarjenja. Prvo bo gradbeni element novega, novo bo preustvaritev prvega, ne da bi prvo bilo uničeno. Tudi novi človek ne bo naravna izpopolnitev in preobrazba do vse zemeljske popolnosti, temveč bo stvarjenje nebeškega človeka (prim. 1 Kor 15,48). Vendar je vsaka predstavná konkretizacija tega novega njegova zatemnitev. To, kar gotovo velja, je, da vsa biološka in medicinska manipulacija ni v vseh pogledih v službi tega novega človeka. Ta bo namreč absolutno Božje delo. Kar pa ne pomeni, da je napor, s katerim človek ureja svojo zemeljsko stvarjenjsko pojavnost, nepomemben. Nasprotno, obvezuje ga k odgovornosti za svojoosebno in skupno zgodovino.

⁴ Prim W. Beinert, *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, v: SDZ 125 (2000) 9, 686.

Človek je tako po svoji stvarjenjskosti v vseh pogledih nastajajoče bitje, ki se ohranja in spreminja in obnavlja »do mere doraslosti Kristusove polnosti« (Ef 1,10). Ni samo v ohranjanju svojega organizma in moči, temveč v prenavljanju. Tako je človek kot ustvarjeno bitje tisti, ki se ohranja (identiteta), ki se ustvarjalno obnavlja (zgodovina) in ki se prenavlja (odrešenje). V to dogajanje pa je neizbežno skrito tudi zorenje, staranje in umiranje. Naš zemeljski človek umira. Fizično, biološko in psihično neustavljivo tone smrti v objem.

1.2 Kot ustvarjen je človek Božja podoba

Čeprav v Svetem pismu, na katerega se opira teološki pogled na človeka, ne najdemo veliko mest, ki govorijo o človeku kot Božji podobi, pa so ta ključna za razumevanje človeka.⁵ Po svoji stvarjenjskosti je človek Božja podoba. Rečeno je namreč: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril« (1 Mz 1,27). Ker pa biblični tekst nikjer podrobno ne razloži, v čem je bogopodobnost, so teologi poskušali najti in pokazati tisti element, po katerem naj bi bil človek Božja podoba. Tako so omenjali človekov razum in sposobnost zavedanja in samozavedanja ter v tem videli podobnost z Bogom. Drugi so naglašali svobodo in z njo povezane dejavnosti kot so hotenje, izbiranje med dobrim in slabim, odločanje »od« in »za«. Spet drugi so videli bogopodobnost v povezavi obeh lastnosti v funkciji spoznavanja, obvladovanja, prisvajanje in preoblikovanja sveta, kot od Boga zaupano nalogo, naj opravlja svet in mu gospoduje (1 Mz 1,28). Spet drugi so v moderni dobi poskušali bogopodobnost človeka interpretirati v dejstvu dvospolnosti, da je ustvarjen kot moški in ženska, ki sta naravnana drug na drugega in je njuna moč kot izraz spoznanja in podarjajoče ljubezni v svobodi za porajanje novega življenja, ki je enaka Božji stvariteljski moči. Z dualistično ontologijo povezani in na grško filozofsko tradicijo usmerjeni teologi so bogopodobnost pripisovali tako imenovani duši, ki bi naj bila naravnost od Boga ustvarjena in po kvaliteti neizmerno presejala človekovo telo.⁶ Po tem učenju je človek le po duši podoben Bogu in neumrljiv, po telesu pa ne oziroma le toliko, kolikor je telo deležno življenja duše.⁷ Ta dualizem je dobil kritiko in dopolnitev v Justinovi »ikonologiji« in Irenejevi »plazmologiji« ter pozneje v Tomaževem simbolizmu (hilemorfizmu),⁸ ki so vsi izhajali iz pojma inkarnacije in bolj celostnega pogleda na človeka in svet. Izvorno

⁵ Prim. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, EP, Casake Monteferrato 1986, 93.

⁶ Na nek način sodi sem vsa platonsko usmerjena teologija in filozofija.

⁷ Prim. W. Beinert, *n. d.*, 683.

⁸ Prim. L. Ladaria, *n. d.*, 79-80.

vprašanje, ki ga v povezavi s svetopisemsko temo o bogopodobnosti skušajo rešiti vse razlage, je: po čem je človek drugačen in večji od ostalega živega sveta in kakšen je njegov položaj v odnosu do Boga Stvarnika.

V sodobni teološki antropologiji prevladuje soglasje, ki je bolj v skladu z bibličnim razumevanjem bogopodobnosti, če trdimo, da ta ni vezana na posameznosti in je ni iskati v kakšnem posebnem elementu ali lastnosti človeškega bitja, še manj v kakšni substanci poleg, skupaj ali nasproti drugi substanci, temveč je *ves človek*, takšen kot je, v svoji specifičnosti Božja podoba.⁹ »Človekova bogopodobnost je v tem, da je tak kot je, Božje stvarjenje. Če ne bi bil Božja podoba, ne bi bil človek.«¹⁰ Po tem, da je absolutno od Boga hoten in podarjen, da mu je svet podarjen, da je sam sebi podarjen in dan njegovi svobodi, je njegova bogopodobnost, ki se ga tiče kot celote.

Tako gledanje temelji na veri, da je vse, kar je, *od Boga, in to absolutno*. Absolutnost pa vključuje tako to, kar je neposredno, in tisto, kar je posredno od njega. Cerkevno in teološko izročilo govori o bogopodobnosti, da bi naglasilo posebnost človeka v stvarstvu in izrazilo direktni Božji poseg pri stvarjenju prvega in vsakega posameznega človeka (prim. KKC 366). Pri tem je v Božjo absolutnost vneslo nepotrebno stopnjevanost. Vendar Božja absolutnost ne more biti stopnjevana. Nekaj je od Boga neposredno ali posredno, nikakor pa ne bolj ali manj. V absolutnem ni bolj ali manj, ni prej in potem in ni resnično in bolj resnično. Tako tudi stvarjenje in odrešenje nista dve dejavnosti od katerih bi prva bila manj in druga bolj od Boga oziroma bolj zastoj, temveč gre za dejavnost istega absolutnega Boga, ki jo Pavel povzema kot obujanje mrtvih in klicanje v bivanje to, kar ne biva (prim. Rim 4,17). V obeh primerih je Bog tisti, od katerega je vse in za katerega je vse. Lahko bi rekli, če stvarjenje osmišlja človekov izvor in obstoj, potem odrešenje osmišlja človekovo prihodnost.¹¹ In smisel je vedno v osebni dejavnosti troedinega Boga.

Specifičnost bogopodobnosti je torej v dejstvu, da človek radikalno, po vsem kar je, pripada Bogu. Ta odvisnost od Boga ali bivanjska povezanost ob temeljni različnosti človeka in Boga, je podlaga za človekovo avtonomijo. Kot Božja podoba je človek relativno avtonomen tako, da svobodno raziskuje svet in ga ureja po svojih presojah. Omejitev je v tem, da mora spoštovati naravo in njene zakonitosti in ne sme rušiti njegovega reda in s svojimi posegi ogrožati in uničevati dobrosti, ki je dana stvarjem (prim. CS 20; 41).

⁹ Prim. W. Binert, *n. d.*, 681.

¹⁰ K. Barth, *Kristliche Dogmatik*, zv. III, Zürich 1945, 206.

¹¹ A. Matulić, *Bioetika*, 388.

1.3 Človek je oseba, ker je nagovorjen v ljubezni

Edinstvenost človeka kot Božje podobe izraža današnja teološka antropologija s pojmom oseba. Vsebina in pomen izraza sta podana v nenehnem svetopisemskem poudarjanju, da Boga nagovarja človeka, ga kliče, stopa z njim v dialog. Bog ljubi človeka, zato je nekdo in ne nekaj. Človek je torej oseba, ker ga Bog nagovarja in ker je nagovorjen, ga ljubi in je ljubljen. Zato pa lahko tudi sam stopa v dialog z Bogom. Ta temeljni odnos se potem uresničuje v odnosih med ljudmi. Adam je samo v Evi lahko našel sebi primeren »ti«, ki ga je nagovoril, po njej je bil nagovorjen in sta tako stopila v partnerski, medosebni odnos (prim. 1 Mz 2, 18-25; 4,1). Iz tega sledi, da je zaradi Božjega nagovora, ki je ljubezen, človek edinstven, enkratno, neponovljiv in nenadomestljiv.¹²

Kot oseba je človek v temelju dialoška, komunikacijska, občestvena veličina. Je subjekt v odnosu. Po vsem, kar je, po svoji naravi je naravnano k drugemu. Ravno v tej naravnosti na drugega se afirmira njegova osebna narava. V odnosu se izraža celota njegove telesne (biološke) in duhovne (psihološke) biti, njegova integritete in osebna identiteta.

Človek kot oseba namreč stopa v odnos kot neločljiva telesno-duhovna enota. Prav telesni vidik ali razsežnost je tisto, po čemer človek stopa v osebna razmerja z drugimi osebami. Po odnosu do telesa se vzpostavlja odnos s človekovo duševno in duhovno razsežnostjo. Enako pa se preko duhovne in duševne razsežnosti vzpostavlja odnos s telesom. Človek kot oseba je zato temeljna enotna ene in iste telesno - duhovne resničnosti. Od tod sledi, da je telo »določilna kategorija, ki določa natančne meje vsem posegom v človeka«.¹³

Telo ni biološki material, sredstvo za znanstveno manipulacijo, temveč temeljna razsežnost osebe, ki stopa v dialog z drugimi osebami in z Bogom in je določeno za spolnitev v novem nebu in novi zemlji (prim. Raz 21,1). Sam odnos duša-telo ni enostavno rešljiv, pravzaprav ni rešljiv. Očitno se dogaja na ravni zavesti. Kako pa se zavest poraja, ne ve nihče. Gre za dinamično strukturo organizma.¹⁴ Človek ni sestavljen iz duše, in telesa temveč je enovito bitje telesno-duhovne razsežnosti. To, kar imenujemo »duša« ali »duh«, ni samostojna in od telesa neodvisna

¹² »Oseba ni »primer nečesa«, posamezni primer splošne narave, temveč vsakokratni posameznik v svoji enkratnosti in nezamenljivosti, ki se zaveda svojih naravnih sposobnosti, a se od njih lahko distancira«, St. Ernst, *Personwürde und ärztliche Handeln*, v: SDZ 125 (2000) 9, 613.

¹³ T. Matulić, *Bioetika*, 392.

¹⁴ Je neka »osnovna zavest« in »zgodovinsko biografska zavest«, ki imata vzporedno delovanje v nevronih, a ker vključujeta dogajanje celega telesa in ni omejena na noben center ali celico, je to izraz dinamične strukture organizma. Prim. H. Goller, *Hirnforschung und Menschenbild*, v: SDZ 125 (2000) 9, 578.

bitnost, temveč: »Imeti duhovno dušo pomeni, da je človek na poseben način hoten, na poseben način poznan in ljubljen od Boga; imeti duhovno dušo pomeni: biti takšno bitje, ki ga je Bog poklical k večnemu dialogu in ki je zaradi tega s svoje strani sposoben spoznavati Boga in mu odgovarjati.«¹⁵ Ali drugače, človek je tako strukturirano bitje, da je zmožen Božjega nagovora in odgovora. Takšna strukturiranost je posledica biološkega razvoja, ki je hoten učinek Božje ljubezni in zvestobe ali Božjega nagovora človeku. Dosledno temu lahko rečemo, da je človek kot oseba telo, kar pomeni vsega človeka, in je duša, kar pomeni tudi telo.

Po gledanju krščanske teološke antropologije človek torej ni sestavljen iz telesa in duše, temveč je kot oseba enovita enota telesne, duševne in duhovne razsežnosti. Ta obstaja v vseh fazah bivanja kot edinstvena in skrivnostna kvaliteta in v delovanju v razponu od čisto biološko materialnega do presežno duhovnega. Vedno je ohranjena ta enota, se pravi prisotnost vseh dimenzij. Tudi v smrti človeška oseba ni razdvojena na telo in dušo, kakor si je to še mogel zamišljati Tomaž pod vplivom dualistične tradicije in grške antropologije in kakor to izraža večina tradicionalne (cerkvene) liturgične in ljudske govornice. Takšno celotnost človeka v njegovi osebni veličini opredeli apostol Pavel, ko pravi, da je telo za Gospoda in Gospod za telo (prim. 1 Kor 6,13). Način življenja, bivanjska naravnost določijo, kdo človek je. Sam po sebi še ni vse, ampak je tisti, h komu je s celoto svojega bitja (telesom) usmerjen. Če je usmerjen k Bogu, je v celoti, torej osebno za drugega, za Gospoda.

Človek kot oseba je tudi po smrti bistveno povezan s telesno dimenzijo. Polnosti življenja in uresničenje popolnega občestva z Bogom po zemeljski smrti je deležna vsa oseba in ne le kakšen njen del oziroma vidik.

Zaradi te enovitosti in edinstvenosti je nesprijemljivo vsakršno tako gledanje na človeka in ravnanje z njim, ki bi radikalno izključevalo to celoto. Se pravi gledanje, ki bi človeka reduciralo zgolj na telo, biologijo ali zgolj na duha. Prav teko je nesprijemljivo odrekati osebi dostojanstvo, čast ter pravico do življenja v katerem koli stadiju razvoja. Človeku namreč gre čast osebe ne glede na to, ali se že uresničuje v celoti svojih funkcij ali še ne oziroma ne več.

1.4 Božje otroštvo znamenje premagane nečlovečnosti

Človek kot oseba je v svoji dialoški naravnosti na drugega in v prvi vrsti na Boga in v svoji osebni celovitosti obdarjen s svobodo. Po njej more ali celo mora ustvarjalno uresničevati sam sebe z razvijanjem splošnih in specifičnih sposobnosti, predvsem pa v svobodno darujoči ljubezni – služenju drugim, predvsem malim, ubogim, nemočnim – z od-

¹⁵ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 1975, 266.

govorno ustvarjalnostjo oblikovati svet in družbo. Če se tej nalogi izneveri tako, da se zapre vase ali če druge osebe popredmeti, instrumentalizira, uporablja in s tem razčloveči ali če se z diskriminacijskimi in nasilnimi posegi v stvarstvo in družbo predaja destruktiji, razoseblja tudi samega sebe in pade v greh pred Bogom. Tako se srečujemo z nepopolno človeško naravo in poznamo človeški svet, ki ga določa greh in grešne strukture. Tako se osebna komunikacija med ljudmi dogaja ne samo v solidarnosti v dobrem, temveč tudi v povezanosti v slabem, v solidarnosti v zlu. Prav to pa kliče po odrešenju in nenehnem spreobrnjenju. V takšen svet stopa Božja ljubezen po učlovečenju Jezusa Kristusa, njegovem radikalnem služenju ljudem in Bogu v do konca zvesti osebni ljubezni, ki po vstajenju v Svetem Duhu preustvarja človeka v novo odrešeno podobo Božjih otrok in vse stvarstvo, ki »skupno zdihuje in trpi porodne bolečine« (prim. Rim 8,22) (že brez človeškega greha), preustvarja v novo nebo in novo zemljo.

Bog tako v Kristusu postavlja in vabi vsakega človeka v dostojanstvo »Božjega otroštva«, ki je simbolni izraz za vsestransko, celovito odrešenje osebe in občestva. Po telesu, duši in duhu prenovljeni človek je povabljen v svobodo sebičnosti očiščene ljubezni in destruktivnosti oprane ustvarjalnosti. Novemu odrešenemu človeku je s tem ponujena možnost, da se svobodno odloči in živi kot Božji človek.

1.5 Teološka antropologija in bioetika

Kakšna je vloga teološkega pogleda na človeka v odnosu do bioetike in vprašanj s katerimi se ukvarja? Če je naloga teološke antropologije v prvi vrsti, najti odgovor na vprašanje, kdo je človek v odnosu do Boga, skuša bioetika odgovoriti na dileme, ki se zastavljajo v zvezi s človekovim delovanjem na tistih področjih, ki zadevajo biološke temelje in razsežnosti človekovega življenja in življenja sploh. Preprosto rečeno, bioetika, razpravlja o tem, kaj in kdaj je nekaj dobro in kaj slabo, kaj je prav, kaj napačno, kaj se sme in kaj se ne sme in skuša oblikovati univerzalne kriterije za presojanje človekovega delovanja. Teh svojih nalog bioetika ne more izpolniti drugače kakor tako, da se opira ne antropologijo, na pogled o človeku in o svetu sploh. Ob dejstvu, da v pluralnem svetu obstajajo različni pogledi na človeka, različne antropologije in da je krščanska teološka antropologija le ena med mnogimi, rešitev ni enostavna. Tudi teološka antropologija sama ne daje naravnost nobene konkretne rešitve za ravnanje v specifičnih vprašanjih. Odgovore je treba oblikovati z razumom in v medsebojnem dialogu. Krščanski pogled na človeka nudi soliden temelj za nekatere odgovore in ohranja mesto ter *vlogo motivacije in kritike*.¹⁶ Kot motivacija vpliva v smeri prizadevanja,

¹⁶ Prim. St. Ernst, *Personwürde und ärztliches Handeln*, 620.

da se s človekom in življenjem ne ravna tako, da ne postane »primer« in ekonomski faktor. Kritičnost pa v budnosti nad tem, da bi se človeka zreduciralo le na dimenzijo biološkega.

Povzetek: Avguštin Lah, Teološka antropologija in bioetika

Za reševanje novih in zapletenih vprašanj, ki se zastavljajo bioetiki ob možnostih in željah sodobne znanosti in tehnike na področjih, ki zadevajo človeško življenje, je odločilnega pomena odgovor na vprašanje, kdo je človek. Krščanska teološka antropologija odgovarja v luči vere v stvarjenje in odrešenje, da je človek od Boga ustvarjen in od nje ga popolnoma odvisen. Je Božja podoba v celovitosti svoje telesno - duhovne resničnosti. Po poklicanosti v odnos z Bogom in drugimi, kar ga konstituira kot enkratno osebo, mu pripada čast in dostojanstvo v vseh fazah in vseh razsežnostih zemeljskega bivanja. Teološka antropologija tako postavlja motivacijski prostor, v katerem lahko bioetika z razumskim naporom poda rešitve za praktično ravnanje v prid življenju.

Ključne besede: bioetika, teološka antropologija, božja podoba, oseba, življenje.

Summary: Avguštin Lah, Theological Anthropology and Ethics

If one is to deal with the new and complex issues of bioethics faced with the possibilities and wishes of modern science and technology in areas concerning human life, it is of decisive importance to answer the question: who is man? Christian theological anthropology answers this question in the light of faith in creation and salvation and states that man is created by God and completely depends on Him. He is God's image in the completeness of his physical and spiritual reality. By being called into relation with God and with others, which constitutes him as a unique person, he is entitled to honour and dignity in all phases and dimensions of his earthly existence. Thus, theological anthropology establishes a motivation area, within which bioethics with its intellectual effort can give solutions for practical action in favour of life.

Key words: bioethics, theological anthropology, image of God, person, life.

Maksimilijan Matjaž

Teološka utemeljitev pavlinske etike

1. Pavlova »epistolarna« teologija

Biblična teologija se zaveda, da govoriti o Pavlovi teologiji ter iz nje izhajajoči etiki ni neproblematično.¹ Pri vsaki sistematizaciji Pavlove misli je potrebno upoštevati formalno in vsebinsko posebnost njegovih spisov. Pavel ni pisal sistematične teologije, temveč pisma, ki so odgovarjala na konkretna vprašanja posameznih cerkvenih skupnosti. V njegovih spisih zato ne srečamo do konca izpeljanih teoloških načel, temveč bolj skice, ki v posameznih življenjskih situacijah zarisujejo podobo evangelija, ki ga oznanja.² Pavel se v pismih ne predstavlja kot nekdo, ki bi posedoval nek dovršen teološki sistem, iz katerega bi lahko svojim sogovornikom posredoval vnaprej izdelane rešitve, temveč bolj kot teolog v nastajanju. Njegova teologija se rojeva v intenzivnem soočanju s problemi življenja ter v naporu iskanja odgovorov nanje v luči razodetja Jezusa Kristusa, ki ga je zaznamovalo pred Damaskom. Hkrati je v pismih mogoče opazovati postopen razvoj njegove misli od Pisma Tesaloničanom z uporabo elementarnih odgovorov judovske apokaliptike, s katerimi se loteva vprašanj o prihodnosti, preko pisem Korinčanom, Galačanom in Rimljanom s široko teološko argumentacijo razmerja med postavo in evangelijem, do pisem Efežanom, Filipljanom in Kološanom, ki predstavljajo vrh zrele kristološko-ekleziološke refleksije.³

Še večji izziv kot formalno-epistolarni vidik pa za sistematizacijo Pavlove teologije in posledično tudi etike predstavlja njen osnovni vsebinski

¹ Novodobno diskusijo o tej tematiki je uvedel R. Bultmann s študijo *Das Problem der Ethik bei Paulus*, v: *ZNW* 23 (1924), 123-140; prim. dalje S. C. Mott, *Ethics*, v: G. F. Hawthorne – R. P. Martin (ur.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Intervarsity press, Leicester 1993, 269-275; K. Niederwimmer, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, v: *Theologische Zeitschrift* 24 (1968) 81-92; B. Rigaux, *The Letters of St. Paul: Modern Studies*, Franciscan Herald, Chicago 1968.

² Prim. G. Barbaglio, *La Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, 7.

³ Prim. C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, Neukirchener Verl., Neukirchen 1985; J. Jeremias, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus*, Calwer, Stuttgart 1971; J. Plevnik, *What are They Saying about Paul?*, Paulist Press, New York-Mahwah 1986; B. Rigaux, *n. d.*, 55-63.

princip. Pavel namreč ne želi oznanjati neke nove postave, nekega novega versko-moralnega sistema, temveč oznanja *osebo* - Kristusa: »Sklenil sem namreč, da med vami ne bom vedel za nič drugega kakor za Jezusa Kristusa, in sicer križanega« (1 Kor 2,2; prim. 2 Kor 4,5). Njegovo oznanilo je *evangelij o Kristusu* (prim. Rim 15,19; 1 Kor 9,12; 2 Kor 2,12; 4,4; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Flp 1,27; 1 Tes 3,2) in o eshatološki Božji zvestobi in moči, ki se je po njem razodela (prim. Rim 1,16-17).⁴ Oznanilo edinstvenosti odrešenjsko-zgodovinskega dogodka Jezusa Kristusa terja edinstveni osebni odgovor. Nobeno splošno etično pravilo ne more ustrezno odgovoriti na to oznanilo. Jezus je za Pavla temeljni teološki indikator, ki postane norma oznanila in delovanja. Pavel se kot spreobrnjenec dobro zaveda, da odločilne kvalitativne spremembe življenja, to je opravičenja in odrešenja, človek ne more doseči po delih postave, temveč edinole po veri. Izraz »postava« (gr. *nómos*) je sicer v pismih uporabljen v zelo različnih pomenih,⁵ v kontekstih pa, ki obravnavajo človekovo ravnanje, pomeni »postava« oziroma »dela postave« človekov odgovor na Božjo izvolitev. Na mnogih mestih se Pavel spoprime z idejo, da bi se lahko človek odrešil z vestnim in natančnim izpolnjevanjem Postave, to je z lastnimi napori. Tako primerja v Rim 7 postavo z zakonsko zvezo, kjer je žena vezana na moža do njegove smrti. Ker je kristjan po Kristusu umrl grehu, je s tem umrl tudi postavi in je tako vezan le še na duha postave, ne pa več na njeno črko. Čeprav se zaveda, da tudi v spreobrnjenem človeku še vedno živijo stare strasti (»Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil telesa te smrti?« Rim 7,24), je vendarle s Kristusom nastopila *novost*: »Zdaj pa smo bili oproščeni postave in smo odmrli temu, kar nas je vklepalo, tako da služimo v novosti duha in ne v postaranosti črke« (Rim 7,6). Ta novost pa ni v neki posebni moči samoobvladanja, temveč v prepozna-

⁴ Prim. P. Grech, *Christological Motives in Pauline Ethics*, v: L. de Lorenzi (ur.), *Paul de Tarse: Apôtre du notre temps*, Rim 1979, 541-558; S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Mohr, Tübingen 1981; P. T. O'Brien, *Gospel and Mission in the Writings of Paul*, Pater- noster, Carlisle 1995; P. Steensgaard, *Erwägungen zum Problem Evangelium und Paränese bei Paulus*, v: *Annual of the Swedish theological institute* 10 (1975), 110-128.

⁵ Tako je termin *nómos* v Rim včasih rabljen v splošnem, nevtralnem pomenu »zakona« (4,15; 7,1), »načela« (3,27a; 7,21.23) in človeške narave (2,14); druge pa ga opredeli negativno kot »postavo greha« (7,23.25), »greha in smrti« (8,2) ali pa pozitivno kot »postavo vere« (3,27) in »Duha« (8,2). Priložnostno ga omeni, ko misli na Staro zavezo ali na njen del, v pomenu »Psalmi« (3,19) in »Tôrah« (3,31). V večini primerov pa se *nómos* nanaša na »Mojzesovo postavo« (Rim 2,12-14a.15.17-20.23. 25-27; 3,19-21.27-28; 4,13-15-16; 5,13.20; 6,14-15; 7,2-9.12.14.16.22-23.25; 8,3-4.7; 9,3₁; 10,4; 13,8.9); prim. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen 1961, 260-270; J. D. G. Dunn (ur.), *Paul and the Mosaic Law*, Mohr, Tübingen 1996; J. Fitzmyer, *Paul and the Law*, v: *To Advance the Gospel*, Crossroad, New York 1981, 186-201; D. J. Lull, »The Law was our Pedagogue«: *A Study in Galatians 3:19-25*, v: *Journal of biblical literature* 105 (1986), 481-498; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia 1983.

nju Duha, ki se v človeku bori proti skušnjavam mesa (prim. Gal 5,18). Postava je torej izpolnila svoj namen, ko je človeka pripeljala do spoznanja, da se z lastnimi napori ne more opravičiti in da se je pripravljen izročiti Kristusu.⁶

2. Človek - podoba Boga

O skrivnosti človeka Pavel razmišlja v kategorijah biblične teologije stvarjenja. Človek je »podoba in slava Boga« (1 Kor 11,7) in zato poklican, da vrši 'dela Duha', kar pomeni, da živi skladno s stvarjenjskim načrtom. Bog je absolutni začetnik in vzdrževalec človeškega življenja, zato je človek božja »lastnina« (»Ne pripadate sebi«, 1 Kor 6,19) in kot tak sam na sebi svet in nedotakljiv. Pavel sicer ne razmišlja o človeškem bitju kot takšnem, temveč ga presoja v njegovih odnosih do Boga in do sveta v katerem živi. Človeka opisuje z različnimi izrazi, kot so telo (gr. *sôma*), meso (gr. *sarx*), duh (gr. *pneûma*), ki pa so vsi zaznamovani z duhom grške antropologije in zato z njimi nikoli ne more enoumno izraziti resnice o človeku.⁷

Pavel najpogosteje izraža koncept človeškega bitja z izrazom *telo* ali *sôma*. Telo je na nek način človek sam, ni le forma človeka, ne samo nek del človeka, temveč celoten človek in hkrati tudi nekaj, kar stoji človeku nasproti (Rim 12,4; 1 Kor 12,14-26). Človek je telo, kolikor lahko postane objekt svojega delovanja ali pa subjekt nekega dogajanja. Neredko lahko telo enačimo tudi s človekovim jazom (prim. 1 Kor 13,3; 9,27; Flp 1,20).⁸ Dana mu je možnost, da razpolaga s samim seboj ali pa da postane objekt tuje sile. Preko telesa se človek izraža in se dokazuje. Za Pavla je telo vedno znamenje človekove celostnosti (6,13.16), kot jo v judovskem izročilu označuje že pojem *bašar*. Hkrati pa je telo tudi izraz človekove ustvarjenosti in izpostavljenosti (Rim 8,10.13).⁹ Telo še vedno

⁶ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 265-267; W. G. Kümmel, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*, Theologische Bücherei 53, München 1974.

⁷ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 226-232; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, London / New York 1998, 51-78; J. A. Fitzmyer, »Pauline Theology«, v: *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, London 1990, 1382-1416; J. Gnilka, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Herder, Freiburg 1997, 201-216; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*, Brill, Leiden 1971; J. A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*, Westminster, Philadelphia 1977; U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, Neukirchener Ver., Neukirchen-Vluyn 1991; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man in Relation to Its Judaic and Hellenistic Background*, London 1956.

⁸ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 193-203; J. D. G. Dunn, *The Theology*, 55-61; J. A. T. Robinson, *The Body*, 28.

⁹ Prim. R. Jewett, *Anthropological Terms*, 182-200; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 154-173.

doživlja tragičnost zapisanosti razpadljivosti in smrti do konca časov, še vedno nasprotuje pokorščini in išče poti samouresničenja, neodvisno od milosti. Ta napetost povzroča *notranji boj*, ki mu je človek neprestano izpostavljen (Rim 7,23 sl.). Zakon telesa je usmerjen v samega sebe, v telesnost, zakon duha pa preko telesnosti v življenje. Za Pavla je zato odrešenje tista realnost, ki neposredno zadeva telo, zato govori o odrešenju telesa in ne, kot gnostični in drugi dualistični tokovi, o rešitvi od telesa (Rim 8,23).¹⁰ Človek je *sôma*, kolikor lahko postane objekt svojega delovanja ali pa subjekt nekega dogajanja ali trpljenja. Telo lahko postane *daritev* - daritev življenja, zato ga je potrebno izročati v službo Duhu (Rim 12,1-2). Preko daritve telesa se lahko človek združuje s Kristusom (1 Kor 10,16-17). Človek bo imel tako tudi po smrti neko telo, ki sicer ne bo iz mesa (1 Kor 15,50), ampak bo *duhovno telo* - *soma pneumatikón* (1 Kor 15,44-49) oz. *poveličano telo* (Flp 3,21). Človeško bitje bo tudi v duhovni sferi telesno. Človeško telo bo sicer preobraženo na dan vstajenja, a ohranilo bo svojo individualnost (prim. 1 Kor 15,35-45). Pojem duhovnega ali poveličanega telesa ne pomeni neke posebne vrste telesa, ampak Božje učinkovanje na človekovem telesu, ki odstrani človekovo notranjo razklanost in ga spravi s samim seboj in s tem tudi z Bogom.

Kot sinonim za telo Pavel na nekaj mestih uporabi termin *meso* (gr. *sarx*), ki v teh primerih pomeni fizično telo (1 Kor 6,16; 2 Kor 4,10-11; Gal 4,13; 6,17; Ef 5,28). Pogosteje pa s tem izrazom poudarja človekovo ustvarjenost, njegovo človeško naravo, kolikor jo določajo krhkost, propadljivost in snovnost. Meso pogosto pomeni nekaj zunanega, kar se kaže očem, v nasprotju z notranjim, skritim, nevidnim. Izraz »v mesu« (*en sarki*) pomeni *naravno, minljivo življenje*, ki se razlikuje od duhovnega življenja (Rim 8,9).¹¹ V Rim 8,2-13 pomeni izraz »v mesu« biti pod vladno sveta, ki je sovražen do Boga, biti povezan z grehom. Pavel sooča meso in Duha kot dve razsežnosti, ki pomenita dve nasprotujoči si temeljni izbiri, kar se odraža v konkretnih dejanjih. Pavel govori negativno o mesu takrat, kadar človek zaupa v meso (Rim 2,28) in ne v Duha, kadar torej človek deluje »meseno« (*sarkikós* oz. *sárkinos*). Samo v tem smislu je meso povezano z grehom.¹² Življenje po mesu se razlikuje od življenja »v Duhu« in »v Kristusu«. Želje »mesa« so v nasprotju z željami Duha, ki prebiva v vsakem verniku (Rim 8,26; 1 Kor 2,12). S terminom *duh* (gr. *pneûma*) opisuje Pavel Božje delovanje v vsej raz-

¹⁰ Prim. P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Vandenhoeck, Göttingen 1975.

¹¹ Prim. J. Gnilka, *Paulus*, 216-223; A. Sand, *Der Begriff »Fleisch« in den paulinischen Hauptbriefen*, Pustet, Regensburg 1967; E. Schweizer, *Sarx*, v: *TWNT VII*, 124-138.

¹² Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 239-246; J. D. G. Dunn, *The Theology*, 70-73.

sežnosti in sadove človekove odprtosti temu daru.¹³ Duh je podarjen človeku in je počelo življenja za tiste, ki verujejo v Jezusa (prim. Gal 5,15.18.22.25; Rim 8,2.4.6). *Duh* kot nekaj drugega od telesa pomeni človekovo *notranjost* za razliko od zunanosti, ki izraža padlega človeka (1 Kor 5,5; 7,34; 2 Kor 7,1). Človek je *duhovni*, kolikor je združen s Kristusom (1Kor 6,17) in predan delovanju Božjega Duha (prim. Rim 8,10.16).¹⁴

Meseni človek je »nedorasel v Kristusu«. To je človek, v katerem evangelijske vrednote še niso pognale življenjskih korenin, ki se zapira pred horizontom Božjega (1 Kor 3,1 sl.). Izpostavljeno je tudi nasprotje med mesenostjo in ljubeznijo, ki je dopolnitev postave. »Mesenost« lahko torej razumemo kot človekovo naravno samoljubje, ki ne dopušča prostora pravi svobodi (prim. Rim 7,5; 8,13; 1 Kor 3,3; 2 Kor 1,12; 10,2).

Izraza »v mesu« ali »po mesu« (gr. *katà sárka*) sta lahko tudi sinonim za naravno človeško življenje. V Rim 1,3; 4,1; 9,31 je *katà sárka* pridevnik za Kristusa: Kristus je »po mesu« član človeškega rodu. S tem, ko je Kristus prevzel meso, ga je osvobodil greha in ga posvetil (Rim 8,3). Tako postane bolj razvidno, da nasprotje meso-Duh ne pomeni nasprotja med dvema razsežnostma samega bitja, temveč med ustvarjenim bitjem in njegovim Stvarnikom (prim. Rim 8,5-17). Pavlova trditev o šibkosti in nezadostnosti mesa tako ni etične, temveč teološke, oziroma soteriološke narave.¹⁵ To, kar daje življenje, ni druga razsežnost človeka, temveč nekaj popolnoma Božjega. Gre za Božji dar - dar Duha, ki kliče človeka, naj po Kristusovem zgledu v zaupanju v Boga presega samega sebe. Meso je torej primarni izraz človekove ustvarjenosti in nezadostnosti, v odpiranju Duhu pa postaja prostor najbolj temeljnih odločitev vere in etike. V tem procesu »aktivne pasivnosti«, ki ga Pavel v Gal opiše z besedami »Ne živim več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2,20), se v kristjanovem življenju odvija uresničevanje načel evangelija. Dogaja se edinstveno upodabljanje Kristusa (prim. Rim 13,14), kar je temeljni princip pavlinske in s tem krščanske etike. »In nikar se ne prilagajajte temu svetu, ampak se tako preobražajte z obnovo svojega uma, da boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog, kaj je dobro« (Rim 12,2). V procesu osvobajanja in rojevanja novega človeka po Kristusu se povezujeta t.i. *indikativ* in *imperativ* Pavlove teologije: oznanilu o Kristusu oziroma soteriologiji sledi praktična aplikacija oziroma etika.

¹³ Prim. O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch. Der Heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus*, KBW, Stuttgart 1975; M. Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*, Paternoster, Carlisle 1996, 103-135.

¹⁴ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 206-210; E. Schweizer, *Pneûma*, v: *TWNT VI*, 413-444.

¹⁵ Prim. R. Cavedo, *Corporeità*, v: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. San Paolo, Milano 1988, 311.

3. Utemeljitev etičnega delovanja: med indikativom in imperativom

Za razumevanje pavlinske etike je ključno razmerje med teološkim oznanilom in moralnim naukom.¹⁶ To razmerje je prvi tematiziral Viktor Furnish v 60-letih in je vse do danes predmet mnogih raziskav.¹⁷ Kakor je večina Pavlovih pisem sestavljena iz dveh delov, dogmatičnega in praktičnega, ima tudi posamezno Pavlovo oznanilo dva temeljna poudarka: indikativni, ki ga sestavlja oznanilo o »dogodku Jezusa Kristusa«, o njegovem življenju, smrti in vstajenju ter o odrešenjski posledici tega dogodka, in imperativni poudarek, ki izpostavlja človekovo etično odgovornost, vstopiti v ta proces posvečevanja. Povezanost tega odrešenjskega dogajanja izpostavi Pavel že v svojem najzgodnejšem spisu, v 1 Tes 2,12: »Veste, kako smo vsakogar izmed vas kakor oče svoje otroke opominjali, spodbujali in rotili, da živite tako, kakor se spodobi pred Bogom, ki vas kliče v svoje kraljestvo in v svojo slavo«. Soteriologija je v 1 Tes bistveno zaznamovana z izvolitvijo in poklicanostjo, kar je tematizirano tudi v treh glavnih Pavlovih pismih (prim. 1 Kor 5,7 sl.; Gal 5,25; Rim 13,14) in v Rim 15,7 eksplicitno formulirano: »Zato sprejemajte drug drugega, kakor je tudi Kristus sprejel vas, v Božjo slavo«. Indikativno oznanilo je torej nujna predpostavka in izhodišče za imperativ. Oba vidika sta med seboj prepletena in odvisna. V Rim 6,4 je prepletenost definirana kot začetek in nadaljevanje odrešenjskega procesa: »S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novosti življenja«. Kar je storil Kristus je temelj vsega kar dela in mora narediti vernik. Začetek odrešenja je začetek novega načina življenja. »Če je torej kdo v Kristusu, je nova stvaritev. Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo« (2 Kor 5,17). To »novo stvarjenje« omogoča hojo v »novosti življenja« (Rim 6,4), omogoča življenje nove etike. Brez indikativa bi bil imperativ nedosegljiv ideal.

Obstaja pa napetost med *indikativom* in *imperativom*, ki je na formalni ravni podobna napetosti med *postavo* in *milostjo*. Postavlja se vprašanje, če ni etični imperativ preveč entuziastično ali celo iluzionistično zastavljen.¹⁸ Ali lahko človek izpolni to, kar bi sledilo iz oznanila?

¹⁶ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 552-565; J. D. G. Dunn, *The Theology*, 626-631; W. Marxsen, *New Testament Foundations for Christian Ethics*, Fortress, Minneapolis 1993, 180-224; R. Penna, *Paul the Apostle*, Liturgical, Collegeville 1996, 163-173; W. Schrage, *The Ethics of the New Testament*, Fortress, Philadelphia / Clark Edinburgh 1988, 167-172.

¹⁷ *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon, Nashville 1968, 242-279; dalje K. Kertelge (ur.), *Ethik im Neuen Testament*, QD 102, Herder, Freiburg 1984; B. S. Rosner (ur.), *Understanding Paul's Ethics: Twentieth-Century Approaches*, Erdmans, Grand Rapids / Paternoster, Carlisle 1995;

¹⁸ Prim. J. Eckert, *Indikativ und Imperativ bei Paulus*, v: K. Kertelge (ur.), *Ethik*, 168-189; O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, MThSt

Posebno paradoksalno zveni to razmerje v direktno formuliranih izjavah, kot npr.: »Če živimo po Duhu, tudi delajmo po Duhu« (Gal 5,25); »Kristus nas je osvobodil za svobodo. Zato stojte trdno in se ne dajte ponovno vpreči v jarem sužnosti« (Gal 5,1; prim. 1 Kot 5,7; Rim 6,11-19). Tudi Pavel se dobro zaveda temeljne ranjenosti človeške narave z grehom, ki človeku preprečuje, da bi dosegel polno uresničenje že v tem življenju. Stari človek je sicer po krstu v Kristusu »obrnjen« v novo smer, s krstom se je začela nova doba, vendar novi svet v svoji univerzalni odprtosti še ni nastopil.¹⁹ Končni vzrok antinomije med indikativom in imperativom je v eshatološki dialektiki, ki vključuje tako antropologijo kot kristologijo in pnevmatologijo. V napetosti med postavo in milostjo, med antropologijo in evangelijem je prostor, kjer lahko človek s svojim odgovorom uresničuje etos novega sveta. To uresničevanje pa je po Pavlu možno samo po »postavi vere« (Rim 3,27) in po »postavi Duha« (Rim 8,2).

4. Postava vere

Vera je v pavlinskem korpusu navadno mišljena kot soteriološki koncept, kot način s katerim si posameznik in skupnost zagotavljata odrešujočo Božjo milost. V znameniti izjavi o »opravičenju po veri« ji Pavel podeljuje veljavo nove postave: »Kje je torej razlog za ponašanje? Ni ga. Po kakšni postavi? Po delih? Ne, temveč po postavi vere. Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, brez del postave« (Rim 3,27-28). Njegovo večstransko govorjenje o postavi lahko razumemo kot sredstvo, ki mu omogoča utemeljiti in dograditi razlago o temeljnem sporočilu vsesplošne veljavnosti Kristusovega odrešenja: tako kot so vsi pod postavo - ali Mojzesovo ali pa pod tisto, ki je zapisana v človekovem srcu in zaradi katere lahko pogani delajo to, kar predpisuje Mojzesova postava (prim. Rim 2,14-15), in so jo zaradi oblasti greha vsi kršili - tako so vsi potrebni milosti odrešenja, kar jim je v Kristusu *po veri* že dostopno.²⁰ Kljub močnemu soteriološkemu vidiku pa je vera pri Pavlu pomembna tudi kot *etični koncept*. Vera je ozadje, iz katerega verniki živijo odnose. Vera je po Pavlu temeljni človeški odgovor na Božjo milost, je neke vrste zbiralnik, skozi katerega priteka preobražujoča Božja moč v življenja ljudi in Cerkve.

5, Marburg 1968; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK VII, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 264-267; D. Zeller, *Wie imperativ is der Indikativ?*, v: K. Kertelge (ur.), *Ethik*, 190-196.

¹⁹ Prim. G. Bornkamm, »Taufe und neues Leben (Röm 6)«, v: *Das Ende des Gesetzes*, BEvTh 16 (1952), 34-50; J. D. G. Dunn, *The Theology*, 461-472; L. E. Keck, *Paul and His Letters*, Fortress, Philadelphia 1982, 78-81.

²⁰ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 315-331; G. Barbaglio, n. d., 638; J. D. G. Dunn, *The Theology*, 634; S. K. Williams, *Again Pistis Christou*, v: *CBQ* 49 (1987), 431-447.

Ne smemo spregledati dejstva, da prva in zadnja omemba vere v Pismu Rimljanom (1,5; 14,22-23) namigujeta na odgovorno življenje. Pavel v Rim 1,5 predstavi namen svojega poslanstva, »da bi zaradi njegovega imena pripeljali vse narode k poslušnosti vere«. Pojem *hypakoúe* (*biti poslušen, pokoren*) je bil v Pavlovem času malo znana beseda. Izhaja iz glagola *akouô* (*slišati*), s čimer na nek način ohranja bogatejši pomen hebrejskega velevnika *šema?*, ki pomeni poziv k odgovornemu poslušanju.²¹ Izraz »poslušnost vere« torej označuje vero ne samo kot golo sprejemljivost, temveč kot dozvetnost in pripravljenost na ustrezen odgovor. Ta odgovor pa ni le takojšnja predanost, temveč tudi vztrajanje v poslušnosti.²²

Vera pomeni zaupanje v Boga, ki mora biti tako trdno, da izključuje vsako potrebo po drugem priznanju: »Vero, ki jo imaš, ohrani zase pred Bogom. Blagor tistemu, ki ne obsoja sam sebe v tem, za kar se je odločil« (Rim 14,22). Pavel s tem poudarja osebni in hkrati zasebni značaj vere. Vsaka motivacija človekovega delovanja, ki je izven človekovega odnosa z Bogom, je v nevarnosti, da vodi v zlorabo. »Kar koli pa ne izvira iz vere, je greh« (Rim 14,23b). Ta radikalna trditev izhaja iz prepričanja, da je človek Božje delo in da je zato odnos z njim zanj nekaj primarnega in bistvenega. Korenina in jedro človeškega greha in nepravčnosti je prav v nepripravljenosti priznati Boga kot Boga: »Čeprav so namreč Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili ali se mu zahvaljevali, marveč so postali v svojih mislih prazni in nespametno srce jim je otemnelo« (Rim 1,21). Tu je izvor Adamove krivde, ko Bogu ni verjel in mu ni zaupal, da je zvest. Diametralno nasprotje Adamovi krivdi je Abrahamova odrešilna vera, ki stavi vse v Boga, ki »oživlja mrtve in kliče v bivanje stvari, ki jih ni« (Rim 4,17). S to prisposodbo Pavel opozarja, da vera ni le neko enkratno dejanje verovanja, temveč mora biti trajni odnos, ki določa temeljno človekovo držo.

Tudi starozavezni koncept pravičnosti, ki ga lahko primerjamo s konceptom vere, je imel dve temeljni dimenziji, horizontalno in vertikalno. Na simbolni ravni je to izraženo z dvema tablama Božjih zapovedi, ki ponazarjajo pariteto odgovornosti do soljudi in do Boga (prim. 2 Mz 20,2-17; 5 Mz 5,6-21). Preroki so vedno znova prebujali zavest, da sta religiozna in socialna dolžnost notranje neločljivo povezani. Pavel gradi na tem konceptu pravičnosti, ko izključi vsako pobožnost, ki ne izvira iz »vere, ki deluje po ljubezni«. Vera zagotavlja globljo motivacijo od po-

²¹ Prim. G. Kittel, *Akoúo*, v: *TWNT* I, 216-225.

²² Prim. D. B. Garlington, *Faith, Obedience and Perseverance: Aspects of Paul's Letter to the Romans*, Mohr, Tübingen 1994; V. Furnish, *Theology and Ethics*, 182-187; M. D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Fortress, Minneapolis 1996, 222-237.

stave, ki predpostavlja ločevanje glede na obrezo, to je glede na zunanost. Pavel poudarja, da »v Kristusu Jezusu nič ne velja ne obreza ne neobreza, marveč vera, ki deluje po ljubezni« (Gal 5,6). Pri tem ne gre za neko ločevanje med vero in ljubeznijo, kot da je vera začetek, ljubezen pa rezultat. Tako vera kot ljubezen delujeta ves čas vzajemno. Vera kot popolna izročnost, zaupanje in odprtost Božji milosti, se neizogibno izrazi v ljubezni. Ravno ta vera, delujoča po ljubezni, povezuje celotno razsežnost opravičenja po veri, od že zagotovljene pravičnosti po veri (Gal 3,6-9), do še neizkušene, a težko pričakovane končne pravičnosti: »Po Duhu, iz vere, pričakujemo upanje pravičnosti« (Gal 5,5).

Postava je pri Pavlu ohranila svojo vlogo kot merilo pravičnosti oziroma ljubezni. Razumeti postavo kot nujnost izpolnjevanja nekih dejanj, pomeni v resnici njeno nerazumevanje. Povezovalno-kriteriološki člen med postavo in deli je prav vera. Tako Jude kot pogane bo Bog opravičil po veri (Rim 3,30). Vera torej postave ne razveljavlja, temveč na novo vzpostavlja (Rim 3,31). Samo postava vere, ki je v poslušnosti in zvestobi, očiščuje človekova dela oholosti in vsakega drugega greha, ki sprevrča tudi človekove etične namene v pogubo sebi in bližnjemu.

5. Postava Duha

Človekovo etično ravnanje omogoča delovanje Duha. Pavel govori o »postavi Duha«, ki človeka osvobaja »postave greha in smrti« (Rim 8,2). Tudi v Pismu Galačanom zaključuje svojo parenezo z obljubo: »I živite v Duhu in nikakor ne boste stregli poželenju mesa« (Gal 5,16). S terminom postava Duha je še močneje poudarjeno, da Bog sam podarja človeku sposobnost izpolnjevati Božjo voljo v službi bližnjemu.²³ Tako opominja v 1 Tes: »O bratski ljubezni pa ni treba, da vam pišemo: vas same je Bog poučil, da ljubite drug drugega« (4,9). Postava Duha je v resnici »Kristusova postava« (Gal 6,2). Pavel namreč razume Duha kot posedanjeno delovanje samega Kristusa: »Gospod je namreč Duh« (2 Kor 3,17). Zdi se, da Pavel v »postavi Duha« povzema oznanilo o zahtevah postave, ki jih izpolnjujejo tisti, ki živijo v Duhu. »Zapovedi postave naj bi se tako izpolnile v nas, ki ne živimo po mesu, ampak po Duhu« (Rim 8,4). Duh je notranje počelo vsega, kar daje življenje, je temeljni princip novega življenja in delovanja. Duh pa seveda ne nadomesti človeka v njegovih odločitvah. Odpirati se Duhu ne pomeni potopiti se v ekstazo ali v mistična doživetja, temveč v služenje in poslušnost. Tukaj se »postava Duha« prepleta s »postavo vere«. Termin »postava« v obeh primerih poudarja življenjsko pomembnost izpolnjevanja Božje volje. Edino brezpogojna poslušnost Božji volji, ki izhaja iz vere in jo omogoča

²³ Prim. J. D. G. Dunn, *The Theology*, 642-649.

Duh, usmerja človeka k njegovi uresničitvi in ga osvobaja za življenjski odgovor na Božji indikativ.

Zaključek

V procesu odrešenja, v človekovem etičnem uresničevanju in končno v človeku samem, se nujno prepletata božje in človeško. Pavel to prepletanje opisuje tako z različnimi vidiki človeškega bivanja, kot so telo, meso ali duh, z napetostjo med postavo in milostjo, kot s paradoksalno povezanostjo med indikativom in imperativom. Smisel tega paradoksalnega prepletanja pa je po Bultmannu v konstantnem nagovarjanju človeka, da bi postajal to, kar v resnici že je: *Božja slava*. Eshatološka motivacija Pavlove etike izhaja v prvi vrsti iz »že« odrešenja, iz dejstva označila in ne le iz »še ne« uresničene imperativa. Kako to napetost živeti? Kako živeti etiko novega časa? Z izpolnjevanjem postave? Z moralnim in etičnim naprežanjem? Gre za temeljna vprašanja Pavlove teologije in etike. V duhu njegove teologije je mogoč en sam realističen odgovor: Alternativa tako nekdanjim »postavocentričnim« kot sodobnim »antropocentričnim« poskusom človekovega samoopravičevanja oziroma samouresničevanja je izpoved, da je človek »Božja slava«, ki živi iz »Kristusove postave« (Gal 6,2). Kristusova postava pa se uresničuje po »postavi vere« (Rim 3,27) in po »postavi Duha« (Rim 8,2).

Povzetek: Maksimilijan Matjaž, Teološka utemeljitev pavlinske etike

Pavel razvija svojo teologijo in iz nje izhajajoče etične normative v epistolarni obliki. Njegov evangelij je oznanilo o edinstvenosti odrešitjsko-zgodovinskega dogodka Jezusa Kristusa, ki terja edinstveni osebni odgovor. Evangelij kot teološki indikativ postaja etični imperativ. Z opisovanjem napetosti med različnimi vidiki človeškega bivanja kot so telo, meso ali duh, med postavo in milostjo ter med teološkim indikativom in etičnim imperativom predstavi človeka kot Božjo podobo, ki se uresničuje po postavi vere in postavi Duha.

Ključne besede: Pavlova teologija, Pavlova antropologija, telo, meso, duh, etika Nove zaveze, postava, vera, Duh, Pismo Rimljanom, Pismo Galačanom

Summary: Maksimilijan Matjaž, Theological Foundation of Pauline Ethics

Paul develops his theology and the basic ethical stipulations issuing from it in epistolary form. His gospel preaches the unique salvation and

historical event of Jesus Christ, which requires a unique personal response. The gospel as a theological indicative becomes an ethical imperative. By describing the tensions between different aspects of human existence like the body, the flesh or the spirit, between the law and the grace as well as between the theological indicative and the ethical imperative, Paul presents man as the image of God realizing himself in accordance with the law of faith and the law of Spirit.

Key words: Pauline theology, Pauline anthropology, body, flesh, spirit, ethics of the New Testament, law, faith, Spirit, Epistle to the Romans, Epistle to the Galatians.

Ivan Janez Štuhec

Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma?

Uvod

Vprašanje legalizacije istospolnih zvez je postalo eno od pomembnih družbenih in političnih vprašanj. Večina članic EU ima to področje zakonsko urejeno. V Sloveniji se je pripravljala »Predlog zakona o istospolni partnerski zvezi« na Ministrstvu za socialo in delo. V času nastajanja pričujoče razprave naj bi bil zakon v vladni proceduri. Kmalu naj bi postal predmet parlamentarne razprave. Ob začetku javne razprave je ministrstvo zakon predstavilo javnosti skupaj z nekaterimi gejevskimi in lezbičnimi organizacijami, kar je dokaj ne navadna praksa in kaže na močne lobistične kroge. Lahko predvidevamo, da bo predlog zakona sprožil ideološko napeto javno razpravo in da bo eden od dejavnikov za ideološko delitev pred državnozbornimi volitvami 2004 v Sloveniji.

Pričujoča študija se ne spušča v polemiko s predlagano zakonodajo v Sloveniji, njen namen je, da problematiko homoseksualnosti osvetli čim bolj celovito in interdisciplinarno, da pokaže na različne etične pristope in različno argumentacijo. Tako lahko pomaga pastoralnim delavcem pri njihovem soočanju s tovrstnimi problemi, kakor slehernemu človeku pri ocenjevanju in opredeljevanju do zakonodaje, ki je v pripravi.

1. Pojem homoseksualnost in njegove interpretacije

Slovar slovenskega knjižnega jezika in Slovar tujk poznata besedi homoseksualnost in heteroseksualnost, s tem da Slovar tujk navaja slovensko inačico istospolnost, med tem ko SSKJ besed ne sloveni. Pojem homoseksualnost je prvič uporabil leta 1869 neki zdravnik v Angliji, katerega pravo ime ni znano. Kasneje sta pojem homoseksualnost uvedla v strokovno izrazoslovje psihiatrije Bloch in Hirschfeld. V dvajsetih letih devetnajstega stoletja se začne uporabljati v vsakdanji govorici in se ga povezuje s pojmom perverznost. Danes se pojem homoseksualnost loči od pojma perverznost, saj homoseksualno nagnjenje ne predstavlja nujno spolne zasvojenosti.

Raziskave seksologa Kinseya (1948/53) so pokazale, da se homoseksualni in heteroseksualni odnos strogo ne izključujeta. »Vemo, da je večina ljudi naravnana tako homoseksualno kot heteroseksualno ... Najbolj pogosto sprejeta teza je, da smo ljudje biseksualno naravnani, ta se skozi razvoj, vzgojo in kulturo določene skupine ljudi največkrat izrazi v smeri heteroseksualnosti.«¹ Glede vrednotenja pojava ni soglasja. Nekateri razumejo homoseksualnost predvsem kot prirojeno danost, ki ne spada med bolezni, drugi jo umeščajo med posledice nevrotične bolezni, ki jo je potrebno zdraviti. Vse do danes, vprašanje vzrokov za homoseksualnost ni razčiščeno. Vse teorije in teh ni malo, se opirajo na tri možne izvore: da gre za podedovanost, za privzgojenost ali za priučenost.

Homoseksualnost je pojem, ki dejansko pomeni različne možne odnose med osebami istega spola. V Brockhausovi Enzyklopediji najdemo štiri kategorije homoseksualnosti: 1. Razvojno homoseksualno vedenje. Istospolna dejanja mladostnikov, ki se po puberteti izogibajo heteroseksualnih odnosov. 2. Psevdo homoseksualno vedenje. Istospolni odnosi iz materialnih razlogov ali zaradi razvajenosti. 3. Homoseksualno vedenje zaradi duševne zavrnosti. Gre za istospolne odnose zaradi organskih poškodb možganov ali spolno nevrotične strukture. 4. Nagnjenost k homoseksualnemu vedenju. Ljudje, ki pretežno ali izključno čutijo nagnjenost k istemu spolu.

Hermann Hartfeld v svoji knjigi *Homosexualität im Kontext von Bibel. Theologie und Seelsorge*² zagovarja kulturno in konstitucionalno tezo. V prvem primeru gre za pojav, ki je pretežno pogojen z okoliščinami vzgojne narave (Ojdipov kompleks). Osebe doživljajo svojo istospolno naravnost kot prirojeno in normalno. Problem nastane zaradi družbene klime oz. družbene morale. Z okoliščinami pogojena homoseksualnost je lahko tudi priučena oz. vsiljena, lahko postane modna. Takšna homoseksualnost se lahko spremeni v heteroseksualnost. V primeru konstitucionalne, prirojene oz. podedovane homoseksualnosti njeni zagovorniki izhajajo iz predpostavke, da smo vsi ljudje ob rojstvu biseksualni. Sklicujejo se tudi na prepričanje, da gre za posledico spolnih hormonov. Za to tezo ni dovolj trdnih dokazov, zato je sporna. Hartfeld trdi, da endokrinološke in genetske raziskave do sedaj niso mogle potrditi teze o prirojeni homoseksualni nagnjenosti.

Cataldo Zuccaro³ umešča problem homoseksualnosti med naravo in kulturo. Če je homoseksualnost stvar narave, je potrebno videti njeno

¹ D. Fassnacht, *Sexuelle Abweichungen*, v: *Handbuch der Christlichen Ethik*, zv. 2, Basel – Wien 1978, 178-179.

² Prim. H.Hartfeld, *Homosexualität im Kontext von Bibel. Theologie und Seelsorge*, Wuppertal & Zürich 1991.

³ Prim. C. Zuccaro, *Morale sessuale*, Bologna 2000, 72-104.

biološko pogojenost. Nekatere študije možganov kažejo na njihovo različno strukturo. Tako so na Kalifornijski univerzi ugotovili, da se na zunanji strani hipotalamusa nahaja področje, ki je pri moških dvakrat večje kot pri ženskah. Znanstveniki Salk Institute for Biological Studies v San Diegu so raziskali možgane žrtev aidsa, ki so prakticirali homoseksualnost. Ugotovili so, da je velikost tega področja hipotalamusa pri njih podobna velikosti pri ženskah. Na osnovi tega se torej da sklepati, da je homoseksualnost biološko pogojena. Takšno sklepanje je lahko preuranjeno. Pomenilo bi, da je homoseksualnost zgolj hormonsko pogojena in da pri tem oseba sama ne vpliva na svoje vedenje. Zuccaro svari pred mehanicizmom, ki bi človeški osebi odrekel vsako svobodo in odgovornost. Kajti pri enojajčnih dvojčkih, ki imata enako hormonsko strukturo in enako konfiguracijo hipotalamusa, se lahko razvije različno spolno vedenje. Odvisno od tega, kakšno vzgojo sta imela. Genetske pogojenosti torej ne gre izključiti, hkrati pa tudi ni dovolj dokazana. Ali kakor pravi genetik Juan-Ramon Lacadena, »študij o možnih bioloških in genetskih temeljih homoseksualnosti je v svetu znanosti in družbi sprožil pozitivne in negativne reakcije. Vsekakor jih ne moremo vzeti z lahkoto, zato ni mogoče govoriti podcenjujoče o »gejevskih možganih« ali »gejevskih genih«. Z znanstvenega vidika se zdita dva zaključka pomembna: prvi, da geni lahko homoseksualno vedenje bolj predisponirajo kot determinirajo (LeVay in Hamer, 1994); drugi, če tudi bi lahko povezovali gene in nevroanatomijo s homoseksualno usmerjenostjo, vzročna povezava ni poznana (Byne, 1994).⁴

Psihoanalitične teorije o homoseksualnosti imajo svoj začetek v Freudovi teoriji Ojdipovega kompleksa, kar pomeni da se homoseksualna oseba izoblikuje kot posledica manjkajočega preseganja Ojdipovega kompleksa. V življenju otroka se lahko zgodi, da je navezanost na mater preveč pomembna in premajhna ali odsotna navezanost na očeta. Tako se pubertetnik v času, ko bi moral vstopiti v svet odraslih zaradi odsotnosti očeta popolnoma poistoveti z materjo. Z drugimi besedami, fant čuti privlačnost moškega, ker je doživljal odsotnost in pomanjkanje očetove figure v fazi identifikacije. Druga freudovska teza pa povezuje homoseksualnost z narcisizmom. V tem primeru se homoseksualna oseba razume kot objekt ljubezni. S ciljem doživeti izkušnjo ljubezni na enak način, kakor je bil ljubljen s strani matere. Psihoanalitiki po Freudu so skušali preseči te teorije, predvsem pa ločiti homoseksualnost od perverzности, vendar si še zdaleč niso edini. Vsekakor lahko zaključimo, da je homoseksualnost tesno povezana z vprašanjem in problemom odnosa-relacije.⁵

⁴ J. R. Lacadena, *Biologia del comportamento sessuale umano: genetica e omosessualità*, ur.: J. Gafo (ur.), *Omosessualità un dibattito aperto*, Assisi 2000, 179-180.

⁵ Prim. C. Zuccaro, n. d., 77-79.

Psihoterapevt, pedagog in teolog Carlos Dominguez Morano s psihološkega vidika zagovarja tezo, da »pojav homoseksualnosti veliko bolj kot drugi pojavi, zaradi svoje kompleksnosti, zahteva interdisciplinarnost pri raziskovanju in povezovanje različnih vidikov ... Vemo, da ostaja veliko odprtih vprašanj, ki jih je potrebno rešiti, tako v laboratorijih biologije in psihologije kakor v raziskavah javnega mnenja in na psihoanalitičnem kavču.«⁶

So pa vidiki, ki jih je po njegovem mogoče na današnji stopnji spoznanja povzeti. Homoseksualnost je človeku in drugim živim bitjem lastna in zato naravna razsežnost. V različnih kulturah in družbah, v različnih zgodovinskih obdobjih je bila različno organizirana, živeta in priznana. Judovsko - krščanska civilizacija jo je zavračala in obsojala. To zavračanje je vplivalo na javno mnenje, na zakonodajo in na odnos znatnosti do tega pojava. Na to se navezuje tudi psihoanaliza, ki je pokazala, da ta razsežnost spolnosti sprosti podzavestne predstave v smeri samoozbrambe, ki ni vedno koristna za posameznika in za njegovo okolje. Ne glede na to je danes vedno bolj v ospredju prizadevanje, da se homoseksualnosti ne obravnava v negativnem kontekstu, tako na polju etičnega kakor na področju klinične diagnoze in pravne ureditve. Stereotipi o homoseksualnosti počasi padajo, čeprav predsodki ostajajo. Tudi vse Cerkve nimajo enakega stališča do tega vprašanja. V Katoliški cerkvi ostaja stališče cerkvenega učiteljstva neomajno, med tem ko verniki in teologi o vprašanju razmišljajo bolj dinamično. Odločilno vlogo je v zadnjem času odigrala medicina, ki je nadomestila versko, moralno in kazensko obravnavanje pojava. Razprava o izvoru in diagnozi homoseksualnosti ostaja odprta, če obstajajo vidiki, ki jih ni mogoče razložiti, kar preprečuje možnost, da bi razpravo lahko zaključili. Vrsta vprašanj o zadnjih vzrokih ostaja neodgovorjenih, na ravni hipotez in v pričakovanju nadaljnjih razčiščevanj. Vedno bolj pa prevladuje hipoteza, da je homoseksualnost posledica sovpadanja različnih dejavnikov, kot so biološki, psihološki in socialni, ki na različnih ravneh povzročijo interakcije in tako določijo istospolno usmerjenost že od prvih let življenja. Vedno večje število različnih specialistov medicine homoseksualnosti ne obravnava več kot umanjkanje človeške zrelosti ali kot bolezen oz. konflikt, ki povzroči motnjo v subjektu. Uveljavlja se ideja, da homoseksualnosti ni mogoče obravnavati kot klinični primer in da so psihološki konflikti mogoči na enak način pri homoseksualnih in heteroseksualnih osebah. Družbeno zavračanje in pritisk delujeta kot najmočnejša dejavnika konfliktov in patologij pri homoseksualnih osebah. Verjetno prav ti dejavniki povzročijo največ nevroz in psihičnih konfliktov v homoseksualni populaciji. Psihoterapevska praksa gre tako vedno bolj v smeri temeljnega cilja: pomoč

⁶ C. D. Morano, *Il dibattito psicologico sull'omosessualità*, v: J. Gafo (ur.), n. d., 123.

pri sprejemanju samega sebe in osvoboditev od nevrotičnih elementov, ki so povezani s homoseksualnostjo. Vedno bolj redki so psihoterapevtski posegi, ki pomagajo v smeri spremembe spolne orientacije. Sprememba se zdi dokaj problematična zato, ker se vsaka spolna usmerjenost upira temu, da bi jo preusmerili.⁷

2. Sveto pismo in homoseksualnost

V Svetem pismu ni prav veliko mest, ki bi nam lahko pomagala pri razjasnitvi našega vprašanja. Izrael ima pred izhodom iz egiptovske sužnosti bistveno bolj svoboden odnos do spolnih praks (poligamija, prostitucija, ločitve, konkubinati) kakor po izhodu. V Jezusovem času razume judovstvo vsako spolno dejavnost izven zakonske zveze za smrtni greh; tako kot umor in malikovanje. Svobodnejša spolna morala starega Izraela pa je bila vsekakor strožja kakor pri Kanancih, ki so poznali celo kultno hetero- in homoseksualno prostitucijo. Izrael na podlagi svojega strogega monoteizma iz kulta izloča vsako obliko sakralne seksualnosti. S tega vidika je jasno, da spolne odklone obsoja. Z vidika religijske zgodovine so spolni tabuji pogojeni s kanaanskim kultom plodnosti. To področje poganske prakse je posebej ogrožalo Izrael. Spolna praksa je tako postala eden izmed kriterijev za vero v Jahveja. V času po izhodu, ko se judovstvo sooči s helenizmom, se ta vidik še bolj potencira. Izvenzakonsko spolno vedenje se je praktično izenačilo z odpadom od Jahveja.⁸

Običajno se omenja tri mesta v SZ in tri v NZ, ki so povezana z vprašanjem homoseksualnosti. V tretji Mojzesovi knjigi, Lv 18,22 in 20,13, ter v prvi Mojzesovi, Gn 19,1-28. V NZ, Rim 1,26-27, 1Kor 6,9 in Tim 1,10.

V 18. poglavju Lev so podane norme, ki varujejo zakonsko zvezo. Med njimi je v 22 v. rečeno: «Ne smeš ležati z moškim kakor se leži z žensko; to bi bila gnusoba». In v 20. poglavju 13. v: »če kdo leži z moškim, kakor se leži z žensko, sta oba storila gnusobo; naj bosta usmrčena; njuna kri pade nanju«. Gre za zakon ki obsoja moško homoseksualnost, za katero je predvidena smrtna kazen. Nekateri avtorji močno poudarjajo, da gre za kultni predpis. Kakorkoli že, popolnoma jasno je, da to besedilo homoseksualnost obsoja.

Znano besedilo o Sodomi, ki je botrovalo izrazu sodomija (občevanje z živaljo) govori o vzrokih za uničenje mest in za to, da v mrtvem morju ni življenja. Za kakšen greh je torej šlo. Splošna interpretacija je, da je šlo za homoseksualnost. Danes obstaja tudi vplivna skupina razlagalcev,

⁷ Prim. C. D. Morano, *n. d.*, 123-127.

⁸ Prim. D. Fassnacht, *n. d.*, 180.

ki pravijo, da je šlo za kršitev zakona o gostoljubnosti, ki je bil za primitivna ljudstva izjemno pomemben. Zanimivo je, da druga mesta, ki se sklicujejo na greh v Sodomi, ne omenjajo homoseksualnosti (Iz 1,10; 3,9; Jer 23,14; Ez 16,49; Sir 16,8; Mdr 10,8; 19,14;). Vsekakor pa je mogoče obe interpretaciji povezati na ta način, da so Sodomci grešili zoper zakon o gostoljubnosti, kar se je konkretiziralo v zahtevi, da se spolno zlorabi Lotove goste.⁹

V NZ je vsaka oblika nečistovanja (porneia) zavržena. Pri tem se misli na spolnost izven zakonske zveze. Jezus uporabi pojem porneia samo dvakrat (Mt 5,32 in 19,9). Med tem ko se Pavel s tem pojmom še posebej ukvarja v obeh pismih Korinčanom. Pavel je videl najtesnejšo povezavo med poganstvom in nečistovanjem. Nečistovanje in brezbožnost se med seboj pogojujeta, kar je posebej prisotno v Janezovem Razodetju (17-19).¹⁰ V Rim 1,26-27 Pavel obsodi malikovanje in homoseksualnost oz. lezbištvo. »Njihove ženske so namreč zamenjale naravno občevanje s protinaravnim, podobno so tudi moški opustili naravno občevanje z žensko in se v svojem poželenju vneli drug do drugega. Moški so počenjali nespodobnosti z moškimi in tako sami na sebi prejemale povračilo, ustrezno svoji zablodi.«

Vrsta moralnih teologov glede na omenjena biblična mesta opozarja, da jih je potrebno razumeti zgodovinsko pogojeno in kontekstualno. Enrico Chiavacci v enem od svojih zadnjih člankov razvije tezo, da »v Svetem pismu ne obstaja ideja o homoseksualni osebi, če tudi so homoseksualne prakse najstrožje zavržene ... Če je homoseksualno dejanje vedno obsojeno, se zdi, da ni nikoli obsojeno samo po sebi, ampak zaradi duha nasilja, ki se po njem manifestira.«¹¹ Sploh je zanimivo dejstvo, da skuša vrsta teologov in eksegetov zmanjšati težo svetopisemskih stališč do homoseksualnosti.

Evangeličanske cerkve v deželi Hessen in Nassau so izdale dokument z naslovom »Grundsatzüberlegungen zur homosexuellen Liebe«, kjer relativizirajo svetopisemsko odklonilno stališče med drugim tako, da navajajo stvari, ki so jih v času nastajanja Svetega pisma bile v praksi, danes pa niso več. Kot na primer, da ne ubijamo več v imenu Boga, da nimamo nič proti svinjskemu mesu, da se ne držimo prepovedi priseganja, da ženske pri maši ne nosijo pokrivala, da ni več sužnjev, da je podrejena vloga žene danes presežena in da nihče danes ne bi kamenjal mlade ženske po tem, ko je prešuštvovala.¹²

⁹ Prim. J. Gafo, *Cristianesimo e omosessualità*, v: J. Gafo (ur.), *n. d.*, 261-266.

¹⁰ Prim. D. Fassnacht, *Sexuelle Abweichungen*, v: *n. d.*, 181.

¹¹ E. Chiavacci, *Omosessualità e morale cristiana: cercare ancora*, v: *Vivens homo XI* (2000), 456.434.

¹² Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, *Verantwortete Partnerschaft*, Darmstadt 2002, 5.

Zanimivo je tudi to, da se vprašanje homoseksualnosti ne postavlja v kontekst pripovedi o stvarjenju sveta in s tem v povezavi s stvaritvijo moža in žene ter njune usode po tem, ko sta zlorabila svobodo. Verjetno lahko pritrdimo Francu Furgerju, ki ugotavlja, da čeprav Sveto pismo ne razume homoseksualnosti dovolj diferencirano, je jasno proti vsakemu poizkusu genitalnega odnosa med istospolnimi osebami. Pri tem je seveda potrebno upoštevati izhodišče, da je homoseksualnost posledica zapeljevanja ali lastnega nemoralnega ravnanja, ne pa da gre za konstitucionalno pogojenost. Krščanska tradicija je dosledno odklanjala homoseksualno vedenje in ga je med odraslimi moškimi in mladeniči obravnavala kot veliki greh. Glavni argument je dejstvo stvarjenja, ki ga je kristjan dolžan sprejeti iz ljubezni do Boga.¹³

Protestantski teolog Hermann Hartfeld v svoji knjigi, ki smo jo zgoraj omenjali pravi, da ima svetopisemska zavrnitev homoseksualnosti več razlogov. Najprej homoseksualnost ogroža heteroseksualni zakon in je v nasprotju z Božjim stvariteljskim namenom (1 Mz 1,26-30; 2,18-25). Dalje prepoved homoseksualnosti pomeni jasno ločnico med Izraelci in poganskimi ljudstvi. Pomeni pa tudi jasno usmeritev pri razumevanju in razvoju monogamnega heteroseksualnega zakona. S kultnega vidika je Izrael zavračal t.i. sveto prostitucijo, ki je vključevala tudi homoseksualno vedenje. Kanaanci so namreč verjeli, da v templju izvršeno spolno dejanje s kultno osebo vzpodbuja življenjsko moč in človekovo bivanje povezuje s kozmičnim redom. To pa omogoča zmago nad smrtjo in končnostjo.¹⁴ Vidiki, ki nikakor niso sprejemljivi, ne za judovstvo ne za krščanstvo.

3. Homoseksualnost v tradiciji Cerkve in cerkveno učiteljstvo

Vsi cerkveni očetje odločno zavračajo homoseksualnost. Ne razlikujejo med homoseksualnostjo in perverznostjo. Pri tem se sklicujejo na poročilo o stvarjenju in na pismo Rimljanom, kasneje tudi na primer Sodome. Z enako ostrino pa zavračajo tudi ločitev. Tako Gregor Nacijanski ugotavlja, da ločitev in homoseksualnost stremita za neurejeno potešitvijo strasti. Hkrati pa sta tudi krivični do druge osebe, zato je potrebno oba greha enako kaznovati. Tertulian prvi uporabi pojem protinaravno v povezavi s homoseksualnostjo. Svetopisemski red stvarjenja izenačuje z naravo. Janez Krizostom doda novi vidik, ko lezbištvo bolj obsodi kakor geje, saj morajo po njegovem imeti ženske bolj razviti čut za sramežljivost kot moški. Avguštin povzame Tertulijanovo tezo o protinaravnosti in se sklicuje na 1 Mz 19. Po Avguštinu praktično ni več nič novega.

¹³ Prim. F. Furger, *Ethik der Lebensbereiche*, Entscheidungshilfen, Freiburg 1985, 97.

¹⁴ Prim. H. Hartfeld, *Homosexualität im Kontext von Bibel*, 44-108.

Srednjeveški viri izpričujejo, da se je homoseksualnost obravnavalo kot greh. Kazni niso bile nič večje kot za heteroseksualne grehe. Vsi znani sklepi koncilov in sinod obsojajo nagonski nered. Glede na to, da srednji vek ne uporablja pojma homoseksualnost, ampak sodomija in za spolni odnos z živalmi bestialnost, se predvsem ti dve praksi razumeta pod pojmom nagonski nered. Kazni so dokaj zmerne. Človeku, ki pade iz slabosti, se pristopa z razumevanjem in dobroto.

Najpomembnejše avtoritete, ki so obravnavale vprašanje nagonškega nereda so to utemeljevale z vidika stvarjenja in iz njega izpeljanim pojmom narave, napr., Leon IX. (1049-1054); Anzelm Canterburjski (1033-1109); III. lateranski koncil (1179) in IV. lateranski koncil (1215).

Tomaž Akvinski je nagonski nered prvi sistematično umestil v teološki razmislek. Kot je splošno znano, Tomaž prevzame pojem narave in naravnega reda, ki ga utemeljuje z vidika stvarjenja. Zanj so vsa tista dejanja contra naturam, ki niso naravnana na spočetje in rojevanje, saj sta ta dva cilja edina v skladu z naravo spolnega dejanja. Tomaž razlikuje dva bistvena vzroka za spolne pregrehe. Prvo skupino predstavljajo tisti, ki so zgrešili pravi cilj spolnosti. To so: nezvestoba, nečistovanje, posilstvo, krvoskrunstvo. Drugo skupino pa predstavljajo bestialnost, homoseksualnost in spolni odnos, ki ni odprt za spočetje. Najmanj strogo presoja samozadovoljevanje. Tomaž Akvinski je usmeril prihodnja stališča, ki so jih izrekli papeži vse do danes.

Peter Kanizij je v prvem katekizmu (*Summa doctrinae christianae*, 1555) zapisal, da so štirje grehi v nebo vpijoči. Med te je prištel umor, homoseksualnost, zatiranje ubogih in goljufijo. S tem je bila homoseksualnost kriminalizirana. Skoraj dvesto let kasneje je Alfonz Liguori (1696-1787) podvomil o praksi, ki je homoseksualce obsojala na smrt in na grmado. Tridentinski koncil (1545-1563) je ostal na liniji Tomaža Akvinskega. Tudi protestantska etika se vse do začetka 20. stol. ni bistveno oddaljila od te smeri.¹⁵

V današnjih razpravah o homoseksualnosti je pogosto slišati, da je za negativno podobo istospolnih oseb odgovorna judovsko - krščanska tradicija. V tem kontekstu se pripisuje krščanstvu homofobične poglede, češ, da je nestrpno do drugih permisivnih kultur. Povezava med judovsko - krščansko tradicijo in rimskim pravom je po mnenju teh kritikov tako povzročila prave križarske vojne proti homoseksualnim osebam. Spet drugi menijo, da je prav patriarhalna kultura za razliko od matriarhalne razvila avtoritaren in represiven odnos do žensk in do istospolnih oseb. Poleg tega krščanska tradicija ni razlikovala med homoseksualnostjo kot posledico določene determiniranosti in ono, ki je posledica

¹⁵ Prim. D. Fassnacht, *n. d.*, 182-184.

človekove izbire. Presojalo se jo je zgolj z genitalnega, ne pa tudi z emocionalnega in medosebnega vidika.¹⁶

Cerkveno učiteljstvo se je na temo spolne etike v dvajsetem stoletju večkrat oglasilo in v bistvu vztraja vse do najnovejših dokumentov, da je vprašanja spolnosti potrebno obravnavati z vidika naravnega zakona, kakor ga je razumel že Tomaž Akvinski. Tako v dokumentu *Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami*, ki ga je izdal kardinal Ratzinger, takoj na začetku pod naslovom »Narava in neodtujljive značilnosti zakonske zveze« beremo: »Nauk Cerkve o zakonski zvezi in dopolnjujočem značaju spolov zopet predlaga v premislek resnico, ki jo odkriva zdrav razum in jo priznavajo vse velike svetovne kulture. Zakonska zveza ni kakršna koli zveza med človeškimi osebami. Zakonsko zvezo je ustanovil Stvarnik, deležna je lastne narave, bistvenih značilnosti in namenov. Nobena ideologija ne more zbrisati iz človeškega spoznanja gotovosti, da obstaja zakonska zveza samo med dvema osebama različnega spola, da po medsebojni osebni podaritvi, ki je njima lastna in izključujoča, težita k občestvu njunih oseb. Tako se med seboj dopolnjujeta ter sodelujeta z Bogom pri nastajanju (rojevanju) in vzgoji novega življenja.«¹⁷ V opombi tega besedila so naštetih številni viri sedanjega papeža, ki dosledno zagovarjajo to stališče. Dejansko gre za smer, ki je v bistvu nespremenjena od *Casti connubii* Pija XI. (1930) naprej, preko *Mater et magistra* Janeza XXIII. (1961) do *Humanae vitae* (1968) in *Dignitatis humanae* (1966) Pavla VI.

Prej omenjeni dokument Kongregacije za nauk vere utemeljuje svoje stališče na Božjem razodetju o stvarjenju, v katerem odkrivamo »glas narave«, ki nam v prvi Mojzesovi knjigi govori o treh temeljnih vidikih. Človek je v svoji bogopodobnosti ustvarjen kot moški in ženska. Za udejanjanje spolnih medosebnih zmožnosti je Stvarnik ustanovil zakonsko zvezo. Mož in žena sodelujeta pri stvariteljskem delu Boga, zato se dopolnjujeta in sta rodovitna, kar je končno Kristus dvignil na raven zakramenta (Mt 19,3-12; Mr 10,6-9).

Glede na tak značaj zakona so istospolni odnosi v nasprotju z naravnim moralnim zakonom. Sklicujoč se na stališče Katekizma katoliške cerkve (KKC), dokument opredeli homoseksualno dejanje kot tisto, ki »spolno dejanje zapirajo pred darovanjem življenja. Ta dejanja ne izhajajo iz resnične afektivne in spolne komplementarnosti. V nobenem primeru jih ne moremo odobravati.«¹⁸ Dalje se utemeljitev opira na teorijo o dejanjih, ki so sama v sebi slaba oz. neurejena, kakor je to zagovarjal dokument *Persona humana* v točki 8 in številni pisatelji prvih stoletij.

¹⁶ Prim. J. Gafo, *Cristianesimo e omosessualità*, v: J. Gafo (ur.), n. d., 269-275

¹⁷ Kongregacija za nauk vere, *Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami*, CD, Nova serija 2, Ljubljana 2003, 4.

¹⁸ KKC, 2357.

Na tem mestu besedilo naredi razliko med tistimi osebami, ki so za svojo spolno prakso same odgovorne, in onimi, ki to niso. Imenuje jih osebe, ki »trpijo zaradi te neurejenosti« in se ponovno sklicuje na KKC, ki uči, da je potrebno osebe, ki imajo takšno nagnjenje, »sprejemati s spoštovanjem, sočutjem in obzirnostjo. V razumevanju do njih se je treba izogibati slehernemu znamenju krivičnega zapostavljanja«¹⁹ Kot vsi drugi so te osebe poklicane k čistosti, v nasprotnem primeru gre za greh, ki čistosti hudo nasprotuje.²⁰ Katekizem tudi močno poudari, da obstajajo številne osebe, »ki imajo v sebi prirojeno homoseksualno nagnjenje,«²¹ ki si tega niso sami izbrali in to pomeni za njih preizkušnjo, oz. križ.

V drugem delu dokument opredeli stališče do sklepanja homoseksualnih zvez, kakor se te uvajajo v nekaterih državah. Problematizira pojem tolerance, v imenu katere nekateri sklepanje istospolnih zvez utemeljujejo s človekovimi pravicami. Dokument se zaveda napetosti, ki obstaja med nasprotovanjem legalizaciji homoseksualnih zvez in krivično diskriminacijo homoseksualnih oseb. Da bi se izognili zakonom, ki bi legalizirali in ne samo tolerirali zlo, je potrebno odkrivati ideološka ozadja tistih, ki si za legalizacijo prizadevajo v imenu tolerance, pozivati države, da pojav zadržujejo v okviru znosnih meja, preprečevati, da bi si mladi privzgojili napačni pogled na spolnost in zakonsko zvezo. Pravnemu priznanju homoseksualnih zvez ali njihovem pravnemu izenačevanju z zakonsko zvezo je potrebno ostro nasprotovati in uveljaviti v političnem življenju ugovor vesti.

Kje so možni razlogi za nasprotovanje legalizaciji istospolnih zvez? Prvi je v tem, da takšna zakonodaja zmanjša pomen zakonske zveze, ki je pomembna vrednota vsake skupnosti. Dalje je potrebno videti razliko med privatnim ravnanjem homoseksualnih oseb in njihovim javnim priznanjem. Javna legitimiteta postavi pod vprašaj vrsto vrednot, ki so povezane z zakonsko zvezo, kot so zvestoba, medsebojno spoštovanje, odprtost za rodovitnost, vzgoja otrok v okolju, ki omogoča organsko identifikacijo z obema spoloma, eksistencialna gotovost in življenjska varnost.

Z biološkega in antropološkega vidika homoseksualne zveze ne morejo biti enake heteroseksualnim. Nimajo zmožnosti razmnoževanja, ne glede na sodobne medicinske možnosti. Pomanjkanje spolne bipolarnosti predstavlja ovire za razvoj otrok in njihovo identifikacijo z lastnim spolom, zato je to v nasprotju s splošnimi koristmi otroka.

Z vidika družbenega reda je razvidno, da je družina temelj vsake družbe. Priznanje homoseksualnih zvez pomeni popolno razvrednotenje

¹⁹ KKC, 2358.

²⁰ Prim. KKC, 2359.2396.

²¹ Prim. KKC, 2358.

družine in njene družbene funkcije, kar bi imelo posledice za skupni blagor. Nepriznavanje istospolnim skupnostim enakega statusa kot heteroseksualnim zahteva načelo pravičnosti, ki se v tem primeru razume tako, da enakim enako, različnim različno. Tudi načelo osebne avtonomije v tem primeru odpade, ker ta v ničemer ni kršena. Državljeni lahko svoje spolno življenje živijo popolnoma svobodno. To pa še ne pomeni, da so vse oblike primerne za pravno in kvalificirano priznanje.

In končno je tu vprašanje, ali vendarle ni potrebno določenih zadev pravno urediti? Dokument zagovarja stališče, da, ko gre za skupne interese teh oseb, le - te lahko to dosežejo po eni strani na podlagi osebne avtonomije, na drugi strani s pomočjo splošnih pravnih pravil. Ko dokument v zaključku poziva kristjane v politiki, da takšni zakonodaji nasprotujejo z moralnega vidika, pusti odprto pravno politično možnost, rekoč: »Če ni mogoče popolnoma odpraviti obstoječega zakona te vrste, more poslanec, sklicujoč se na navodila, izražena v okrožnici Evangelij življenja, »upravičeno dati podporo predlogom, ki merijo na omejitev škode takega zakona in zmanjšanje negativnih učinkov na ravni kulture in javne morale«, vendar pod pogojem, »da je jasno in vsem znano« njegovo »absolutno nasprotovanje« takim zakonom in je odvrnjena nevarnost pohujšanja.«²²

4. Pluralnost etičnih pristopov

Glede na sedanje stanje razprav okrog vprašanja homoseksualnosti in istospolnih zvez ter njihove legalizacije obstajajo različni pogledi tako izven Katoliške Cerkve, kakor v Cerkvi sami. Že leta 1987 je Müller v svoji knjigi »Homoseksualnost – izziv za teologijo in dušno pastirstvo«²³ razvrstil teologe v tri skupine: tiste, ki nasprotujejo homoseksualni usmerjenosti in spolni praksi; tiste, ki razumejo usmerjenost in odklanjajo spolno prakso; tiste, ki sprejemajo usmerjenost in spolno prakso. Javier Gafu pa dodaja še četrto skupino, ki jo predstavljajo tisti, ki sprejemajo usmerjenost in pogojno pristajajo na spolno prakso.

Prva skupina, ki nasprotuje tako homoseksualni naravnosti kakor spolni praksi, izhaja iz teološke predpostavke, da je homoseksualna naravnost v nasprotju z Božjo voljo. S tega vidika je torej že samo stanje homoseksualne osebe moralni problem, kar pomeni soodgovornost za nastalo stanje. Prizadevanje za preusmeritev v heteroseksualnost je tako moralna dolžnost prizadete osebe. Takšna stališča lahko najdemo tako pri protestantih kakor Judih in katoličanih. Tako je recimo za pro-

²² Kongregacija za verski nauk, *Premislek o predlogih ...*, 12.

²³ Prim. W. Müller, *Homosexualität – eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge*, Mainz 1987.

testantskega teologa Karla Bartha homoseksualnost perverzno in degeneracija.

Drugo skupino predstavljajo tisti, ki menijo da je med naravnostjo k istospolnosti in spolno prakso potrebno razlikovati. V to skupino spada velika večina teologov iz katoliške Cerkve in drugih krščanskih Cerkva. To, da je kdo tako usmerjen, ni nujno posledica njegove volje. Obstaja več različnih razlogov za takšno naravnost. Homoseksualna spolna praksa se ne odobrava in se jo ima za neprimerno, grešno, prizadeta oseba zanj nosi odgovornost. To je tudi uradno stališče katoliške Cerkve. V tej skupini je tudi protestantski teolog Helmut Thielicke, ki zagovarja tezo, da odnos moški - ženska predstavlja temeljno strukturo, ki je bistvenega pomena za celotno človeštvo (Mt 19,4-6). Za Thielicka so vzroki za istospolno naravnost v neredu, ki obstaja v stvarstvu po padcu Adama in Eve in je torej nekaj, česar Stvarnik ni hotel, je posledica izvirnega greha. Zato naravnost k homoseksualnosti spada v področje psihopatologije in bolezni, je trpljenje. Thielicke vidi naslednje etične rešitve. Najprej obstaja dolžnost, da se s pomočjo terapije doseže heteroseksualna naravnost. Če to ni možno, potem naj se prizadeta oseba vzdrži spolnega odnosa. Če tudi to ni možno, potem naj istospolna oseba živi odrasel in odgovoren odnos z drugo osebo, vendar ne javno, da ne pride do pohujšanja.

V skupini, ki zagovarja uradno stališče Cerkve je tudi ameriški teolog Harvey. Pri tem izpostavlja dejstvo, da večina istospolno usmerjenih oseb takšne usmerjenosti ni izbrala sama. Ima pa svobodo, da sama izbere vzdržnost. Res je, da ta svoboda ni popolna. Prepričan je, da takšne osebe lahko razvijejo zelo pristne medosebne odnose, ne da bi imele genitalno razmerje. Odsotnost spolne prakse ne pomeni razčlovečenja osebe. Pri tem opozarja na zanimivo kontroverznost pri tistih moralnih teologih, ki nasprotujejo zgolj biološkemu razumevanju spolnosti, kakršnega med drugim očitajo *Humane vitae*, sami pa pri istospolnih osebah močno zagovarjajo biološko-genitalni vidik, in nimajo zadržkov do istospolne prakse.

Tretjo skupino predstavljajo tisti, ki postavljajo na isto raven homoseksualno in heteroseksualno usmerjenost, ki ju praktično izenačujejo. Na tej liniji je bil Holandski katoliški koncil in združenje ameriških teologov. Moralnost homoseksualnih spolnih dejanj je sama na sebi nevtralna. Merila zanj so ista kot za heteroseksualna dejanja. Moralnost ima svoje merilo v avtentični ljubezni, ki temelji na zvestobi in stabilnosti, ta pa je možna v heteroseksualnih in homoseksualnih primerih. Zagovornik te smeri je tudi jezuit McNeill, ki meni, da biblična dejstva zahtevajo revizijo katoliške morale. Po njegovem je seveda hvale vredno, če istospolno usmerjena oseba lahko živi vzdržno, ne da bi pri tem kakorkoli zapadla v destruktivne čustvene konflikte. V nasprotnem primeru je

manjše zlo, če živi v stabilnem odnosu aktivno spolno življenje. Tudi Pit-tinger zagovarja podobno stališče, izhajajoč iz predpostavke, da ima človeška spolna narava fiziološko-psihološko in čustveno strukturo in je kot taka sposobna ljubiti. Ko istospolne osebe živijo spolno življenje, je pri tem glavni motiv medsebojna ljubezen in ne genitalni vidik.

Gafojeva, četrta, skupina istospolne usmerjenosti ne diskvalificira z moralnega vidika, a hkrati ne postavlja homoseksualne in heteroseksualne usmerjenosti na isto raven. Ti avtorji izhajajo iz razlikovanja med predmoralnim in moralnim dejanjem. Po njihovo obstaja dejanje, ki je ontično slabo, ne pa tudi nujno moralno slabo. To stališče je okrožnica *Sijaj resnice* zavrnila.²⁴ Homoseksualna dejanja so s tega vidika ontično slaba dejanja, ker niso odprta za prokreacijo in za dopolnjujoč odnos med moškim in žensko. Niso pa ta dejanja moralno slaba, če osebi, ki živi tak odnos manjka svoboda, da bi lahko živela drugače. Na podlagi načela manjšega zla je tako možno sprejeti ontično slabo dejanje, če se želi doseči dober cilj, ki ga predstavlja odgovorno prijateljstvo in stabilen osebni razvoj. Teolog Keane (in podobno Charles Curran), tako zaključí, da »istospolne osebe v Božjih očeh niso manj moralne in spoštovanja vredne kot druge, vendar družba in Cerkev ne moreta spregledati dejstva, da homoseksualna dejanja ne morejo doseči tiste polnosti, ki jo lahko dosežejo heteroseksualna dejanja ... Družba in Cerkev morata podpirati tista spolna dejanja, ki pospešujejo rast, razvoj in občestvenost ljudi.«²⁵

Zaključek

Kaj na vse to zaključiti? V čem so si stroke enotne in v čem ne? Vsi vzroki za istospolno usmerjenost niso raziskani. Nekateri pa so. Če jih delimo v konstitucionalne in kulturne, potem je slednje potrebno odpravljati s pomočjo terapije, javnega mnenja in vrednostnega reda v določeni družbi. Kar je pridobljeno, je lahko tudi spremenjeno. Tako se ne moremo strinjati s tezo psihoanalitika Carlos Dominguez Morano in mnogih drugih, ki zagovarjajo zgolj takšno terapijo, ki istospolni osebi pomaga, da sprejme svoje stanje, ne pa terapije, s pomočjo katere spremeni svojo spolno usmerjenost. Takšna odločitev psihoanalitikov nima resne znanstvene podlage in spominja na Warnock komisijo, ki je samovoljno do-

²⁴ Prim. Janez Pavel II., *Sijaj resnice*, CD 52, Ljubljana 1994, 66-76. »V vprašanju o nravnosti človeških dejanj in zlasti v vprašanju o obstoju notranje v sebi zlih dejanj se, kakor vidimo, v nekem smislu osredotoča vprašanje o človeku samem, o njegovi resnici in nravnih posledicah, ki iz tega izhajajo. ko Cerkev priznava in uči, da obstajajo konkretno določljiva človeška dejanja, ki so že v sebi notranje zla, ostaja zvesta celotni resnici o človeku in ga s tem spoštuje ter podpira in povišuje v njegovem dostojanstvu in poklicanosti. Zaradi tega mora zavračati teorije, ki so v nasprotju s to resnico« (83).

²⁵ P. S. Keane, *Sexual Morality. A Catholic Perspective*, New York 1977, 86.

ločila 14. dan zarodkovega življenja kot mejo za poseg vanj.²⁶ Znanstveno korektno je lahko kvečjemu stališče, da tistim, ki želijo svojo usmerjenost spremeniti, pomagamo na njim ustrezen način, onim, ki tega ne želijo, pa z integrativno metodo. Skratka, obe terapiji bi morali biti na voljo, obe interdisciplinarni in enakovredni, kar zagovarja tudi Morano. Na ta način bi se korektno obravnavalo istospolno usmerjenost tudi v javnosti, ker bi se ne pristalo na tezo, ki nima resnih znanstvenih potrditev, da gre vedno za določenost, determiniranost. Izognili bi se poizkusom izenačevanja homoseksualnih in heteroseksualnih zvez, spoštovali bi dejstvo, da je potrebno razlikovati med svobodno izbrano in nesvobodno konstitucionalno predisponirano ali psiho-socialno pogojeno homoseksualnostjo. To stališče je blizu zgoraj navedeni drugi skupini in protestantskemu teologu Thielicku, s katerim lahko soglašamo v njegovi stopnjevitosti (načelo postopnosti!) reševanja tega vprašanja. To pomeni, da je terapevtsko potrebno pomagati k spolni preusmeritvi, če to ni možno, potem je naslednja možnost vzdržno življenje. Če tudi to ni možno, potem naj istospolna oseba živi odrasel in odgovoren odnos z drugo osebo, v stabilni skupnosti. V tem slednjem primeru nastopi tudi vprašanje registracije teh skupnosti, kar, kot smo videli, kot manjše zlo in skrajno možnost dopušča tudi Kongregacija za nauk vere s tistim stališčem, ko kristjanom v politiki naroča, naj se moralno ogradijo od takšnih rešitev, čeprav jih pravno tolerirajo. Še tako liberalna stališča teologov ne pristanejo na izenačevanje homoseksualnih in heteroseksualnih zvez. Curran celo pravi, da družba in Cerkev morata podpirati tiste oblike spolnega življenja, ki prispevajo k rasti, razvoju in občestvenosti med ljudmi. Cerkev se torej tudi v tem primeru ne more in ne sme odreči svoji družbenokritični in preroški vlogi. Vsi napor takšnih in drugačnih razlag svetopisemskih mest, ki govorijo o istospolnosti, ne morejo tega pojava preprosto prevrednotiti ne v moralno nevtralnega, še manj pa v moralno zaželenega. Zanimivo je tudi dejstvo, da se v večini razprav o homoseksualnosti izogiba dejstvu, da te osebe spadajo med rizično kategorijo ljudi za obolenost z aidsom. Zamolčevanje tega dejstva in hkrati javno propagiranje istospolne usmerjenosti kot povsem normalnega pojava, ki bi ga bilo potrebno celo družbeno podpreti, zavaja mlade ljudi, podpira neodgovorno spolno vedenje in motivira heteroseksualno usmerjene ljudi, da menjavajo svojo spolno usmerjenost. Pri takšnih poizkusih gre dejansko za to, da bi s pomočjo ideologije radi zabrisali razliko med moškim in žensko. Temu pa se je tudi v primeru slovenske zakonodaje o istospolnih skupnostih potrebno z vso odločnostjo upre-

²⁶ Prim. A. Serra, *L'embrione umano »cumulo di cellule« o »individuo umano«?*, v: *La Civiltà cattolica* 152 (2001), 4-5.

ti, kajti ne gre več za vprašanje človekovih pravic in diskriminacije, ampak za veliko več, za civilizacijske vrednote.

Za notranje cerkveno življenje bi bilo potrebno čim prej razmisliti o interdisciplinarno zastavljeni terapevtski skupini, ki bi bila na razpolago osebam, ki iščejo pomoč zaradi svoje spolne orientacije. To je edini možen in dosleden odgovor Cerkve glede na njeno etično stališče.

Povzetek: Ivan Janez Štuhec, Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma?

Vprašanje registracije istospolnih skupnosti in izenačenje njihovega statusa s heteroseksualnimi skupnostmi je postalo ne samo zakonodajno, ampak civilizacijsko vprašanje. Avtor najprej predstavi različna razumevanja pojava homoseksualnosti, kakor ga danes razumejo teologi in drugi avtorji, predvsem medicinci in psihologi. Poda pregled svetopisemskih mest, ki so relevantna za to vprašanje, in predstavi stališča iz celotne cerkvene tradicije. Posebej se osredotoči na predstavitev dokumenta Kongregacije za verski nauk *Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami*.

V zadnjem poglavju predstavi različne poglede etikov in teologov, ki jih razvrsti v štiri skupine. Prvi nasprotujejo homoseksualni usmerjenosti in spolni praksi, ker je to po njihovo proti Božji volji. V drugi skupini so tisti, ki razumejo in sprejemajo spolno usmerjenost kot nekaj, za kar ni nujno odgovorna prizadeta oseba, odklanjajo pa spolno prakso. V tretjo skupino spadajo tisti t.i. liberalni teologi, ki sprejemajo spolno usmerjenost in prakso, ki pa ne izenačujejo homoseksualnih in heteroseksualnih zvez. V četrto skupino spadajo z avtorjem tisti, ki izhajajo iz predpostavke, da vzroki za homoseksualnost niso razčiščeni in da je mogoče znanstveno korektno govoriti o hipotezi, da je homoseksualnost posledica sovpadanja različnih vidikov, kot so biološki, psihološki in socialni, ki na različnih ravneh povzročijo interakcije in tako lahko določijo istospolno usmerjenost že od prvih let življenja. Tako lahko govorimo o določeni predisponiranosti za homoseksualno usmerjenost, ne pa o determiniranosti. Korekten in znanstveno sprejemljiv odgovor na takšno stanje je zato mogoče videti v stopnjevittem pristopu obravnavanja tega pojava in oseb. Izključeno je izenačevanje med homoseksualnimi in heteroseksualnimi zvezami. Od terapij pridejo v poštev tako integrativne kakor tiste, ki pomagajo, da se homoseksualno nagnjenje spremeni v heteroseksualno. Priporočilo za vzdržnost je lahko predvsem versko motivirano, sicer pa je manj slaba stabilna skupnost kot stalno menjavanje partnerjev. Zakonska ureditev se lahko tolerira, če rešuje socialne in gmotne probleme, ne pa da bi se vrednostno izenačila homoseksualno s heteroseksualno skupnostjo. Cerkev bi za kredibilnost lastnega stališča morala poskrbeti

za interdisciplinarne terapevtske skupine, ki bi bile na razpolago tistim, ki iščejo pomoč ali nasvet.

Ključne besede: homoseksualnost, heteroseksualnost, spolnost, perverznost, predisponiranost, determiniranost, terapija, tradicija, narava, kultura.

Summary: **Ivan Janez Štuhec, *Is Modern Civilisation Destroying the Difference between Sexes?***

The issue of registration of same-sex partnerships and their equalization with heterosexual partnerships has become not only a legislative issue, but also a civilisatory one. The author first describes different understandings of the phenomenon of homosexuality as it is presently understood by theologians and other authors, especially doctors and psychologists. He gives an overview of the relevant biblical passages and presents the standpoints of Church tradition. He draws special attention to the document of the Congregation for the Doctrine of the Faith entitled »Considerations regarding proposals to give legal recognition to unions between homosexual persons«.

In the last chapter the author presents different views of ethicists and theologians concerning homosexuality, which he divides into four groups. The first group oppose homosexual orientation and sexual practice because they are of the opinion that it is against God's will. In the second group are those, who understand and accept sexual orientation as not being necessarily within the responsibility of the person in question, but they disapprove of the sexual practice. The third group are so-called liberal theologians, who accept the sexual orientation and practice, but do not equalize homosexual and heterosexual unions. The fourth group comprises those (including the author), who start out from the assumption that the reasons for homosexuality are not completely clear and that one can scientifically correctly support the hypothesis that homosexuality is caused by a combination of various aspects such a biological, psychological and social ones, which cause interactions at different levels and can thus determine the same-sex orientation already in the first years of life. Thus, one can speak of a certain predisposition towards homosexual orientation, but not of determination. A correct and scientifically acceptable response to such an evaluation of the situation may be a nuanced approach to the phenomenon and the persons in question. Any equalization of homosexual and heterosexual unions is excluded. Concerning therapy, there should be considered integrative ones as well as those aiding to change a homosexual tendency into a heterosexual one. The recommendation of abstinence can be mainly

motivated by religion; otherwise, a stable partnership is less bad than promiscuity. The legal regulation can be tolerated to the extent that it solves social and material problems, yet it should not give the same value to homosexual and heterosexual unions. In order to ensure the credibility of its standpoint, the Church should provide interdisciplinary therapeutic groups available to those looking for help or advice.

Key words: homosexuality, heterosexuality, sex, perversity, predisposition, determination, therapy, tradition, nature, culture.

Rafko Valenčič

Bioetika v cerkvenih dokumentih

Hipokratova prisega, v kateri odsevata naravno spoznanje nedotakljivosti človeškega življenja od spočetja do smrti, ter božje razodetje, ki govori o človekovi bogopodobnosti, dostojanstvu in poklicanosti, izražata spoštovanje človeške osebe, njene enkratnosti, absolutne nedotakljivosti in presežnosti njenega bivanja. V tem trenutku razvoja človeške družbe pa se srečujemo z nasprotujočimi si, skoraj nerazumljivimi dejstvi. Z ene strani se vedno bolj zavedamo človekovih pravic – pravic otroka in ženske, delavca in ubežnika, zapornika in vojnega ujetnika –, ki jih želimo zavarovati z deklaracijami in izjavami, z druge pa zavračamo pravice nerojenega, prizadetega, trpečega in umirajočega v imenu pravic močnejšega, ki ne upoštevajo pravic drugega. S Prešernom moramo zakričati: »Kako strašna slepota je človeka!«

Ob teh dejstvih Cerkev ne more biti neprizadeta. Ker je »človek pot Cerkve«, ¹ je obramba njegovega življenja in pravic njena primarna naloga. Pri tem se sklicuje na dejstvo, da je človek ustvarjen po božji podobi, da je deležen posebne božje ljubezni in skrbi, da je torej »milostno bitje« in ne zgolj »razumna žival« (animal rationale). Človeka lahko doumemo samo v odnosu z najpopolnejšim Bitjem, z Bogom, ne pa z bitji, ki so nižja od njega.

1. Odmevi bioetike v dokumentih Cerkve

Ob rojevanju in razvoju nove znanosti, imenovane bioetika, njeni začetki segajo v l. 1970, se je oglasilo tudi cerkveno učiteljstvo. Svojo besedo je dvignilo v obrambo človeka ter v usmeritev nove vede, ki naj bo, tako kot vsaka druga veda, v korist celostnega razvoja človeka in človeštva. Elio Sgreccia navaja argumente: »Čeprav gre v bistvu za filozofsko – moralno obravnavo, se cerkveno učiteljstvo oglašča iz dveh razlogov: najprej gre za vidik vere, ki je lasten katoliški Cerkvi, ki nikakor ne omejuje avtonomnega razumskega razmišljanja, kot mikroskop ali teleskop ne motita človeškega očesa ali njegove vizualne sposobnosti; drugič, cerkveno učiteljstvo je dejansko dalo velik in poglobljen prispevek glede teh vprašanj, zato bi bilo znamenje objektivnega pomanjkanja,

¹ Janez Pavel II., okrožnica *Človekov odrešenik*, CD 2, Ljubljana 1979, 14.

če ne bi navajali najpomembnejših stališč in dokumentov v tej zvezi.«² Navajamo nekaj osnovnih izhodišč bioetike ter stališč cerkvenega učiteljstva oziroma verujočih raziskovalcev.

1. Razni pogledi na bioetiko. Vprašanje bioetike v cerkvenih dokumentih lahko obravnavamo pod različnimi vidiki: 1.) zgodovinskorazvojnimi, kdaj in kako se je nauk razvijal, kako se je Cerkev odzivala na nova vprašanja, 2.) vsebinskim, katera področja ali segmente obravnava bioetika, 3.) z vidika moralno – teološke znanosti (moralno-teoloških principov) in njenega teološkega razmišljanja (diskurza). Vsekakor sta za nas najbolj zanimata 2. in 3. vidik, ki obravnavata vsebine in moralna načela, katerima je tudi posvečena naša pozornost.

2. Avtorstvo dokumentov. Z vidika avtorstva gre za dokumente cerkvenega učiteljstva, ki so jih izdali: 1.) papež kot vrhovni učitelj verskega in moralnega nauka v edinosti z vesoljno Cerkvijo (koncili, škofovske sinode), 2.) dokumenti osrednjih rimskih ustanov (kongregacij, svetov, komisij, uradov), ki jih pripravijo po papeževem naročilu, 3.) dokumenti krajevnih škofov oziroma škofovskih konferenc posameznih dežel.

3. Značaj dokumentov. Značaj dokumentov izhaja: 1.) iz narave dokumenta (doktrinalni, moralni, pastoralni, disciplinarni, priložnostni ...), 2.) iz naziva dokumenta (konstitucija, okrožnica, odlok, navodilo, pismo, izjava ...), 3.) subjekta ali ustanove, ki ga je izdal (koncil, papež, škof, druge ustanove), 4.) komu je dokument namenjen (npr. papeževi govori, namenjeni raznim strokovnim in drugim skupinam), 5.) iz načina objave (uradne izdaje: *Acta Apostolicae Sedis*, *Insegnamenti*, *L' Osservatore Romano*, *Documentation catholique*; škofijska sporočila, druge objave).

4. Zgodovinskorazvojni vidik. Začetke bioetike, kolikor gre za odziv Cerkve na nova tovrstna vprašanja, lahko postavimo v sredo 20. stoletja. Pij XII je v času svojega pontifikata (1939–1958) posegel na mnoga področja antropoloških, zlasti medicinskih znanosti.³ Drugemu vaticanškemu koncilu (1962-1965) so nekateri že v času njegovega štiriletnega dela očitali pretirano navdušenje nad dosežki tedanje znanosti in tehnologije ter pomanjkanje kritičnosti.⁴ V *pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu*, tej »magni charti« odnosa med vero in znanostjo (razvojem), med Cerkvijo in svetom, človekom in družbo, je koncil zapisal nekaj temeljnih izhodišč, na katera se še danes sklicujemo: dostojanstvo človeške osebe, njena enovitost in poklicanost; neodtujljive človekove pravice; Kristus, novi Adam, kot popoln človek in vzor počlovečenja;

² Elio Sgreccia, *Manuale di bioetica*, Vita e pensiero, Milano 1989, zv. 1, 21.

³ Prim. F. Angelini (ur.), *Pio XII. Discorsi ai medici*, Roma 1959. V okrožnici *Humani generis* (1953) se je dotaknil perečih vprašanj odnosa med vero in znanostjo.

⁴ Gre za vizijo francoskega antropologa in teologa Teilharda de Chardina; prav tako gre za začetek osvajanja vesolja: 1. aprila 1960 je poletel v vesolje prvi satelit.

ljubezen kot osnovna komunikacija in vrednota razvoja človeka in človeštva; človek kot krona/gospod stvarstva in cilj vsega razvoja, povezanost razvoja in božjega kraljestva, delo za trajne vrednote ipd.

Posamezni avtorji (moralisti) so poleg vprašanj, ki jih je nekdaj obravnavala tako imenovana pastoralna medicina (človek kot enota duha in telesa, njuni medsebojni vplivi, skrb za celovito zdravje, bolezenski in patološki primeri, ravnanje v pastoralni praksi), vključevali tudi novo nastajajoča vprašanja. Tako na primer priznani moralist Dominicus Prümmer navaja le klasična vprašanja glede skrbi za telo in življenje, pomen spolnosti, principi zakonskega življenja, grehi proti zmernosti.⁵

Bernhard Häring v *Das Gesetz Christi*⁶ obravnava telesno življenje v luči hoje za Kristusom, skrbi za življenje in zdravje; obravnava tudi medicinska vprašanja in posege, umetno oploditev, evgeniko in evtanazijo. V naslednjih izdajah (*Frei in Christus*, 1980 in dalje)⁷ je v prvem delu 2. zvezka močno dopolnil bioetična vprašanja: odgovornost za človekovo življenje in njegovo posredovanje, zdravje in zdravljenje, smrt in umiranje.

Elio Sgreccia, eden vodilnih katoliških raziskovalcev bioetičnih vprašanj, obravnava celovito in dokaj izčrpno razna vprašanja bioetike: osnove bioetike, genetiko, prenatalno diagnostiko in prokreacijo, umetno oploditev, določitev spola, sterilizacijo, klinično eksperimentiranje, presaditev organov, evtanazijo in umiranje (I. del); bioetika v družbenem življenju: psihofarmake, psihiatrijo, homoseksualnost, spolne perverzije, mamila, HIV, bioetiko dela, športa, prizadetih, starostnikov, odnos med bioetiko in ekonomskimi vprašanji, strukturo bioetičnih komitejev ipd. (II. del).⁸

Vprašanja bioetike so vedno bolj izzivala k odgovoru ne samo medicinsko osebje, marveč tudi oblasti in državne zakonodaje. Rojstvo prve deklice iz epruvete (in vitro, 24. 2. 1982) je vprašanje zaostriilo in odprlo nova, doslej neznana vprašanja. Kot odgovor na to so bile ustanovljene tako državne kot cerkvene ustanove (bioetične komisije, sveti, znanstveni instituti), ki se ukvarjajo s temi vprašanji.⁹ Papež Janez Pavel II. je za raziskave na bioetičnem področju ustanovil Papeški svet za družino (Pontificio consiglio per la famiglia), Papeško akademijo za življenje (Pontificia Accademia pro vita, 1993), na Lateranski univerzi pa je ustanovljen Papeški institut za preučevanje zakona in družine (Pontificio istituto per studio su matrimonio e famiglia).

⁵ D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, 3. zv., Herder, Barcinone 1961 (prva izd. 1914).

⁶ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1957.

⁷ B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 3. zv., MD, Celje 2003.

⁸ Prim. Elio Sgreccia, *Mauale di bioetica*, Vita e pensiero, Milano 1989 (I), 1991 (II).

Tudi državne oblasti so se zavedle, da področja bioetike ni mogoče prepustiti zgolj znanstvenim in medicinskim raziskavam, marveč je treba poseči še na drug, institucionalen način, da bi tako razvoj usmerjali v korist človeku. Zato so mnoge države ustanovile tako imenovane nacionalne komiteji (komisije) za etiko.

2. Analiza in iskanje vzrokov

Koncil je s Pastoralno konstitucijo Cerkev v sedanjem svetu (1965, odslej CS) pokazal vzorec, ki kaže ne samo na dejstva, marveč tudi na vzroke stanja v sodobni družbi. Ko navaja silen znanstveni in tehnični razvoj, katerega subjekt je človek, obdarjen z razumom, hotenjem in prizadevanjem za boljše življenje, ne pozabi navesti tudi skušnjav avtonomne miselnosti, zaverovanosti v lastno moč, zanikanje moralnega zakona, izgube čuta za pravičnost in solidarnost, nevarnost vojnega spopada med političnimi bloki, pravice močnejšega nad slabotnejšim ipd.

1. Tem grožnjam se danes pridružujejo nove nevarnosti: liberalistična in subjektivistična miselnost, sekularizem, materializem, izguba moralnega čuta, kakršne koli odgovornosti pred lastno vestjo, pred drugimi in zgodovino, iskanje trenutnih dobrin, porabništvo in hedonizem. Papež opozarja na »zamačitev čuta za Boga in za človeka« in na »kulturo smrti«,¹⁰ ki sta raztegnili svoje lovke na vsa področja življenja. Zaradi tega si človeštvo zapira pot v prihodnost, ogroža sebe in svoj razvoj, ki ga omejuje zgolj na zunanje, ekonomske in porabniške vidike.

Podobno ugotavlja tudi Alfonso Lopez Trujillo, predsednik Papeškega sveta za družino, v pregledu nauka Janeza Pavla II. o človeku in družini.¹¹ Družina postaja preživela struktura, ječa in utesnitev človekove svobode, namesto kraj njene uresničitve; zanika se njena osebostna in družbena vloga pri oblikovanju zakoncev in otrok; otrok je predmet hotenja ali zavračanja, ogrožanja svobode in prosperitete staršev, celo krivičen napadalec lastne matere; embrij je postal predmet eksperimiranja in porabništva, reproduktivnega in terapevtskega kloniranja; ženska je postala, kljub poudarjanju njene človeške, družbene, politične enakosti in emancipiranosti, izložbeni in porabniški predmet; starejši, onemogli, nemočni in prizadeti so v breme družbi, zato jih je treba umakniti iz javnosti, da ne bodo motili idealov o čisti in neoporečni rasi. Tako izginja tista podoba življenja, ki v življenju vidi skrivnost, večjo kot jo

⁹ Navajamo nekatere: Centro di bioetica (Katoliška univerza Agostino Gemelli, Milano-Roma, 1983), ki ga vodi Elio Sgreccia (ES 15), Centre des Etudes Bioethiques (Katoliška univerza, Louvain v Belgiji, 1983), Instituto Bioetico (Teološka fakulteta v Barceloni, 1975), v Saint Luisu v ZDA, v Montrealu v Kanadi. Prim. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, I, 29-30.

¹⁰ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Evangelij življenja*, CD 60, Ljubljana 1995, 21 (EŽ).

spoznavamo in občutimo ob njeni zemeljski dimenziji, kaj šele ob njeni presežnosti, ki jo zanikamo.

2. Ne gre zgolj za posamezna dejanja, tudi ne za dejanja posameznica (italijansko: »il delitto« se spreminja v »il diritto«), kakor ugotavlja okrožnica *Evangelij življenja* (odslej *EŽ*).¹² To so dosegli krivični zakoni, grešne strukture današnje družbe. Cerkev je poklicana, da postane (je) v teh razmerah »kritična vest« človeštva. Ne more postati demokracija, večina, gospodar nad manjšino, močni nad nemočnimi, razviti nad nerazvitimi, ki nimajo ne pravice ne možnosti braniti svojega življenja.

3. Cerkvenemu nauku nasprotuje zlasti »juridični pozitivizem«, ki izhaja iz tako imenovanega demokratičnega načela. Ta meni, da o resnici (kaj je dobro ali zlo, vrednota ali antivrednote) odloča večina (javno mnenje, glasovanje, sprejeti zakoni). S tem se ustvarja moralna miselnost, ki je v nasprotju z objektivnim zakonom. O resnici naj bi odločal tudi tako imenovani konsekvencializem, ki iz predvidenega dobrega, ki sledi (bo sledilo), sklepa na moralno dopustnost dejanja, ki je v sebi zlo.¹³ Tako se dejansko zagovarja »politična«, ne pa moralna resnica; uveljavlja se subjektivno mnenje, ne pa objektivna resničnost. S tem je hudo ogrožena svoboda in integriteta človeške osebe, ki ni zgolj produkt družbene stvarnosti.

4. Posebno pozornost dokumenti posvečajo tako imenovanim »grešnim strukturam« ali »strukturnemu grehu«.¹⁴ Prvič so izrecno omenjene v *Apostolski spodbudi o spravi in pokori* (1984),¹⁵ nato v okrožnici *O skrbi za socialno vprašanje* (1987),¹⁶ v okrožnici *Evangelij življenja* (1995) pa na več mestih.¹⁷ Okrožnica *EŽ* pravi: »Pod novimi vidiki, ki jih odpira znanstveno-tehnični napredek, se skrivajo nove oblike napadov na dostojanstvo človeškega bitja, medtem ko se očrtuje in utrjuje nov kulturni položaj, ki daje zločinom proti življenju nov in še krivičnejši vidik: široke plasti javnega mnenja opravičujejo nekatere zločine proti življenju v imenu pravice individualne svobode in na tej domnevi zahtevajo zanje ne samo nekaznivost, ampak celo potrditev s strani države, z namenom, da se opravljajo popolnoma svobodno in celo z brezplačnim posegom

¹¹ Prim. Card. Alfonso Lopez Trujillo, *La famiglia nel pontificato di Giovanni Paolo II*; [www.031017anniv GPII \(14.11.2003\)](http://www.031017anniv GPII (14.11.2003)).

¹² *EŽ*, 11.

¹³ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Sijaj resnice*, CD 52, Ljubljana 1994 (SR).

¹⁴ Prim. Rafko Valenčič, *Strukturalni greh in grešne strukture*, v: Anton Štrukelj (ur.), *Božjo voljo spolnjevati. Jubilejni zbornik ob 75-letnici Alojzija Šuštarja*, MD, Celje 1995, 684-700.

¹⁵ Prim. Janez Pavel II., apostolska spodbuda o spravi in pokori *Reconciliatio et paenitentia*, CD 25, Ljubljana 1985, 14-18.

¹⁶ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *O skrbi za socialno vprašanje*, CD 37, Ljubljana 1988, 35-40.

¹⁷ *EŽ*, 4.12.59.

zdravstvenih ustanov.«¹⁸ Gre za posebno obliko manifestacije zla, ki ima svoje korenine v družbenem ozračju in javnem mnenju, v splošni negativistični miselnosti, v družbeni zakonodaji, ki ustvarja prepričanje, da je neko dejanje moralno opravičljivo; posameznik je tako rekoč prisiljen delati to, kot delajo drugi in zakoni dovoljujejo. Proti grešnim strukturam se je mogoče uspešno upreti le s skupnimi prizadevanji, kdaj tudi z državljansko neposlušnostjo.

Človeštvo se tako nahaja pred orwellosko paradigmo. Vrednote so ne samo pozabljene, marveč obrnjene v njihovo nasprotje: razne oblike sodobnega suženjstva imenujemo svoboda, moralno zlo imenujemo dobro, laž je postala resnica, v človeku vladata moralna izprijenost in dezorientacija. Tehnološki in tehnokratski razvoj dajeta človeku možnost ne samo preoblikovanja in manipulacije vidnega sveta, marveč tudi manipulacije s človekom samim, njegovo duhovno in stvarno podobo. Vse to ustvarja novo miselnost, ki človeka zavaja in ga vodi v slepo ulico. V svojem času je koncil opozoril, da je človeštvo v nevarnosti, če se ne bodo prebudili bolj odgovorni ljudje v delu za celovit razvoj človeštva (*prim. CS 55*). Cerkev obravnava vprašanja bioetike celovito, upoštevajoč predvsem moralni vidik, zaveda pa se tudi drugih dimenzij tega vprašanja, tako psiholoških in vzgojnih, pravnih in družbenih, ki so pogosto zanemarjene ali obravnavane le fragmentarno.

Zagrešili bi pristranskost, če ne bi omenili tudi pozitivnih znamenj, ki jih prinaša današnji razvoj. To so: pobude in središča za obrambo življenja, delo znanstvenikov in zdravstvenega osebja v korist človeka, velikodušnost, s katero družine brezpogojno sprejemajo otroke ne glede na njihove zunanje danosti, prostovoljstvo zlasti med mladimi, prebujajoči se socialni čut in solidarnost, prizadevanja za odpravo smrtne kazni ipd. Ta znamenja nas opozarjajo na vrednote, ki naj tudi v prihodnje usmerjajo človeška prizadevanja.¹⁹

3. Vsebine

Čeprav je vsebinski krog bioetike mogoče razumeti predvsem kot skrb in promocijo življenja kot takega, to je na ves obstoječi bios vključno z okoljem, sta naše pozornosti deležna posebej človek (posameznik) in družina. Človek je integralni člen, ne samo del vsega živečega. Brez njega se veriga pretrga. Človek je ne samo krona stvarstva, marveč subjekt in cilj vsega razvoja. Družina kot zibelka življenja dopolnjuje vlogo osebe: nadaljuje in ohranja življenje, in to, kar imenujemo »hu-

¹⁸ EŽ, 4.

¹⁹ EŽ, 26.

manum« - človeškost. Družina je stvarnost, skozi katero »gre evangelizacija in prihodnost človeštva.«²⁰

Vsebinska razdelitev bioetičnih vprašanj se ponuja sama po sebi, čeprav se vprašanja pogosto prepletajo. Dotika se najprej: 1.) začetkov človeškega življenja: spočetja, naravne in umetne oploditve, tako homologne kot heterologne, nadomestne matere, urejanja spočetij (naravnega, kemijskih in mehanskih kontracepcijskih metod, pilule »dan po«); evgenike, genskega inženiringa, uporabe genskega materiala, prenatalne diagnostike, rojevanja, tudi rojevanja brez bolečine, splava, evtanazije fetusa, v zadnjem času kloniranje; 2.) skrbi za človeka in varovanje zdravja, upoštevanje človekove integritete, donatorstvo in presaditev organov (transplantacije), sterilizacijo, razne oblike preizkusov in manipulacije s človekom, razvrednotenje in ogrožanje družine zaradi družbenega priznanja ali predvidenega priznanja novih oblik zakona in družine (izvenzakonske zveze, istospolne zveze, zahteve za posvojitve otrok), tudi boj proti aidsu in »varna spolnost«; 3.) človek pred smrtjo, paliativna medicina/terapija, evtanazija, tehnike reanimacije v 60. letih, spremljanje umirajočih v terminalnem stanju, odvzem organov umirajočim/umrlim ipd.²¹ Vsebinski obseg vprašanj se iz dneva v dan širi ali dobiva nove dimenzije. Dovolj je omeniti na prakse umetne (izvenmaternične) oploditve, nadomestne matere in kloniranja, ki poleg znanstveno-medicinskih in etičnih vprašanj odpirajo tudi psiho-sociološka, pravna, družbena in zlasti osebna vprašanja.

Tem vprašanjem je treba prišteti še problematiko, ki je tesno povezana s prihodnostjo človeštva. Gre za demografska vprašanja, ki se kažejo kot eksplozija prebivalstva v nekaterih področjih zemeljske oble, drugje pa kot upadanje in izumiranje prebivalstva. To vprašanje je medalja z dvema podobama, povzročča namreč nepredvidljiva in verižna družbena odzivanja: preseljevanje, odvečno ali zmanjšano delovno silo, urbanizacijo ali obubožanje krajine ipd., ki zahteva od oblasti neodložljive odgovore. Ta pa navadno želi z zakoni zaustaviti nastajajoče težave, pri čemer pogosto izbira metode, ki so v nasprotju z etičnimi načeli.

4. Načela

Znanosti gre priznanje, da razen izjemnih primerov ni ostala neobčutljiva za etična vprašanja. Prišla je do spoznanja, da mora o svojem

²⁰ Prim. Janez Pavel II., apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio*, CD 16, Ljubljana 1982, 86.

²¹ Prim. Patrick Verspieren, *Biologie, médecine et éthique*, Le Centurion, Paris 1987, 2

²² Prim. E. Sgreccia, *Biotechnologia: Stato e fondamentalismi*, v: Pontificio consiglio per la famiglia, *Lexicon*, Bologna 2003, 63; *EŽ*, 72.73.

raziskovanju, delu in uspehih ter drugih odprtih vprašanjih tudi razmišljati, da mora sprejeti notranje in zunanje usmerjevalce in korektive. Katoliška etika se zavzema ne samo za pravico do življenja, do upoštevanja dostojanstva človeške osebe, marveč zagovarja pravico, da človek sme in mora svoje prepričanje pokazati, živeti in se zanj zavzemati v javnosti.²²

Cerkev se je davno pred koncilsko izjavo, da so »veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost današnjih ljudi ... to je hkrati veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost Kristusovih učencev; in ničesar resnično človeškega ni, kar bi ne našlo odmeva v njihovih srcih« (CS I), prav tako pred izjavo Pavla VI., da je »izvedenka v humanosti« (Govor v Unescu, 1968, 10), in pred izjavo Janeza Pavla II., da je »človek pot Cerkve« (okrožnica *Človekov odrešenik*, 1979, 14), zavedala, da so odprta in žgoča vprašanja človeštva tudi njena vprašanja. Kakor Kristus, ki je »zaradi nas in našega zveličanja prišel iz nebes«, je tudi sama navzoča povsod, kjer človek živi in dela, trpi in upa; je sopotnica človeka in človeštva, udeležena pri vseh obstoječih in nastajajočih vprašanjih.

1. Cerkev je ob koncu 19. stoletja dvignila svoj glas v obrambo delavcev, ki so jim odrekli osnovne človeške pravice. Danes dviga svoj glas, »ko je zatirana druga skupina oseb v temeljni pravici do življenja ..., daje glas tistim, ki nimajo glasu. Njen klic je vedno evangeljski klic v obrambo ubogih sveta, ki so ogroženi, prezirani v svojih človeških pravicah« (EŽ 5). Govoriti smemo »o vojni močnih proti slabotnim« (EŽ 12), ki se kaže tudi na področju bioetike. Vsak človek je dolžan skrbeti za uveljavitev lastnih pravic, prav tako priznavati in braniti pravice sočloveka, Cerkev kot božja in družbena ustanova pa ima nalogo skrbeti za uveljavitev teh pravic na družbeni ravni. Navodilo *Dar življenja*²³ govori o pravicah, ki jih ne daje človek, ne zakon, ne družba, marveč so človeku dane, prirojene, neodtujljive, nenadomestljive. Niso odvisne ne od »posameznikov, ne od staršev, ne od naklonjenosti države; pripadajo človeški naravo v moči stvariteljskega dejanja, iz katerega človek izhaja«.

Načela, ki jih pri tem Cerkev zagovarja, imajo univerzalno veljavo. Zato se upravičeno sklicuje najprej na naravni moralni zakon, ki ga potrjuje božje razodetje ter nauk Cerkve skozi zgodovino vse do danes. Načela so univerzalnega pomena, vključujejo posamezne primere, ki se dogajajo v časovnih in krajevnih posebnostih. Možno jih je tako tudi aplicirati. Načela, ki jih Cerkev zagovarja, imajo etični, moralni in verski, ne pa kateri koli drugi značaj.²⁴

²³ Prim. Kongregacija za verski nauk, navodilo o daru življenja *Donum vitae*, CD 36, Ljubljana 1988, III. del.

²⁴ Prim. P. Verspieren, *n. d.*, 5.

2. Čeprav je vprašanje človeškega bivanja in življenja, dela in razvoja, trpljenja in umiranja stalnica človeškega iskanja in filozofske misli,²⁵ šele razodeta božja beseda daje človeku gotovost glede smisla in cilja vsega, samega bivanja in bivajočega. Osrednjega pomena je razumeti človeka kot osebo, kot delujoči in odgovorni subjekt, kot svet presega-joče bitje, ki je poklican v občestvo z Bogom po ljubezni. Človek to uresničuje v zemeljskem bivanju, po komunikaciji ljubezni, to je po darovanju in sprejemanju. Človek kot oseba je ne samo subjekt moralnega delovanja, marveč tudi dejavnik in cilj vseh družbenih ustanov. Človeške osebe pa »ni mogoče skrčiti na projekt lastne svobode, marveč ima že določeno duhovno in telesno strukturo, zato prvotna npravna zahteva, da naj ljubimo in spoštujemo osebo kot cilj in nikoli kot golo sredstvo, po notranje vključuje tudi spoštovanje nekaterih temeljnih dobrin, spoštovanje, brez katerega zapademo v relativizem in samovoljo.«²⁶ To velja tako za človekov odnos do lastnega bivanja kot odnos do bivanja drugih.

Upoštevanje in spoštovanje dostojanstva človeške osebe je utemeljeno na človeku kot duhovno-telesnemu bitju. Človek kot oseba je »enota duše in telesa«. To izhaja iz istega počela: božjega načrta, človekove poklicanosti, presežnosti bivanja, določitve za večnost. Biološko existenco preveva duhovna struktura, duh je strukturalni in oživljajoči princip telesa, »umna duša je sama po sebi forma telesa«.²⁷ Z drugimi besedami: »Zapustili bi človeško stvarnost, če bi priznavali bodisi samo biološki red bodisi red duhovne svobode: biološko stvarnost namreč preveva in strukturira duhovnost, duh pa je strukturalni in oživljajoči princip telesnega«.²⁸ Tako je treba razumeti človeka v njegovi individualnosti in celovitosti, tako v osebnem kot družbenem življenju.

3. Cerkveni dokumenti so, razumljivo, najprej naslovljeni na verujoče kristjane, ki sprejemajo nauk Cerkve (razlage, odločitve, priporočila) v duhu odgovornosti in pokorščine. Najprej v duhu odgovornosti: poslanstvo Cerkve sprejemajo kot službo resnici (Resnici), kateri so tudi zavezani po svoji vesti in prepričanju. V duhu pokorščine: zavedajo se, da sta v zvestobi evangeliju zagotovljeni resnična svoboda in celostni razvoj tako posameznika kot občestva verujočih. To resnico so kristjani dolžni oznanjati svetu in zanjo pričevati s svojim življenjem; naloga pa je nekaj velikega, svetega in osrečujočega. Gre za vsebino (nove) evangelizacije, ki jo svet potrebuje, Cerkev pa se ji ne sme odreči. Oznanja namreč »evangelij življenja«, zavzema se za »kulturo življenja«, ki jo ogroža

²⁵ Prim. past. konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes*, I. del, 1-45.

²⁶ *SR*, 48.

²⁷ *SR*, 48.

²⁸ E. Sgreccia, *Biotechnologia: stato e fondamentalismi*, 64.

sodobna »kultura smrti« in tako rekoč »zarota proti življenju« (EŽ 12). Oznanja bodi prilično ali neprilično, vernim in nevernim ali drugače mislečim, vedno upoštevajoč potrebe in razmere, način in sredstva oznanjevanja.

4. Cerkveni dokumenti se pogosto obračajo ne samo na vernike, to navadno storijo glede dogmatičnih resnic, marveč tudi na ljudi dobre volje (prim. EŽ 5). S tem hočejo poudariti: 1.) da gre za resnico, ki jo vsebuje naravni moralni zakon, 2.) stopiti v dialog s svetom, njegovo miselnostjo in kulturo, glede pomembnih vprašanj, 3.) prispevati svoj delež k skupnemu dobremu človeštva, ko išče stične točke za skupno dobro.²⁹

Sklicevanje na naravni moralni zakon, vpisan v človekovo notranjost (prim. Rim 2,14-15), daje Cerkvi pravico, da se v mnogih dokumentih obrača ne samo na verujoče, marveč na vse ljudi »dobre volje«, jih spodbuja k spoštovanju splošno veljavnih etičnih načel in skupnega etičnega izročila. Bioetična vprašanja so v tesni povezavi z dostojanstvom človeške osebe kot enote duha in telesa, njenih pravic in trajnih vrednot človeštva, kot sta zakon in družina, medsebojni odnosi, skupno dobro ipd.

Kot primer lahko navedemo formulacijo, ki jo najdemo v okrožnici *Evangelij življenja*. »Zato z oblastjo, ki jo je Kristus dal Petru in njegovim naslednikom, v občestvu s škofi katoliške Cerkve, potrjujem, da je neposreden in prostovoljen uboj nedolžnega bitja vedno težko nemoralen. Ta nauk, ki temelji 1.) na nenapisanem zakonu, ki ga vsak človek v luči razuma nahaja v svojem srcu (prim. Rim 2,14-15), 2.) potrjuje Sveto pismo, 3.) posreduje izročilo Cerkve in 4.) ga uči redno in vesoljno cerkveno učiteljstvo« (EŽ 57). Isto besedilo je navedeno v obrambo življenja proti splavu (EŽ 62) in proti evtanaziji (EŽ 65). Našo pozornost priteguje dikcija besedila (izjava), sklicevanje na naravni in razodeti moralni zakon (vest, Sveto pismo), na konstanten nauk cerkvenega izročila in edinost s škofi vesoljne Cerkve. Papež je namreč v pripravi okrožnice l. 1991 prosil škofe vsega sveta, naj mu povedo svoja stališča glede tega pomembnega vprašanja (prim. EŽ 5). Današnji človek se spreneveda, ko zagovarja pravico do splava in evtanazije v bolj ali manj kritičnih življenjskih situacijah ali zgolj iz hedonističnih in porabniških razlogov, čeprav ne trdi, da gre pri tem za nekaj dobrega ali za vrednoto, da je torej moralna dolžnost tako delati.

Podobno argumentiranje, čeprav manj izrecno in slovesno, velja tudi za nekatera druga področja človeškega življenja, za družino in medsebojne odnose. Cerkev izjavlja, da je družina naravna skupnost moža in žene, ki ju veže trajna ljubezen in medsebojna predanost, iz katere se rojevajo otroci. Zato so istospolne zveze, ki se razglašajo za družino, rav-

²⁹ Prim. P. Versperien, *n. d.*, 6.

nanje proti naravi,³⁰ takšna dejanja pa so »po notranje neurejena« in »nasprotujejo naravni postavi«. ³¹ Otrok ni nikakršna pravica ali lastnina staršev, marveč je dar ter ima naravno pravico do obeh staršev.³²

5. Kakor je možno življenje zavreči, ga ogrožati, z njim manipulirati, tako je tudi možno pretiravati v skrbi za življenje oziroma zdravje. Že klasična moralka je sprejemala načelo, da človek (pacient, zdravnik, domači) ni dolžan segati po izrednih sredstvih za ohranitev zdravja ali podaljševanje življenja. Medicina ni dolžna načrtno podaljševati zgolj vegetativnega življenja, ko je to dokazano že ugasnilo. Okrožnica *Evangelij življenja* govori o tako imenovani »posebni terapevtski vnemi«, to je »o posegih, ki niso več ustrezni za dejanski bolnikov položaj, ker niso več v sorazmerju z izidi, ki bi jih bilo mogoče pričakovati, ali tudi ker so pretežavni zanj ali za njegovo družino«. ³³ Načelo sorazmernosti in dvojnega učinka velja tudi pri rabi morfija za lajšanje bolečin: doseči želimo dobro (lajšanje bolečin), čeprav dopuščamo tudi slabe posledice (izguba zavesti, skrajševanje življenja); predvidena je večja korist kot pa škoda za pacienta.

6. Tudi dejstvo, da se novejši cerkveni dokumenti pogosto sklicujejo na prejšnje, ima svojo težo. S tem dajejo veljavo tako novemu kot že objavljenemu dokumentu, izražajo kontinuiteto nekega nauka, pravilnost dosedanjih stališč ter njihovo pomembnost. S tem je poudarjena avtoriteta predhodnika, ki je dokument izdal, prav tako tudi pomen sedanje avtoritete. ³⁴ Tako so novejši dokumenti nadgradnja prejšnjih. Pomislimo na socialne okrožnice, v katerih Cerkev sledi razvoju družbenih vprašanj: nekdanj pravice delavstva nasproti kapitalizmu, komunizmu in drugim zgrešenim socialnim ureditvam, danes razvoj od pravičnosti k solidarnosti, od pravic posameznika do pravic naroda ipd. Na področju zakonske morale spremljamo razvoj nauka od *Casti connubii* (1930), ki zagovarja Avguštinove poglede, prek koncila (CS, 1965) in *Humanae vitae* (1968) do *Apostolske spodbude o družini* (1982) in *Pisma družinam* (1994), ki poudarjajo celovitost zakonske ljubezni, nerazdružljivost združitvenega in roditvenega namena zakona, zakon kot občestvo oseb ipd. Cerkveni dokumenti ne postavljajo in ne zagovarjajo teorij, marveč utemeljenost cerkvenega nauka in njegov pomen v vsakokratnih razmerah.

³⁰ Prim. Kongregacija za verski nauk, *Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami*, CD – Nova serija 2, Ljubljana 2003.

³¹ KKC, 2357 sl.

³² KKC, 2378; navodilo o daru življenja, *Donum vitae*, 2,8.

³³ EŽ, 65.

³⁴ Prim. P. Verspieren, *n. d.*, 5.

5. Obveznost načel

Ob cerkvenih dokumentih se seveda srečujemo tudi z vprašanjem njihove obveznosti. Omenili smo že, da je bodisi značaj dokumenta (konstitucija, okrožnica, odlok, dekret, navodilo, pismo, izjava), bodisi avtoriteta, katera ga je izdala (papež, koncil, škofovska sinoda, škof, druge ustanove), pomemben dejavnik obveznosti. Navadno je v dokumentu samem izrecno ali vključno naveden tudi njihov značaj ter raven obveznosti.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi, da papež s škofi (škofje s papežem) »oznanjajo vero, ki jo je treba sprejeti in po njej uravnati нравno življenje« (C 25). Cerkev uči verski in нравni nauk v skladu z razodetjem ne glede na čas, kraj, kulturo in rodove. Tako npr. resnica o človekovi bogopodobnosti presega časovne, kulturne in druge meje. Cerkev se vedno znova sklicuje na to resnico kot temeljno resnico za razumevanje, promocijo (uveljavitev) in obrambo človekovega dostojanstva in poklicanosti.

Vemo, da se verniki zlasti glede moralnega nauka in njegove obveznosti pogosto sklicujejo na svojo vest ali prepričanje. V tem pogledu so moralne resnice bolj ogrožene kot verske, več je tudi različnih interpretacij. Cerkev spoštuje človekovo vest, saj »evangelij oznanja in razglašava svobodo božjih otrok; zameta vsako suženjstvo, ki končno priteka iz greha; kot nekaj svetega spoštuje dostojanstvo vesti in njenega svobodnega odločanja« (CS 41,2). Upoštevati pa je treba, da se lahko vest neredko »zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi s tem izgubila svoje dostojanstvo« (CS 16). V zadevah posredovanja novega življenja »morajo sodbo pred Bogom napraviti navsezadnje zakonci sami«, ki se morajo zavedati, »da se ne smejo odločiti samovoljno, ampak da jih mora vedno voditi vest, ki jo je treba usklajevati z božjo postavo; in biti morajo pri tem poslušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavo v luči evangelija verodostojno razlaga« (CS 50). Povabljen so, da razmišljajo o predlogu, ki ga daje Cerkev, in molijo za razsvetljenje Svetega Duha. Čeprav je vernik dolžan iskati resnico in svoje ravnanje uravnati po načelih, ki jih uči Cerkev, je treba prvenstveno upoštevati načelo svobode vesti. Nihče in nikoli ne more vernika oprostiti naloge, da razmišlja o načelih, ki jih zagovarja Cerkev. To je ne samo minimum, marveč tudi začetek nekega procesa, ki razodeva človekovo odprtost za globlje spoznanje resnice. Francoski moralist Xavier Thevenot pravi: »Sporočilo cerkvenega učiteljstva je treba sprejeti tako rekoč kot gosta, ki je prišel na obisk. Zmotil nas je v naših navadah, odkril našo zaverovanost (samozadostnost), toda obvezuje nas, da razširimo prostor razmišljanja in končno, da pričnemo dialog.

Oznanjevalci evangelija so dolžni oznanjati verski in etični nauk, kakor ga razlaga Cerkev. Nihče ne razlaga svojega verskega ali moralnega nauka, marveč nauk Cerkve, ki ga seveda mora dobro poznati in

znati tudi utemeljeno razlagati.³⁵ Prav tako so dolžne učiti in delovati tudi katoliške ustanove (univerze, fakultete, bolnišnice, združenja), na kar jih cerkveno učiteljstvo kdaj tudi izrecno opozarja (primer belgijske zdravstvene ustanove glede oploditve in vitro). To ne pomeni, da ima Cerkev in tisti, ki posredujejo njen nauk, že pripravljene odgovore na vsa vprašanja. Bioetika angažira tako svetne znanosti (filozofijo, medicino, antropologijo) kot teološke. Naloga krščanskih laikov je, »da vtisnejo božjo postavbo v življenje zemeljske družbe«. Čeprav od duhovnikov upravičeno pričakujejo »duhovne luči in moči«, vendar »naj ne mislijo, da so njihovi dušni pastirji vedno strokovno tako podkovani, da imajo na vsako, tudi na težko vprašanje, ki se pojavi, takoj pri roki pripravljeno konkretno rešitev ... Laiki sami, razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva, naj marveč sprejmejo nase svoj delež odgovornosti« (CS 43,2). Pomembno je, da Cerkev označja prvenstveno verski nauk, ga utrjuje v zavesti vernikov, oblikuje pripadnost cerkvenemu občestvu. Tedaj dobijo tudi moralna načela, ki nikoli ne smejo biti v prvem planu oznanjevanja, svoje pravo mesto.

Sklep

Naj sklenemo to razmišljanje z mislijo F. D'Agostina, ki pravi: »Samo krščansko prepričanje je sposobno človekove pravice avtentično utemeljiti, trdneje od vsake druge perspektive. To prepričanje pa zanika, da bi te pravice izhajale zgolj iz voluntaristične (samovoljne) utemeljitve ter iz hipotetičnih in problematičnih socialnih ugovorov.«³⁶ Izhajajo namreč iz Boga in vodijo k Bogu, ki je Resnica. Ko se Janez Pavel II. v okrožnici *Vera in razum* (1998) zavzema za dialog med vero in znanostjo, med tehniko (razvojem) in etiko (AT 62), tedaj se zavzema za skladnost in harmonijo v človekovi vesti in delovanju, notranjim in zunanjim življenjem, prav tako za skladnost med osebnim in javnim življenjem, pri čemer ne smemo izključevati različnosti, tudi ne dramatičnih napetosti. Upoštevati moramo, da živimo v času, prostoru in razmerah, ki nas šele pripravljajo za dokončno odrešenje, harmonijo in srečo v nas samih, naših odnosih z bližnjim in Bogom.

Povzetek: Rafko Valenčič, Bioetika v cerkvenih dokumentih

Cerkev skrbno spremlja razvoj znanosti, njene koristi in pasti. Osnovno merilo vsega je človek, njegovo dostojanstvo in neodtujljive pravice.

³⁵ Prim. Pavel VI., okr. *Humanae vitae*, Ljubljana 1968, 28; Janez Pavel II., apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* (1981), 73.

³⁶ F. D'Agostino, *Diritto e giustizia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 29.

Vprašanjem, ki sta jih nekdanj obravnavali moralka in pastoralna medicina (skrb za zdravje, posredovanje in varovanje življenja, urejanje spočetij ...), so se pridružila nova: razne oblike manipulacije s človekom, tudi z živalskim in rastlinskim svetom, umetna oploditev, genski inženiring, prenatalna diagnostika, kloniranje itd. Cerkev, ki se odziva na žgoča bioetična vprašanja, oznanja naravni in razodeti moralni zakon ter želi prispevati svoj delež za celostni razvoj in promocijo človeka. Poleg krajšega zgodovinskega prikaza ter razdelitve dokumentov glede na vsebino in značaj razprava navaja pomembna etična načela, na katera se cerkveni nauk sklicuje.

Ključne besede: bioetika, cerkveni dokumenti, kloniranje, manipulacija, umetna oploditev.

Summary: **Rafko Valenčič, *Bioethics in Church Documents***

The Church carefully follows the developments of science, the benefits and traps thereof. The fundamental measure of everything is man with his dignity and inviolable rights. Issues that used to be dealt with by moral theology and pastoral medicine (health care, transmission and protection of life, regulation of births ...) have been joined by new ones: different forms of manipulating humans as well as animals and plants, artificial fertilization, genetic engineering, prenatal diagnostics, cloning etc. As the Church responds to the burning issues of bioethics, it preaches natural law and the revealed moral law and wants to make its contribution to a holistic development and promotion of man. The treatise comprises a short historical overview, a division of the Church documents according to their contents and nature and cites important ethical principles to which the church teachings refer.

Key words: bioethics, Church documents, cloning, manipulation, artificial fertilization.

Prof. dr. Jože Balažic, dr. med.

Medicinska deontologija in spoštovanje človekovega dostojanstva po smrti

Uvod

Hipokrat, oče medicinske morale, etike in deontologije je povedal, da bo spoštoval človeško življenje od spočetja do smrti in tudi po smrti ne bo nepooblaščenemu govoril o bolnikovi bolezni. Njegova izpoved se je ohranila skozi stoletja in našla svoje mesto tudi v slovenskih kodeksnih normah in v slovenski zakonodaji. Pozitivno naravnani pravni predpisi nalagajo vsakemu državljanu spoštovanje pokojnega in pietetni odnos, deontološka načela pa to še posebej zapovedujejo zdravniku.

1. Razpravljanje

1.1 Zdravnik in poklicna molčečnost

Za poklicno skrivnost se šteje vse, kar zdravnik in zdravstveno osebje pri opravljanju svojega poklica zvedo o bolniku ter o njegovih osebnih, družinskih in socialnih razmerah, pa tudi vse informacije v zvezi z ugotavljanjem, zdravljenjem in spremljanjem bolezni. Zdravnik je dolžan varovati poklicno skrivnost tudi do družinskih članov bolnika in tudi po bolnikovi smrti.

1.2 Kdaj je zdravnik razrešen poklicne molčečnosti?

Zdravnik je razrešen poklicne molčečnosti, če na to pristane bolnik za časa življenja, ali če je to nujno potrebno za blagor bolnika, njegovo družino ali družbo, oziroma če tako določajo z zakonom določene posebne določbe. V primerih, ko bolnik zdravnika odveže poklicne molčečnosti, bo zdravnik pretehtal, kaj od sporočenega bi lahko škodovalo in katere podatke bo zadržal v tajnosti.

Če natanko pretehtamo obe določili, se nam mnogokrat zastavlja vprašanje, ali ohraniti zdravniško molčečnost za vsako ceno, ali gledati na stroga določila tudi iz človeške plati. Pogosto je zdravnik v dilemi, kaj in na kakšen način povedati bolnikovim svojcem o njegovi bolezni in ne

nazadnje tudi o vzroku bolnikove smrti. Praksa je pokazala, da če bolnik temu izrecno ne nasprotuje oz. ni nasprotoval, zdravnik njegovim najbližjim svojcem na razumljiv način pojasni določene segmente bolezni, prav tako pa jim tudi pojasni vzrok smrti. Če pa bolnik temu izrecno nasprotuje kljub zdravnikovi razlagi, komu lahko posreduje njegove podatke o zdravljenju, je razkritje vsakega podatka izdaja poklicne skrivnosti, ki ima za posledico kazensko in moralno zdravnikovo odgovornost.

1.3 Bolnik in pokojnik v znanstveno-raziskovalnih objavah in pri pouku

V znanstveno-raziskovalnih objavah in pri pouku smejo biti podatki o rezultatih ugotovitev in preiskav sporočeni le tako, da je zagotovljena anonimnost bolnika oz. pokojnika. Javno je moč prikazovati bolnikovo truplo v znanstvene in učne namene le z njihovim pristankom (za pokojnike s pristankom za življenje). Pri tem pa mora biti zagotovljena poklicna molčečnost in njihovo osebno dostojanstvo.

1.4 Kazniva dejanja zoper dostojanstvo mrtvega človeka

Kazenska zakonodaja Republike Slovenije pozna dve kaznivi dejanji, in sicer kaznivo dejanje skrunitve groba in skrunitve trupla. Ti dve kaznivi dejanji nastopita vselej takrat, kadar nepooblaščen oseba odpre grob, izkoplje truplo in ga bodisi odtuji bodisi oskruni iz kakršnihkoli namenov. Izjema je prekop trupla ter izkop trupla (ekshumacija). Truplo, ki je pokopano (ne glede na čas pokopa) se sme izkopati in pregledati ter raztelesiti, kadar je podan sum, da je smrt nastopila kot posledica kaznivega dejanja. Izkop trupla v skladu z Zakonom o kazenskem postopku lahko odredi le preiskovalni sodnik.

1.5 Obdukcija (raztelesenje) trupla

Obdukcija trupla je v naši državi pravno urejena in ni pravnega predpisa, ki bi raztelesenje trupla prepovedoval. Pravni predpisi, ki določajo obdukcijo, so:

1. Zakon o kazenskem postopku, ki predpisuje sodno obdukcijo v zvezi s smrtjo kot kaznivim dejanjem ali sumom kaznivega dejanja. Odreja jo preiskovalni sodnik, svojci nanjo nimajo vpliva.

2. Zakon o zdravstveni dejavnosti predpisuje klinično ali bolnišnično obdukcijo vseh umrlih v zdravstvenih ustanovah ali pri privatnem zdravniku. V primeru pojasnjene vzroka smrti in odsotnosti morebitnega kaznivega dejanja (prometne nesreče, delovne nezgode itd.) klinika lahko ali na željo svojcev ali na željo vodje enote od obdukcije odstopi.

3. Pravilnik o pogojih in načinu opravljanja mrliško pregledne službe predpisuje obvezno obdukcijo (kadar zdravnik mrliški preglednik ne more ugotoviti vzroka smrti, kadar gre za nalezljivo bolezen ali sum na nalezljivo bolezen in kadar to zahteva zdravnik, ki je umrlega zdravil) in dovoljeno obdukcijo (ki jo lahko zahtevajo svojci umrlega, če se ne strinjajo z vzrokom smrti, ki ga je ugotovil zdravnik mrliški preglednik).

4. Zakon o zavarovalnicah opredeljuje pri nas redko zavarovalniško obdukcijo.

Pri nekaterih skupinah prebivalstva (muslimani, razne eksotične verske sekte) se pojavlja odpor proti obdukciji iz ideoloških razlogov, ki pa ne morejo biti nad pravnim predpisom države.

Obdukcija se opravlja v skladu s sodnomedicinskimi in patoanatomskimi doktrinarnimi načeli, pietetno in v skladu z etičnimi normami. Javne obdukcije niso dovoljene, strogo je omejeno tudi prisostvovanje pri obdukciji.

1.6 Odvzem organov in tkiv po smrti bolnika in izročitev trupla v študijske in znanstvene namene

Po nastopu smrti je sorazmerno malo organov, ki bi bili primerni za presaditev živemu prejemniku. V poštev pride predvsem odvzem ledvic, roženic, kože, kosti. Ostali organi so zelo občutljivi in je potreben izredno kratek čas po nastopu smrti, kar predstavlja tehnične in izvedbene probleme, zato odvzem organov s trupla nima pomembnega načina pridobivanja organov za potrebe zdravljenja. V primeru take potrebe oz. prilike je potrebno pridobiti soglasje svojcev, četudi se je pokojni za to za življenje zavestno odločil.

Vedno pogosteje se dogaja, da ljudje svoje telo po nastopu smrti zapustijo v znanstvene namene in namene pouka medicine, v kar zavestno pristanejo s posebno vlogo in izpolnjenim formularjem na Inštitutu za anatomijo Medicinske fakultete. Ostanke takega trupla se kremirajo, prav tako se obvezno kremira biološki material kot ostanek raznih patohistoloških preiskav.

1.7 Skrb za placente in ostanke plodov po umetnih abortusih

V glavnem vse slovenske porodnišnice ter ginekološki oddelki posteljice po porodih ter ostali biološki material kremirajo, dogajalo pa se je, da je abortivni material namesto v kremaciji bil enostavno spuščen v kanalizacijo.

2. Zaključek

Slovenska zakonodaja in deontološki predpisi omogočajo dobro zaščito in spoštovanje človekovega dostojanstva po smrti bolnika, poškodo-

vanca ali nenadno umrlega. Postopki po nastopu smrti se opravljajo v skladu z veljavnimi doktrinarnimi principi in etičnimi normami. Kljub temu pa tu in tam opažamo določena odstopanja iz velikokrat nepojasnjenih razlogov. V obdobju slovenske države ne poznamo primerov skrunitev trupla ali skrunitev groba kot kaznivega dejanja, ki bi ga obravnavala slovenska sodišča.

Povzetek: Jože Balažic, Medicinska deontologija in spoštovanje človekovega dostojanstva po smrti

Medicinska deontologija je nauk o dolžnostih, ki so pomembne za zdravnika in so natančno opredeljene v Kodeksu medicinske deontologije Slovenije. Kodeksna določila, katerih spoštovanje in upoštevanje zahteva tudi zdravstvena zakonodaja, natančno določajo tudi bolnikovo (človekovo) dostojanstvo po njegovi smrti. Tudi po smrti bolnika za zdravnika velja poklicna molčečnost in njeno razkritje pomeni kodeksni prekršek najhujše vrste ter kaznivo dejanja v skladu s kazenskim zakonom RS. Samo v natančno določenih primerih je zdravnik te poklicne skrivnosti lahko odvezan.

Ključne besede: medicinska deontologija, poklicna skrivnost, bolnikova pravica po smrti

Summary: Jože Balažic, Medical Deontology and Respect for Human Dignity after Death

Medical deontology is the teaching about the duties that are important for the doctor and are precisely defined in the Slovenian Code of Medical Deontology. Also medical legislation requires the observation of the stipulations of the Code, which also precisely determine the patient's (man's) dignity after his death. Also after a patient's death the doctor must observe medical confidentiality and a breach thereof is a severe violation of the Code as well as a criminal offence in accordance with the Slovenian Criminal Code. Only in precisely specified cases the doctor may be released from this confidentiality.

Key words: medical deontology, professional secrecy, the patient's right after death.

Dr. Jože Trontelj

Spoštovanje človekovega dostojanstva v zvezi z biomedicino: mednarodni dokumenti in slovenski pravni red

1. O delu Usmerjevalnega odbora za bioetiko

Eksplozivni razvoj na področju biomedicinskih ved prinaša novo upanje mnogim bolnikom. Obenem pa sproža velike premike v družbi, ki bodo nedvomno vplivali na življenje mnogih ljudi, včasih morda tudi na načine, ki vsem ne bodo všeč. To pa odpira pomembna etična vprašanja. Ta čas morda najhitreje napredujeta genetika in znanost na področju matičnih celic: pričakujemo dragocena odkritja, ki bodo pripeljala do novega razumevanja številnih bolezni in morda tudi do novih metod za diagnostiko, zdravljenje in preventivo. Koristi pa ne smemo plačati z nesprejemljivo ceno.

Prav zaskrbljenost zaradi novih spoznanj, sredstev in postopkov v medicini, biologiji in biotehnologiji, ki bi se zlahka tudi zlorabili, še največ na področju genetike, je pred 12 leti prepričala Parlamentarno skupščino Sveta Evrope, da je Usmerjevalnemu odboru za bioetiko (s kratico CDBI) naročila izdelavo konvencije o varovanju človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine. Ta naj bi pomagala preprečevati zlorabe medicine proti posameznikom in občutljivim skupinam prebivalstva – kot so neetične medicinske raziskave na ljudeh ali trgovina s človeškimi organi – pa tudi proti narodom in človeštvu kot celoti – kot bi bila npr. neodgovorna manipulacija s človeškim genomom. Te nevarnosti se seveda ne ustavljajo pred državnimi mejami, zato je postalo jasno, da svet nujno potrebuje učinkovito in usklajeno zakonodajo, ki bo zavarovala posameznika, pa tudi manjše in večje skupine prebivalstva. Nekaterе države so sicer imele na področju biomedicine dovolj učinkovite zakone ali pravni red ali dobro prakso, v nekaterih drugih pa je vsaj tedaj vladala pravna ali celo tudi etična praznina, in ta je nevarna predvsem posamezniku.

2. Konvencija o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino

Konvencija o varstvu človekovih pravic v zvezi z biomedicino, znana tudi kot Oviedska konvencija,¹ je prvi mednarodni bioetični instrument z močjo zakona. Ta dokument je že obveljal kot eden od mejnikov v svetovni zgodovini etike, najpomembnejši dogodek na področju etike v zadnjem desetletju. Po pomenu ga lahko primerjamo z Evropsko konvencijo o človekovih pravicah iz leta 1950, ki je obveljala kot temeljni standard ne le za Evropo, ampak tudi za velik del ostalega sveta. V državah pristopnicah pomeni *obvezno navodilo zakonodajalca*, ki mora notranje zakone države uskladiti z zahtevami Konvencije. Štejem si v poseben privilegij in čast, da sem lahko sodeloval pri tem izjemnem etičnem projektu. Konvencija ureja večino velikih etičnih vprašanj v medicini, z izjemo dveh: abortusa in evtanazije. Že na začetku je bilo ocenjeno, da so glede teh dveh vprašanj razlike v stališčih javnosti, v medicinski praksi in pravnem redu različnih držav tolikšne, da bi bilo nemogoče doseči kako uporabno soglasje.

Svet Evrope in posebno njegov Usmerjevalni odbor za bioetiko sta na ta dosežek upravičeno ponosna, saj konvencija *ni najmanjši skupni imenovalec* med zakonodajami in praksami tedanjih 39 dežel članic, ampak je *najvišji možen skupni etični standard*. Zato je bilo potrebnih skoraj sedem let napornega usklajevanja. Na začetku je malokdo verjel, da bo ta cilj sploh kdaj mogoče doseči, na koncu pa je kljub velikanjskim začetnim razlikam med stališči posameznih delegacij in stotinam vloženih amandmajev prišlo do presenetljivo visoke stopnje soglasja. Tako je bila konvencija v Usmerjevalnem odboru za bioetiko sprejeta z enim samim glasom proti. Do letošnje pomladi jo je podpisalo 31, ratificiralo pa 17 držav. Zlasti postopki ratifikacije so marsikje zapleteni in dolgotrajni. Slovenija je konvencijo ratificirala med prvimi petimi državami, kar je bilo posebno odmevno, saj je šele po petih ratifikacijah lahko začela veljati.

Med osnovnimi izhodišči je treba vsekakor omeniti načelo, da morajo koristi in blaginja človeškega bitja kot posameznika imeti prednost pred koristjo družbe ali znanosti. Druga izhodiščna načela so pravica do varstva dostojanstva, pravica do varstva telesne in duševne nedotakljivosti in pravičen dostop do zdravstvene oskrbe.

Zdravstveni poseg se sme opraviti le s svobodno privolitvijo po počitvi; priznane so le skrbno opredeljene izjeme. Vsakdo ima pravico do zaupnega ravnanja s svojimi zdravstvenimi podatki, pa tudi pravico, da

¹ *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being With Regard to the Application of Biology and Medicine*. Council of Europe Treaty Series, No. 164. Oviedo: Council of Europe, 1997: 1-12.

jih izve. Konvencija skrbno definira pravice ljudi v biomedicinskih raziskavah, posebej tistih, ki niso sposobni veljavne privolitve. Zagotavlja tudi varstvo pred neetičnimi posegi v človekovo dedno snov in varstvo v zvezi s presajanjem organov. Dotakne se varovanja človeškega zarodka. Posamezne države si lahko glede manj bistvenih določb izgovorijo pridržek, če imajo vprašanje zakonsko že drugače urejeno. Vsaka država lahko na svojem področju uveljavi tudi višje standarde varstva pravic.

3. Protokoli h konvenciji

Projekt se nadaljuje s snovanjem t.i. dodatnih protokolov, ki podrobneje opredeljujejo načela konvencije. Prvi je bil protokol o prepovedi kloniranja človeških bitij iz leta 1998,² drugi protokol o presajanju organov iz leta 2002.³ Tretji je na vrsti Protokol o znanstvenem raziskovanju na človeku,⁴ za katerega upamo, da bo sprejet letos. Sledil bo protokol o človeški genetiki, ki je že v javni razpravi,⁵ in nato še protokol o varstvu človeškega zarodka *in vitro*, pridobljenega v postopku zunajtelesne oploditve.⁶ Žal se pri tem zadnjem protokolu zatika. Na eni strani je močna želja predvsem držav s katoliško tradicijo, da bi preprečili neetična ravnanja z vsemi človeškimi bitji, na drugi pa je podobno močan interes znanosti in industrije liberalnejših držav, da se dovoli »pridelovanje« zarodkov za potrebe znanosti in zdravljenja.⁷

3.1 Etična vprašanja ob presajanju organov

Presajanje organov je medicinska dejavnost, kjer se pogosteje kot kje drugje srečujemo z etičnimi vprašanji. Presaditev organa je včasih

² *Additional Protocol to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine, on the prohibition of cloning human beings.* Ets N°: 168.

³ *Additional Protocol to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine, concerning transplantation of organs and tissues of human origin.* ETS N°: 186, Strasbourg, 2001.

⁴ *Draft additional Protocol on Biomedical Research to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine.* CDBI/INF (2003) 6. Steering Committee for Bioethics, Council of Europe (CDBI-CO-GT2). Strasbourg, 2003. str. 1-11. (Avtorji: R. Boothman, P. Dalla-Vorgia, E. Doppelfeld, D. Evered, P. Riis, E.M. Stormann, J. Trontelj).

⁵ *Working document on the applications of genetics for health purposes.* CDBI/INF (2003) 3, Council of Europe, Strasbourg, 2003.

⁶ *Preliminary draft Protocol to the Convention on Human Rights and Biomedicine, on human embryo and fetus.* CDBI-CO-GT3/RAP12.

⁷ *The protection of human embryo in vitro.* Report by the Working Party on the Protection

zadnja možnost za rešitev življenja. Pri drugih bolnikih ne gre ravno za reševanje življenja v urgentni situaciji, lahko pa s presaditvijo pomembno izboljšamo njegovo kakovost. Organov za presajanje povsod primanjkuje. Posmrtno darovanje, najpomembnejši vir, je skoraj povsod nezadostno. Poleg tega vsa dejavnost zlahka izgubi ugled, ko neodgovorni novinarji »odkrijejo senzacionalno zlorabo«. Živi darovalci prihajajo redkeje v poštev, z izjemo kostnega mozga; z etične strani ta vir organov omejuje predvsem tveganje za darovalca in pa vprašanje njegove zares svobodne privolitve.

Svet Evrope je januarja 2002 ponudil v podpis državam članicam Protokol h Konvenciji o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino, o presajanju organov in tkiv človeškega izvora.⁸ Protokol enako kot Konvencija zahteva neodplačnost organov za presajanje, zahteva pa tudi sistem, ki zagotavlja pravično dodeljevanje organov. Pravila morajo biti pregledna in v soglasju z etičnimi načeli, zapisanimi v konvenciji. Najpomembnejše merilo za dodelitev je verjetnost uspeha presaditve, upoštevati pa je treba tudi čas na čakalnem seznamu. Kljub zapisanim načelom pa težko rešljive etične dileme ostajajo.

Nekateri zagovarjajo legalizacijo *trgovine s človeškimi organi*. Njihov argument je, da bi z ureditvijo trga pridobili preglednost in zatrli kriminalno početje, o katerem se večkrat razpišejo časopisi. Nihče ne ve, kolikšen je dejanski obseg nedovoljene trgovine. Znano je, da nekateri ilegalni migranti svojo pot plačujejo z ledvico. Nedavno je o tem razpravljal tudi Odbor ministrov Sveta Evrope, in sicer po odkritju kriminalne združbe, ki je avtobuse revnih Moldavcev prevažala v Istanbul, kjer so jim izrezovali ledvice.⁹ Pretresljive so zgodbe ugrabljenih otrok in odraslih, ki so se iz nasilne omame prebudili pohabljeni, brez ene ali celo obeh ledvic. Pretresljive še toliko bolj, ker so pri teh zločinih zagotovo sodelovali tudi zdravniki.

Usmerjevalni odbor za bioetiko Sveta Evrope je že v Konvencijo o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino zapisal, da človeško telo in njegovi deli ne morejo biti vir finančne koristi. To načelo smo vgradili tudi v protokol o transplantaciji.¹⁰ Neodplačnost, torej darovanje brez

of the Human Embryo and Fetus (CDBI-CO-GT3). Steering Committee on Bioethics (CDBI). CDBI-CO-GT3 (2003) 13, Strasbourg, 2003.

⁸ *Additional Protocol to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine, concerning transplantation of organs and tissues of human origin*. ETS N°: 186, Strasbourg, 2001.

⁹ Council of Europe, Written question No. 391 by Mrs. Pozza Tasca to the Committee of Ministers, on trafficking in organs in Eastern Europe, CM (2001)49, Strasbourg 2001.

¹⁰ *Additional Protocol to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine, concerning transplantation of organs and tissues of human origin*. ETS N°: 186, Strasbourg, 2001.

kakršnih koli kompenzacij, je zapovedana tudi v slovenskem zakonu, v katerega smo zapisali vsa določila protokola Sveta Evrope, čeprav ta tedaj še ni bil povsem končan.

Zagovorniki legalizacije trgovine z organi, tudi nekateri etiki iz jugovzhodne Azije, menijo, da je prepoved trgovanja neumestna. Nava-jajo primer očeta, revnega kmeta iz Indije, ki ima hudo bolnega otroka. Drago zdravljenje lahko plača le tako, da proda eno svojih ledvic. Na prvi pogled bi težko ugovarjali. Vendar bi legalizacija nečesa, kar se zdi v posameznem primeru etično sprejemljivo, hitro sprožila neustav-ljiv plaz neetičnega ravnanja. Sprostitev trgovine z organi bi ogrozila revne, koristila pa bi samo bogatim. Posebno ljudje, ki so fizično ali socialno prikrajšani, bi se znašli pod pritiskom ali celo prisilo, da privo-lijo v odvzem svojih organov še za živa. Trgovina bi poleg tega prinesla tudi resne zdravstvene nevarnosti, tako za dajalce kot za prejemnike. Ker gre trgovcem za čim večji zaslužek, lahko pričakujemo ohlapnost pri zagotavljanju varnosti, na primer pri izključevanju virusnih in-fekcij.¹¹ Svet Evrope vztraja pri stališču, da je trgovanje s človeškimi organi nesprejemljivo. Z energičnim varovanjem človekovih pravic bomo prispevali tudi k ohranjanju in večanju zaupanja javnosti v trans-plantacijsko medicino.

Odvzemu organov umrlim ljudem se moramo odpovedati pri marsi-katerem možnem dajalcu zato, ker soglasje zavrnejo svojci. Ta delež (v Sloveniji v zadnjih 5 letih številke nihajo med 20 in 37 %) je odvi-sen od ugleda in zaupanja, ki ga transplantacijska dejavnost uživa med ljudmi. Na to pa lahko zelo vplivajo sredstva javnega obveščanja, tako v pozitivnem kot v negativnem. V Britaniji sta se zaupanje javnosti in s tem tudi število darovalcev močno zmanjšala po odmevni televizijski oddaji Panorama pred več kot desetletjem. Novinar je spretno soočil vrsto uglednih zdravnikov in jih pripravil do konfliktnih izjav, ki so naredile na javnost vtis, da medicina ne ve, kaj pri ugotavljanju smrti pravzaprav počne. Neupravičeni vtis zmede v konceptih je bil deloma posledica nedoslednega izražanja (npr. »možgansko mrtvi bolnik *do-končno umre* po odklopu respiratorja«), deloma pa iracionalnosti v in-timnem odnosu do smrti in umiranja (»nego možgansko mrtvega lahko prekinemo *zaradi nesprejemljive kvalitete življenja*«). Podobno potezo so si pred nekaj leti privoščili novinarji v Rusiji; posledica je, da si zdravniki skoraj ne upajo več diagnosticirati možganske smrti; tako je presaditev kadavrskih organov skrajno malo. Pred tremi leti je razisko-valni novinar časopisa The New Yorker razkril javnosti »neiskrenost medicine«, ki ne prizna, da izrezuje organe še živim ljudem. Senzacio-

¹¹ Roscam Abbing H. D. C. *A Council of Europe Protocol on Transplantation of Or-gans and Tissues of Human Origin*. European Journal of Health Law 2002; 9: 63-76.

nalistični članek z nesprejemljivimi, neresničnimi navedbami je v prevodu objavila Sobotna priloga Dela.¹² Urednik SP ni hotel objaviti odziva stroke. Odziv je potem natisnila zdravniška revija Isis.¹³

Lahko napovemo, da bo organov premalo tudi ob največji naklonjenosti posmrtnemu darovanju. Tako se zdravniki znajdemo pred hudimi dilemami, najtežjimi, ko gre za srce ali jetra: komu med čakajočimi bolniki vsaditi nov organ, koga pustiti umreti. Avtorji razprav o problemih omejenih virov, pa tudi Protokol o presajanju organov in tkiv človeškega izvora h Konvenciji Sveta Evrope o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino, priporočajo kot vodilno merilo medicinsko učinkovitost posega. Vendar opozarjajo tudi na dodatna ali korektivna merila, kot sta mesto na čakalni listi in teža humanitarnega problema. Pomembno je opozorilo, da je treba imeti vnaprej sprejet trden sistem meril, ki mora biti javnosti znan in katerega delovanje mora biti za javnost odprto. Po načelih, ki jih je sprejel Usmerjevalni odbor za biotiko Sveta Evrope, mora transplantacijski sistem za dodeljevanje organov vzpostaviti pravila, ki so pregledna in pravična. Preglednost pomeni, da so merila za dodelitev odprta javnosti in razumljiva. Pravičnost pa pomeni, da temeljijo na poštenosti, tankovestnosti in doslednosti in da so v soglasju z etičnimi načeli, ki so zapisana v Konvenciji o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino.

3.2 Vprašanja o človeškem zarodku

Zanimanje znanosti za človeške zarodke je strmo zraslo po 'odkritju stoletja', najdbi matičnih celic, ki naj bi prinesle v medicino revolucijo, saj jih bomo lahko porabili za vrsto različnih namenov, predvsem za pridobivanje tkiv in organov za presajanje. Zato narašča pritisk, da bi znanstvenikom dovolili »pridelovati« zarodke za potrebe raziskav in zdravljenja. V vrsti evropskih držav je kaj takega prepovedano z zakonom, in to prepoveduje tudi Konvencija o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino. Nekatere države, kot je Britanija, so pravno-etični konflikt z interesi znanosti rešile tako, da so zarodku odrekle status človeškega bitja. Znanstveniki vedo, da se zarodek razvija v nekem nepretrganem sosledju, vendar so za potrebe politike predlagali nov koncept, ki govori o 'zgodnjem zarodku' ali pred-embriu, ki še nima diferenciranih tkiv in organov (npr. živčevja) in torej »še ne more čutiti ničesar«. Na podlagi te teze je britanski parlament sprejel zakon (zasedaj edini v Evropi), ki dovoljuje ustvarjanje človeških zarodkov nalašč za raziskave, če se te opravijo do 14. dneva razvoja. Pred-em-

¹² The New Yorker. *Tanka linija smrti*, Delo, Sobotna priloga, 15. 9. 2001.

¹³ J. Trontelj. *Je možganska smrt res samo plemenita laž?* Isis 2001; 10 (11): 34-6.

brio do tega časa naj ne bi veljal za človeško bitje, ampak le za 'potencialno človeško bitje'. To pa si ne zasluži pravice do varovanja, ki jo sicer priznamo človeškim bitjem. Znanstveniki torej lahko z njim poljubno razpolagajo. Kot rečeno, za sedaj le v Britaniji. A tudi vrsta drugih evropskih držav razmišlja o sprostitvi zakonodaje.

Ob tem se mnogi sprašujejo, ali se Svet Evrope ni prenaglil s prepovedjo kloniranja človeških bitij. Protokol o prepovedi je bil res sprejet in ponujen državam članicam v podpis nenavadno hitro, že januarja 1998,¹⁴ to je manj kot leto dni po objavi uspešnega kloniranja ovčke Dolly. Napoved, da bi isto tehniko lahko uporabili pri človeku in pridobivali klonirane otroke, je svetovno javnost zgrozila. Tedaj še nihče ni govoril o možnosti tako imenovanega kloniranja za znanost in zdravljenje. To namreč odpira možnost pridobivanja embrionalnih matičnih celic, genetsko identičnih osebi, ki je darovala jedrno snov. Znanstveniki bi radi imeli proste roke prav za eksperimentiranje s kloniranimi zarodki, češ da obetajo za medicino pomembna odkritja, predvsem možnost presajanja celic in tkiv brez zavrnitvene reakcije. Prejemnika klonovih celic bi bila namreč genetski »oče oz. brat dvojček« ali »mati oz. sestra dvojčica«, to je dajalec oz. dajalka jedrne snovi, s katero so v postopku ustvarjanja klona 'oplodili' izpraznjeno jajčno celico. Ne glede na to bizarno sorodstvo pa je etično še bolj sporno popredmetenje (instrumentalizacija) človeškega življenja, ki bi ga porabili za korist drugega človeškega bitja – očitek, ki ga je težko zavrniti.¹⁵ Poleg tega so po mnenju nekaterih resnih znanstvenikov obeti skorajšnjega razvoja novih, učinkovitih načinov zdravljenja danes neozdravljivih bolezni, če bo tako eksperimentiranje dovoljeno, močno pretirani. Šlo naj bi celo za namerno zavajanje javnosti in upravljalcev denarja za znanost.

Slovenski zakon o oploditvi z biomedicinsko pomočjo sledi Konvenciji Sveta Evrope o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino in prepoveduje pridobivanje človeških zarodkov za namene raziskav.¹⁶ Prepoveduje tudi pridobivanje kloniranih zarodkov in drugih bizarnih bitij, polčloveških-polživalskih hibridov in himer. Dovoljuje pa raziskave na zarodkih iz postopkov oplojevanja z biomedicinsko pomočjo, ki imajo razvojne napake in so neprimerni za vnos v telo ženske, in na tistih zamrznjenih zarodkih, ki so predvideni za uničenje, bodisi ker jim je potekel rok hrambe ali ker ne bodo uporabljeni za oploditev. Raziskave ocenjujeta z znanstvenega in etičnega vidika dve komisiji:

¹⁴ *Additional Protocol to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine, on the prohibition of cloning human beings.* Ets N°: 168.

¹⁵ J. Trontelj. *O etični ceni »terapevtskega« kloniranja človeka.* Isis 2002; 11 (1): 44-6.

¹⁶ *Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo (ZZNPOB).* Uradni list RS, št. 70/2000, 8. 8. 2000.

Državna komisija za oploditev z biomedicinsko pomočjo in Državna komisija za medicinsko etiko. Upravičene so samo tedaj, ko gre za pomembno znanstveno vprašanje, na katero ni mogoče odgovoriti drugače, npr. z raziskavo na živalskih zarodkih. Potrebno je soglasje para, za katerega je bil pridobljen zarodek za oploditev z biomedicinsko pomočjo.

Raziskave na embrionalnih matičnih celicah v Sloveniji torej zakon dovoljuje ob upoštevanju omejitev iz prejšnjega odstavka. Raba celičnih kultur (vključno z matičnimi celicami iz popkovnice po rojstvu ali iz tkiv odraslega človeka) etično ni problematična. Vseeno pa tudi te raziskave pregleda in oceni etična komisija. Dodati je treba, da takih raziskav za sedaj pri nas ni.

3.3 Človekove pravice na področju genetike

Tudi znanstveni dosežki na področju genetike bodo nedvomno sprožili velike premike v družbi in bodo vplivali na življenje mnogih ljudi, morda na načine, ki nam ne bodo všeč. Tudi to področje obravnava konvencija in njen Protokol o človeški genetiki; zadnji je šele v fazi osnutka, medicinski del pa je že bil izročen v javno razpravo.¹⁷

Protokol bo urejal številna vprašanja o pridobivanju genetskih podatkov in ravnanju z njimi. Med njimi je pravica izvedeti za svoje genetske podatke, pa tudi pravica, ne izvedeti zanje. Zagotoviti je treba prostovoljnost testiranja; pred tem mora preiskovanec natančno izvedeti, kaj utegnejo rezultati pomeniti zanj, za njegovo potomstvo, za sorodnike, in kakšno pomoč mu lahko ponudi medicina. Vsako gensko diagnostiko mora spremljati genetsko svetovanje, pa tudi pomoč pri morebiti potrebnem medicinskem ukrepanju. Zato je problematična komercialna ponudba genskega testiranja, na primer po pošti, in jo bo protokol verjetno prepovedal ali pa dovolil le pod posebnimi pogoji.

Posebno skrbno je treba varovati zaupnost genetskih podatkov. Vprašljiva je celo pravica posameznika, da jih javno razkrije, saj s tem lahko izpostavi stigmatizaciji ali diskriminaciji ne le samega sebe, ampak tudi krvne sorodnike. Presejalno gensko preiskovanje delov ali celotne populacije prinaša druga etična vprašanja. Vsakdo sme testiranje zavrnilo. Napovedno testiranje, genska preiskava zdravih ljudi z namenom, da se ugotovi prihodnja bolezen ali nagnjenost k bolezni, je dovoljeno le iz zdravstvenih razlogov. Tako je etično navadno nespre-

¹⁷ *Working document on the applications of genetics for health purposes*. CDBI/INF (2003) 3, Council of Europe, Strasbourg, 2003; *Explanatory note to the working document on the applications of genetics for health purposes*. CDBI/INF (2003) 4, Council of Europe, Strasbourg, 2003.

jemljivo testirati otroke ali mladostnike na boleznih poznejšega obdobja, še zlasti če ni na razpolago učinkovito zdravljenje ali preventiva.

Znanstvene raziskave morajo biti praviloma zasnovane tako, da se pridobljeni biološki vzorci čimbolj zgodaj anonimizirajo. Kadar niso anonimni in pride do nepričakovanega odkritja nevarne genetske bolezni ali nagnjenosti k bolezni, je etično vprašljivo, kdaj je prav to odkritje sporočiti in kdaj zadržati.

Nova etična vprašanja prinašajo zbirke arhiviranega biološkega materiala, odvzetega zaradi diagnostike ali pri zdravljenju.¹⁸ Te zbirke, ki jih bolnišnice hranijo že desetletja, so postale v luči novih odkritij za medicinsko znanost izredno dragocene, vse zanimivejše zlasti za genetske študije. Te so etično še občutljivejše zaradi pomena, ki ga utegnejo imeti rezultati za napoved morebitnih prihodnjih bolezni dajalca vzorca in njegovih sorodnikov, in ker lahko pripeljejo do neupravičene diskriminacije in stigmatizacije nosilca dedne pomanjkljivosti in sorodnikov. Če je predvideno, da bo odkritje morebitne dedne pomanjkljivosti dajalcu vzorca sporočeno, je treba ravnati po pravilih, ki veljajo za genetsko diagnostiko in svetovanje. Dajalcu vzorca je treba pojasniti, kakšne utegnejo biti posledice pridobljenih podatkov. Ne gre le za diagnozo in prognozo, torej za pomen ugotovitev za sedanje in prihodnje zdravje osebe, včasih gre lahko tudi za odločitve o ustvarjanju družine in o tem, ali bo oseba želela imeti otroke. To velja tudi za krvne sorodnike, ki utegnejo imeti isto genetsko pomanjkljivost. Osebi je treba povedati, kakšno medicinsko pomoč lahko pričakuje. Pojasnila morajo biti razumljiva, posvet pa ne sme biti sugestiven. Potrebna je privolitve v postopek, v posebno kočljivih primerih, ko rezultat lahko odkrije usodno bolezen, za katero ni učinkovitega ukrepanja, se preiskava opravi šele potem, ko oseba zahtevo po daljšem premisleku ponovi. Če oseba ni sposobna privolitve, je genetsko testiranje za diagnozo in prognozo, ki njej sami ne bosta koristni, le izjemoma upravičeno. Če gre za otroka ali mladostnika, ki je v predsimpltomatskem obdobju, je treba testiranje praviloma odložiti do polnoletnosti.¹⁹

V zvezi z raziskavami na arhiviranih vzrocih pa se postavlja vprašanje – za zdaj neodgovorjeno, ali je v vsakem primeru nujno, da se za analizo vzorca pridobi soglasje dajalca. Nekaterih namreč ni več mogoče doseči, druge bi morda po nepotrebnem vznemirjali. Večina raziskav je zastavljenih tako, da ne more priti do škodljivega vdora v bolnikovo zasebnost.

¹⁸ *Draft instrument on the use of archived human biological materials in biomedical research*. CDBI-CO-GT biomat/RAP1 (2003), Council of Europe, Strasbourg, 2003.

¹⁹ J. Trontelj – J. Balažic. *O posegih v truplo, ki niso del rutinske obdukcije, in o ravnanju z biološkim materialom človeškega izvora*. *Isis* 2004; 13 (5): 33-5.

Protokol v sedanji verziji ne obravnava nekaterih žgočih etičnih vprašanj, kot sta predrojstvo in predvsaditveno gensko preiskovanje zarodkov, pa tudi uporaba genetike v zavarovalništvu ali za delodajalce, ustanavljanje bank DNA, uporaba analize DNA za identifikacijo državljanov za potrebe policije in vojske. Posebno vprašanje je upravičenost patentiranja odkritij v genetiki, ki lahko celo usodno zavre svobodno znanost. Mnogi menijo, da odkritij genskih mehanizmov ni mogoče patentirati, podobno kot astronom ne more patentirati na novo odkrite zvezde.

Protokol obravnava tudi gensko zdravljenje. Za sedaj so dovoljeni le posegi, ki ne bodo povzročili sprememb dedne snovi, prenosljive na potomce. Tega medicinska znanost predvidoma še dolgo ne bo mogla narediti na varen način.

4. Slovenska stališča

Tu ni prostora za podrobnejši opis vsebine omenjenih instrumentov Sveta Evrope. Morda pa je zanimivo povedati, da je tudi slovenski etiki uspelo uveljaviti nekatera stališča. Najodmevnejše je v določbi o medicinskih raziskavah na ljudeh, ki niso sposobni veljavne privolitve. Slovenski amandma je odpravil pogoj zanemarljivega tveganja, ki bi – če bi bil sprejet – onemogočil prenekatero danes povsem sprejemljivo raziskavo na otrocih in duševno nesposobnih, s tem pa bi jih kot skupini prikrajšal za pomembne nove dosežke pri diagnostiki in zdravljenju. Ti skupini smo zavarovali drugače – s podrobno opredelitvijo mej sprejemljivega tveganja. Drugo stališče, ki je zbudilo precej polemike, pa je bilo o sprejemljivosti dajanja placeba, torej slepega zdravila, nekaterim primerjalnim skupinam bolnikov v raziskavah, ko sicer obstajajo priznane učinkovite načini zdravljenja. Opozorili smo, da na nekatera pomembna medicinska vprašanja ni mogoče odgovoriti drugače. Spet pa je mogoče bolnike zavarovati pred nesprejemljivim tveganjem.

5. Pravice bolnih na smrt in evtanazija

Parlamentarna skupščina Sveta Evrope je leta 1999 sprejela odmevno priporočilo o varstvu človekovih pravic bolnih na smrt in umirajočih, v katerem se predvsem zavzema za uveljavitev pravice do celovite blažilne (paliativne) oskrbe, med drugim pa svetuje državam članicam, da odločno vztrajajo pri prepovedi evtanazije.²⁰ Odbor ministrov je nato naročil Usmerjevalnemu odboru za bioetiko, naj oceni, ali Svet Evrope lahko sprejme pravni instrument, ki bi bil močnejši kot priporočilo. Pobudo je slovenski član predsedstva CDBI podprl. Vendar je CDBI ponovno ocenil, da bi poskusi prepovedi legalizacije

evtanazije v državah članicah kljub sicer zglednemu ozračju ustvarjalnega in strpnega sodelovanja v Usmerjevalnem odboru za bioetiko spodleteli. Odločil pa se je izpeljati študijo o sedanji situaciji glede prakticiranja evtanazije in pogledov nanjo v državah članicah.

Poročilo in komentar sta bila skrbno pripravljena in sta navedla prepričljive razloge zoper legalizacijo evtanazije.²¹ Po mnenju uglednih pravnikov je legalizacija evtanazije (kot jo prinašata nizozemski in belgijski zakon) v nasprotju z Evropsko konvencijo o človekovih pravicah. To mnenje je sprožilo ostro nasprotovanje, ki je prišlo posebno do izraza na posvetu ('zaslišanju') zainteresirane javnosti, ki ga je priredil odbor za socialne zadeve, zdravstvo in družino Parlamentarne skupščine Sveta Evrope v Parizu oktobra 2002.²² Pokazalo se je, da so čustva na strani zagovornikov in nasprotnikov res izredno močna in da bi do konsenzualne, za vso Evropo sprejemljive rešitve težko prišli. Slovenija pa se je zavzela, da bi se Svet Evrope odločneje opredelil vsaj do drugih pravic umirajočih: do učinkovite terapije bolečin, do blažilne oskrbe, do varstva človeškega dostojanstva.²³

Prav pred smrtjo postanejo ljudje pogosto žrtve boleče diskriminacije. Mnogi z grozo mislijo na zadnje obdobje bolezni, ne toliko zaradi strahu pred bolečinami kot zaradi izgube samostojnosti, predsmrtnega ponižanja v stanje otroške nemoči in popolne odvisnosti od drugih, vse bolj utrujenih negovalcev. Ravno ti strahovi so jim glavni motiv za misel na evtanazijo kot 'dostojanstven' izhod. Vendar se moramo vprašati: Ali bo prakticiranje evtanazije res prispevalo k večjemu spoštovanju človeškega dostojanstva in človeškega življenja? Lahko napovemo, da se bo zgodilo ravno nasprotno. V doglednem času se bo pogled družbe na vrednost človeškega življenja spremenil. Spremenilo pa se bo tudi gledanje na prizadete otroke, na invalide, revne in stare.²⁴

²⁰ Parlamentarna skupščina Sveta Evrope: *Varstvo človekovih pravic in dostojanstva bolnih na smrt in umirajočih. (Protection of the human rights and dignity of the terminally ill and the dying)*, Priporočilo 1418 (1999), str. 1-4.

²¹ M. Abrams. *Report on the legislation and practice pertaining to the protection of human rights and dignity of the terminally ill and dying in Europe*. Steering Committee on Bioethics, Council of Europe, 2002, str. 1-24.

²² Parliamentary Assembly, Social, Health and Family Affairs Committee, Council of Europe. *Hearing on Euthanasia*. 25 October 2002 Assemblée nationale, Paris: 2002, AS/Soc/Inf (2002) 2 prov.

²³ J. Trontelj. *O delu usmerjevalnega odbora za bioetiko*. In: L. Kalčina. *Slovenija v Svetu Evrope – prvih 10 let*. Ljubljana: Informacijsko dokumentacijski center Sveta Evrope pri NUK v Ljubljani, 2003; 1 str.

²⁴ J. Trontelj. *Stališče Državne komisije za medicinsko etiko o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji*. *Zdrav Vestn* 1997 a; 66: 269-70; J. Trontelj. *Pojasnila k stališču Državne komisije za medicinsko etiko o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji*. *Zdrav Vestn* 1997 b; 66: 270-1.

Ti bodo med prvimi začutili, da jim kopni moralna pravica do življenja. Že zdaj je na Nizozemskem med usmrčenimi tretjina takih, ki za to ni- so prosili. In hudo bolni, potrebni dragega zdravljenja?

Opustitev tega zdravljenja bi pomenila ogromen prihranek jav- nega zdravstvenega denarja, saj se ga danes več kot polovica pora- bi za zdravljenje bolnikov v zadnjih šestih mesecih življenja. V času hujše gospodarske krize bo skušnjava, da se temu 'zapravljanju' na- redi konec, posebno velika. Med prvo naslednjo vojno pa utegnemo spet doživeti že videne, uradno zapovedane masovne programe pri- silne evtanazije, tokrat najbrž precej učinkovitejše kot v nacistični Nemčiji.

Zdravniki in ljudje v duhovnih poklicih se morda bolj kot kdo drug zavedamo, kako dragoceni člani človeške družbe so šibki, stari, bolni, invalidni. Ti so tisti, ki nas poučujejo o človeškem dostojanstvu. Ob tem, ko jim poskušamo pomagati v njihovi telesni in duševni stiski, težko storimo zanje še kaj boljšega, kot da jim pomagamo ohraniti njihovo samospoštovanje. A s tem delamo nekaj pomembnega tudi zase in za vse druge. Zdi se namreč, da družba lahko računa samo na toliko miru, sreče in blaginje, kolikor dostojanstva je pripravljena priznati svojim članom.

Ali bodo nizozemskemu in belgijskemu zgledu sledile še druge de- mokracije? Evropa in z njo Slovenija nelagodno pričakuje nadaljnji raz- voj.

Povzetek: Jože Trontelj, Spoštovanje človekovega dostojanstva v zvezi z biomedicino: mednarodni dokumenti in slovenski pravni red

Vsa človeška zgodovina, prav do sedanjega časa, je polna kršitev človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja. Vse bolj pa se širi tudi spoznanje, da je prav spoštovanje dostojanstva človeškega bitja in človeškega življenja temelj naše civilizacije in osnova za vse ostale vrednote, pa tudi osnovni pogoj za mir in blagostanje v človeški družbi.

Na mednarodni civilni ravni je na področju varstva teh vrednot vse- kakor najizkušenejša in najuglednejša ustanova Svet Evrope. V tem prispevku bom omenil nekatera njegova pomembna prizadevanja na pod- ročju bioetike. Tu je na prvem mestu Konvencija o varstvu človekovih pravic v zvezi z biomedicino s svojimi dodatnimi protokoli. Opisal bom nekatera dogajanja in dileme pri nastajanju teh protokolov. Gre predvsem za vprašanja varstva človeškega zarodka in človeške genetske dediščine, za etično ureditev raziskav na človeku in presajanja organov, za pravice ljudi z duševnimi motnjami. Na teh področjih ima Svet Evrope že po- membne dosežke. Žal pa so se za sedaj ustavile razprave o zavezujočih stališčih glede pravic bolnih na smrt in glede evtanazije.

Slovenija se tega dela aktivno udeležuje. Konvencije in priporočila pa v primerjavi z ostalimi državami članicam Sveta Evrope nadpovprečno uspešno uveljavlja v domači zakonodaji.

Ključne besede: bioetika, človekove pravice, evtanazija, genska dediščina, Konvencija o bioetiki, transplantacije, Svet Evrope.

Summary: Jože Trontelj, Respect for Human Dignity in Connection with Bioethics: International Documents and Slovenian Legal Order

All human history has been full of violations of human rights and of human dignity. On the other hand, it is becoming more and more evident that just the respect for the dignity of the human being and for human life is a foundation of our civilisation and a basis of all other values as well as a basic condition of peace and prosperity in human society.

At the international civil level the most experienced and respected institution in the field of protection of these values is the Council of Europe. The article deals with some of its most important endeavours in the field of bioethics. In the first place there is the Convention on Human Rights and Biomedicine with its additional protocols. Some events and dilemmas at the drafting of these protocols are described. These are mainly the issues concerning the protection of the human embryo and of human genetic heritage, an ethical regulation of research on man and of transplantation of organs, the rights of persons with mental illness. In these areas the Council of Europe has made important achievements. Unfortunately, discussions about binding standpoints concerning the rights of terminally ill persons and euthanasia have stopped for the time being.

Slovenia takes an active part in these activities. In comparison with other member states of the Council of Europe it enforces the Conventions and recommendations in the domestic legislation in an outstanding manner.

Key words: bioethics, human rights, euthanasia, genetic heritage, Convention on Bioethics, transplantations, Council of Europe.

Anton Mlinar

Evtanazija

Uvod

V zadnjih letih je postalo število objav s področja evtanazije praktično nepregledno. Ko sem pripravljaj razpravo o evtanaziji v Sloveniji,¹ me je presenetila razprava Janeza Milčinskega *Dva obraza evtanazije*, napisana že leta 1962,² ki je nisem bral prvič, toda sedaj sem jo razumel kot manjkajoči člen iz obdobja molka med evtanazijo v Nemčiji in ponovnim izbruhom te teme v sedemdesetih letih 20. stoletja. Nedavni sprejem zakona o evtanaziji v belgijskem spodnjem domu parlamenta³ (*La Chambre*) je le še en dokaz več, da postaja razprava o evtanaziji eden glavnih paradoksov sodobne civilizacije. Tudi če pustimo ob strani skoraj stoodstotno »sprejemljivost« evtanazije v javnosti, zakonodajo in prakso na Nizozemskem, razmerje med ustavno in pravno doktrino, med etiko in kulturo, med napovedmi in strahovi, pomeni evtanazija vedno hkrati preveč in premalo. Evtanazija postaja »kulturno« vprašanje: nestrpna je in zahteva strpnost. Opredelitev pojma bo zato nujno nepopolna. Viktor Frankl⁴ izrecno izpostavlja smisel na prvi pogled nevrednih in nesmiselnih, neizmerno oddaljenih in za človekov razum nedojemljivih dejstev in stvarnosti, ker so nenadoma »tako blizu«. René Girard pravi, da smisel dojamemo tisti, ki zmore povezati dejstva v preteklosti v celoto sedanjega trenutka in v osebno zgodovino vključiti tudi prihodnost. »Ne morem deliti pesimizma tistih ljudi, ki menijo, da po holokavstu ni več mogoča nobena prihodnost. ... Če je holokavst pripravil konec zgodovine, je nacizem duhovno zmagal.«⁵ Ali sploh obstaja možnost vprašati se, če ima kdo pravico vzeti priložnost smrti zapisanemu človeku, da umre svojo smrt in ta trenutek izpolni s smislom?⁶ Etosa umiranja, ki naj bi izkristaliziral poteze nujnega, seveda ni na delovni mizi

¹ A. Mlinar, *Razprava o evtanaziji v Sloveniji*, v: *BV* 63 (2003), 41-66.

² J. Milčinski, *Dva obraza evtanazije*, v: isti, *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana 1982, 159-167.

³ 16. maja 2002 (prim. www.dekamer.be)

⁴ V. Frankl, *Zdravnik in duša*, MD, Celje 1994, 51 s.s.

⁵ R. Girard, *Wann all das beginnt* (intervju), Münster 1997, 119.

⁶ V. Frankl, *n. d.*, 74 sl.

popularne etike uspeha in sreče, saj sodi med najbolj izzivalne teme sedanje civilizacije.

Soočenje etosa umiranja in popularnih variant etike in morale napoveduje dramatični konflikt »kolektivnih« razvojnih stopenj etosa moči in nestrpnosti na eni in nemoči posameznika na drugi strani. Najbrž ni težko ugotoviti, da je »spor med moralnimi sistemi« za nekatera področja v sodobnem svetu že dosežen cilj. Mislim zlasti na področje prava, politike, ekonomike in kulture. Etični modeli, ki opravičujejo evtanazijo, izražajo s tem vase vsajeno dialektično razmerje med zaskrbljenostjo v fazi umiranja, in smrtjo, ki je dokončen konec. Zdi se, kot da gre za vprašanje, čigav bo drobiž, ki ga blagajnik ne more vrniti. Etični modeli, ki evtanazijo odklanjajo, niso na boljšem: tudi njih razjeda poseben pomen razpolaganja z življenjem.

Iskanje odgovora na vprašanje, kaj je evtanazija, je usodno povezana s človekovo zaznavo moralnega prostora – odgovornosti –, odgovorom na neartikulirano vprašanje o »globinskem« razmerju z drugim in o skrbi zanj. Z drugimi besedami to pomeni, da je v razpravi o evtanaziji treba vračunati tudi to, da so moralni sistemi »ranjeni«, da »umirajo« in da to zasluži pozorno skrb. Gre za moralne zaznave, ki temeljijo na neizoblikovani podobi človeka ter na reševanju problemov na abstraktni ravni. Gre za preprosto vprašanje: Kako prepričati človeka, ki ima sposobnost potegniti prvo potezo »v korist družbe in v škodo posameznika«, da tega ne stori? Zato razprava o evtanaziji v prvi vrsti ne bi smela naštevati argumentov proti evtanaziji, pač pa bi morala biti *zagovor obtoženih*. Medtem ko evtanazija z zdravniškega vidika ni bila nikoli problem, o katerem bi lahko povedali kaj novega – vedno je pač šlo za lajšanje predsmrtnih muk in za vprašanje takta –, je problem nastal, ko so pobude o legalizaciji hotele ovrednotiti (razvrednotiti) t.i. »nevredno življenje«. Ko se je ta miselni vzorec prikradel v sodbe o koncu življenja, se je najprej pojavila terminološka zmeda. Nanjo opozarja Susan Orpett Long, ki je več let raziskovala »kulturni vidik« evtanazije na Japonskem.⁷ Najbolj nedolžna evtanazija lahko pomeni najbolj kruto obliko človeške nestrpnosti in nasilja nad drugim človekom, nikoli pa ni *zagovor obtoženih*.

1. Evtanazija in izbira smrti

Podobno kot človek pri naravni smrti preprosto nima izbire, imamo vtis, da je izbrana smrt vedno nenaravna. To upošteva tudi pravni red, ki štiti pravico do življenja in ljudi štiti pred nenaravno smrtjo. Čeprav

⁷ S. O. Long, *Ancestors, Computers, and Other Mixed Messages: Ambiguity and Euthanasia in Japan*, v: *CQ* 10 (2001) 62-71.

naravna smrt ne pomeni, da je smrt preprosto sprejemljivo dejstvo – njeno mesto med ljudmi, ki so v njej videli tudi smisel in jo imeli za dogodek življenja, je porajalo globoka vprašanja brez odgovorov –, pa je na drugi strani smrt, ki bi jo lahko izbrali, posledica zelo različnih dejavnikov sodobnega sveta. Naj med njimi izpostavim predvsem dva: umiranje v izoliranih sobah daleč od bližnjih in strah pred bolečino in pretirano medicinsko vneto zdravnikov. Tako se to vprašanje ne javlja kot evtanazija, ampak kot pravica do smrti in izbiranje načina umiranja. Evtanazija je prej olepšan izraz za neko prisilo kot dobra smrt. Andrej Kristan⁸ jo umesti med umor in samomor. Na splošno velja, da bi morala biti definicija deskriptivna in informativna, da nanjo ne bi smeli vplivati nazorski predsodki in da definicija ne bi smela vplivati na konkretno dejavnost. Zdravniki vidijo razlog za to definicijo v dejstvu, da naj bi se evtanazija izvajala na ramenih medicine, čeprav zdravniki že od nekdaj pomagajo tudi pri umiranju. Zdravnik Matija Cevc tako navaja naslednje oblike evtanazije: pasivno, semipasivno, semiaktivno, slučajno in aktivno evtanazijo.⁹ Glede na to evtanazija pomeni pospešitev smrti neozdravljivo bolnega, »umetno izzvano smrt pri neozdravljivo bolnih, namerno skrajšanje življenja, da bi bolnika razbremenili bolečin in trpljenja«. ¹⁰

Tu navedeni pojmovni in pomenski sklopi sledijo naslednji razdelitvi: a) *aktivna evtanazija* je uboj težko bolnih ljudi, ki to bodisi zahtevajo sami bodisi o tem odloča tretja oseba (zdravnik, sorodniki, država); b) *zgodnja evtanazija* je uboj prizadetih ali težko bolnih otrok; c) *zdravniška pomoč pri samomoru* težko bolnih z ozirom ob točki a) poudarja, da gre za samomor, a s pomočjo; č) *pasivna evtanazija* izraža prekinitev posebne zdravniške nege/obravnave pri umirajočih, ki niso več sposobni sami privoliti v končanje takega postopka, pomeni pa tudi umirajočega spremljati na prag smrti; d) *posredna (indirektna) evtanazija* pomeni isto kot pasivna evtanazija, le da je tu pozornost namenjena zdravnikovemu namenu, ne dejavnosti kot taki: gre za nenamerno pospešenje prihoda smrti, ki je posledica sredstev za lajšanje bolečin in pomirjeval; e) *pomoč pri umiranju kot spremljanje bolnih* do praga smrti (npr. *hospic*) je to, v čemer je pasivna evtanazija v bistvu 'aktivna', a ne »kakotanazija«. ¹¹ Izrazi v večini pomenov povedo, da evtanazija danes tako ali dru-

⁸ A. Kristan, *Odprava plodu in »dobra smrt«: sporni pravici do nenaravnega konca življenja*, v: *Dignitas* 10, Ljubljana 2001, 15-32, posebno 26.

⁹ M. Cevc, *Evtanazija in zdravnik*, v: *ZV* 64 (1995) 155.

¹⁰ Prim. A. Dolenc, *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana 1997, II, 419.

¹¹ D. von Engelhardt navaja naslednjo razdelitev: a) najprej omenja razlikovanje v dobi renesanse (*euthanasia exterior/interior*). Glede na to, da se pri aktivni evtanaziji vedno pojavljajo trije elementi, namreč povod, način, subjekt, je mogoče pojme in pomene razvrstiti na naslednji način; b) na aktivno (*mercy killing*) in pasivno evtanazijo; c) na neposredno in posredno evtanazijo; č) na evtanazijo kot skrajševanje življenja ali brez skrajševanja; d) na prostovoljno (avtonomno) in neprostovoljno (heteronomno)

gače izraža prepoved ubijanja, ki je – kot se zdi – temelj sodobne civilizacije. Na drugi strani pa splav in evtanazija napovedujeta globoke civilizacijske spremembe. Evtanazija ne dopušča lahkotnega govorjenja o smrti, zlasti ne, če hoče kdo umirajočemu pomagati, da bi *dobro* umrl.

Evtanazija danes ni več enoznačen pojem in sploh ne samo moralni 'problem'. Z evtanazijo se ukvarjajo filozofi, zdravstveni delavci, pravniki, sociologi, etiki in teologi ter danes vse pogosteje tudi politiki in zgodovinarji.¹² Raziskovalci zgodovine se soočajo z obilico tekstov in z različnimi temami, ki ne le vstopajo na področje evtanazije, pač pa postajajo bolj razumljivi zaradi podobnih teženj v sedanosti in preteklosti. Na paradoks »dovoljenje-prepoved« opozarja Matija Cevc, ko pravi, da je »za pravo stvar preprosta in jasna«. Pravo namreč evtanazijo opredeli kot »umor nekoga na njegovo lastno, izrecno in jasno željo ...« Poudarja namreč, da pravni vidik ne govori o tem, ali je evtanazija moralno sprejemljiva. »Pri razmišljanju o evtanaziji ni pomemben končni dogodek – smrt, marveč pot, ki vodi do njega, torej umiranje. Ta jasna in enostavna definicija torej ne zajema moralnih in filozofskih podtonov, ki jih evtanazija sproža. S tem pa se srečuje zdravnik, ki je po vesti in po načelih etike odgovoren predvsem svojemu varovancu – bolniku.«¹³

Današnji razvoj kaže, da so bile razprave o evtanaziji vedno kontroverzne. Zagovorniki evtanazije, ki govorijo o *dobri* smrti, poskušajo težišče razprave prenesti na manj pomembne vidike smrti in nekako načeti ostrino te razprave v javnosti. Z ozirom na to izstopata predvsem dve obliki evtanazije: *prostovoljna* (pomoč pri umiranju in pri samomoru) in *neprostovoljna* evtanazija. V obeh primerih je evtanazija aktivna.¹⁴ Zato je o *pasivni* evtanaziji mogoče reči naslednje: če je zdravnik prepričan, da neka hudo bolna ali poškodovana oseba ne more preživeti brez takojšnje, intenzivne in trajne medicinske pomoči – če torej pacient umira –, ni prisiljen začeti zapletenih postopkov oživljanja in podaljševati življenja v nedogled. Vprašanje je, kdo in kdaj lahko za neko osebo reče, da umira, in kaj to pomeni. Zdravniške zbornice poskušajo to vprašanje rešiti tako, da govorijo o spremenjenih ciljih terapije. Domnevajo, da je treba omejiti dejavnosti v primeru, v katerem bi po splošni presoji soglašala tudi umirajoča oseba. O tem govori *predhodno navodilo* (*advance directive*), ki je danes ponekod že uveljavljen pacientov zdravniški testament. Zdravniki upajo, da bo sodelovanje med medicino in pravom (legalizacija) ustrezno upoštevalo tudi etične vidike.

evtanazijo; e) na evtanazijo, ki jo zahteva 'tretji' (zdravnik, sorodniki, prijatelji, prizade-ti); f) na evtanazijo v primeru neozdravljive bolezni, socialne smrti, političnega preganja-nja ali izgube smisla življenja (samomor s pomočjo). D. von Engelhardt, *Euthanasie in historischer Perspektive*, v: *ZME* 39 (1993) 15-25.

¹² Prim. U. Benzenhöfer, *Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*, München 1999.

¹³ M. Cevc, *Evtanazija in zdravnik*, v: *ZV* 64 (1995) 155.

Specifično zdravnikovo in zdravniško vprašanje v težki terminalni bolezni je, kako lajšati bolečine. Ker jih zdravnik ne more lajšati drugače kot da tvega pospeševati umiranje, je pasivna in posredna evtanazija eden od ključnih etičnih vidikov evtanazije.¹⁵ Evtanazija postane »aktivna« in etično izzivalna, ko zdravnik (zdravstveni delavec) začne domnevati, da se njegova skrb za »kvalitetno« umiranje (brez bolečin) razteza tudi na pacientovo prošnjo/zahtevo, naj mu pomaga umreti. Tedaj postane evtanazija – uboj iz sočutja – nenadoma »kakotanazija«. Očitno pa je, da je pacient, ki je prosil/zahteval pomoč pri umiranju/samomoru, tudi sam nelegitimno prestopil mejo pristojnosti. Ne glede na to, da je pacient »avtonomen« in da je njegova želja umreti avtentična, v svoje umiranje ne more in ne sme vplesti tretje osebe. Zmedo povzroča pojem in pojmovanje trpljenja. Samo smrtno trpljenje bi lahko bilo povod sodelovanja drugih, toda *smrtno trpljenje* ne more postati predmet hladnih definicij. Nasprotniki aktivne evtanazije menijo, da argument t.i. usmiljenja ubija temelje usmiljenja. Če bi kdo smrtno trpljenje definiral zgolj zato, ker se bi mu zdelo, da bil lahko storil to in to, bi praktično legitimiral evtanazijsko miselnost: trpeči človek bi moral svojo »evtanazijo« tako rekoč *hoteti*. »Hoteti« tu očitno ne pomeni »biti svoboden«, pač pa podrediti se tuji vesti.¹⁶ Zaradi evtanazijske miselnosti – podreditvi vesti statičnemu razmišljanju o neki »splošni« pravici – evtanazija v bistvu ne bo nikoli prostovoljna in bi jo bilo treba dosledno postavljati v narekovaj.¹⁷

Ulrich Eibach¹⁸ in Herbert Jennings Rose¹⁹ poudarjata, da se je sprejemljivost evtanazije – to je evtanazijske miselnosti – povečala zaradi spremenjenega odnosa do življenja in vse večjega strahu pred (družbeno) smrtjo. V industrijsko razvitih družbah do 90% starejših ljudi

¹⁴ Pri neprostovoljni, kot bomo videli kasneje, so nekateri razlikovali med *nonvoluntary* (uboj nezavestnega človeka, ki ne more odločati o sebi) in *involuntary* (uboj osebe, ki lahko aktualno odloča o sami sebi). Vendar je to manj pomembno, kot se zdi na prvi pogled. Prim. R. F. Weir, *Ethical Issues in Death and Dying*, New York 1986.

¹⁵ O tem govori teorija/načelo o dejanju z dvojnimi učinkom.

¹⁶ Viktor von Weizsäcker je poudarjal, da je specifična zdravniška antropologija utemeljena na »dobrem« (patičnem) in ne na »pravilnem« (empiričnem, antičnem). Pri tem je »dobro« nekaj neprimerljivega, pravilno pa pridobljeno iz primerjanja. Tako ne preseneča, da antropologije, ki primerjajo človeka z živaljo, o človekovem obnašanju govorijo le kot o molekularno izboljšani varianti behaviorizma in ga poimenujejo s sociobiologijo. Zato so koncepti zdravja, bolezni in trpljenja v bistvu dinamični, ne statični. K prvemu prim. V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956, 57-86, k drugemu R. Dawkins,

¹⁷ Prim. H. Schreiber, *Das gute Ende. Wider die Abschaffung des Todes*, Reinbek bei Hamburg 1997, 208. Sklicuje se na Cicely Saunders, utemeljiteljico gibanja *Hospic* (1967).

¹⁸ U. Eibach, *Sterbehilfe – Tötung aus Mitleid?*, Wuppertal 1998.

¹⁹ H. J. Rose, *Euthanasia*, v: *Encyclopedia of Religion and Bioethics*, Edinburg 1955, V, 598-601. Rose jo imenuje »social applied euthanasia«.

preživlja svojo starost v domovih za ostarele. Več kot polovica ljudi (do 75%) ne umre doma. Sodobna civilizacija je težke bolezni prenesla v za to namenjene ustanove. Za sodobnika je to »mogoče postalo nemogoče«. Stiska se pred vprašanji o smislu ne zmanjšuje, ampak celo povečuje. Čeprav sodobnik meni, da lahko svojo usodo kroji sam, ugotavlja, da ga nadzirati življenje, ki je v bistvu »zaprt sistem«, utruja do neznosnosti. Evtanazija na ta način postaja problem »zdravih«, ki poskušajo skriti nesorazmerje med »dobro smrtjo«, ki so si jo zamislili sami, in smrtjo kot usodo.

Družbene spremembe so vplivale na vsebinsko spremembo pojma evtanazije. Ta odseva iluzijo življenja brez trpljenja. Odsev te iluzije je tudi definicija smrti v preambuli k temeljni listini Svetovne zdravstvene organizacije. Medtem ko je trenutek umiranja nekoč veljal za enega najpomembnejših dogodkov v človekovem življenju in je nenadna smrt veljala za »grdo« smrt, hoče sodobnik ta korak čim bolj nadzorovati. Človek ni nikoli preprosto verjel, da je smrt prehod v novo življenje (novo rojstvo). Proces umiranja ni samo pasivno spremljanje naravnega toka življenja, ampak je tudi aktivno oblikovanje umiranja. Sodobnik v smrti vidi grozeč konec/uničenje osebnega življenja. Življenje je vrednota tostranstva. Onostranstva ni. Dileme evtanazijskega mišljenja izživajo verska pojmovanja, da odgovorijo času primerno in prepoznajo stisko sodobnega človeka. »Sodobna kozmopolitska medicinska civilizacija je usmerjena k neposrednemu tostranskemu cilju. Te cilje dosega tako, da odstranjuje bolečine, premaguje bolezni in se bori s smrtjo.«²⁰ Že Christoph Wilhelm Hufeland (1762-1836)²¹ je videl nalogo medicine v tem, da odpira življenju vedno nova področja; razumljivo pa je, da je času primerno mislil, da je glavna naloga medicine boriti se proti smrti. Menil je, naj bi zdravnik o smrti čim manj govoril. Tedanje zanikanje smrti se je odražalo nenazadnje tudi v tem, da so verniki katoliškega duhovnika poklicali k bolniku že potem, ko ni več vedel, za kaj gre. Zanikanje smrti se je sčasoma spremenilo v neprijetno vprašanje o smislu življenja. Evtanazija se je tako rekoč pojavila kot eden novih ciljev civilizacije in nalog medicine.

2. Iskanje ustrezne opredelitve

Čeprav je deskriptivni vidik evtanazije preprost in navidez zadosten argument »proti«, se zdi, da je srž razprav v evtanaziji kot normativnem pojmu sodobne civilizacije. Po terorističnih napadih septembra 2001 je Ulrich Beck med drugim zapisal: »Prvi pogoj kapitalizma je optimizem ... Kdor svet pojmuje kot nevarnost terorizma, postane opravilno ne-

²⁰ I. Illich, *Die Enteignung der Gesundheit – Nemesis der Medizin*, Frankfurt 1975, 95.

sposoben. To je prva past, ki so jo nastavili teroristi. Druga past: znana in politično instrumentalizirana nevarnost terorizma sproža potrebo po varnosti, ki krati svobodo in demokracijo, torej to, zaradi česar je današnji čas superioren. Če se nam zdi, da smo postavljeni pred izbiro med svobodo in preživetjem, potem je prepozno, ker se bo večina ljudi odločila proti svobodi.«²²

Razprave o evtanaziji potekajo na drugačnih tleh in pred drugačnim ozadjem kot nekoč. Zagovorniki evtanazije namreč poudarjajo, da je razprava o evtanaziji hkrati tudi razprava o svobodi in svobodnem razpolaganju s samim seboj. Leksikoni s področja medicine in prava evtanazijo večinoma predstavljajo kot »pomoč pri umiranju/samomoru«,²³ in kot »uboj na zahtevo«. ²⁴ Leksikoni, ki so etično bolj opredeljeni, evtanazijo in tako imenovane *evtanazijske* družbe navadno predstavijo deskriptivno oziroma informativno; o evtanaziji govorijo kot krovnem pojmu.²⁵ Na splošno pa na tem področju ni edinosti. Zmedo povzroča na videz manj pomembno razlikovanje med deskriptivnim in normativnim deležem pri definicijah. Markus Zimmermann-Acklin omenja citat iz vzorčnega članka, ki je izšel 1996 v angleškem časopisu *Lancet*,²⁶ v katerem sta avtorja hkrati spregovorila o normativnih in deskriptivnih vidikih evtanazije. Skupina zdravnikov je leta 1995 v uvodniku v *Zdravniški vestnik* zapisala: »Majhen, a medijsko zelo odmeven del bolnikov, ki zahteva pravico do samomora, hkrati zahteva tudi pravico, da mu pri

²¹ Ch. W. Hufeland, *Journal der praktischen Arzneykunde und Wundarzneykunst*, zv. 23, Berlin 1806.

²² U. Beck, *Kozmopolitska država*, v: *Delo* (20. 10. 2001), Sobotna priloga, str. 16.

²³ M. von Lutterotti – A. Eser, *Sterbehilfe*, v: A. Eser in drugi (izd.), *Lexikon Medizin – Ethik – Recht*, Freiburg 1989, 1086-1101.

²⁴ Ameriška U. S. National Library of Medicine ima pod tem naslovom predvsem dva predala: *evtanazijo* (približno 300 novih del na leto) in *assisted suicide* (120 enot na leto). Pod *evtanazijo* prihajajo dela s področja pomoči pri umiranju oziroma zahtev po pomoči. Prim. M. Zimmermann-Acklin, *Euthanasie*, Freiburg 1998, 91; EXIT Deutsche Schweiz, *Sterben auf Verlangen – Grenzfragen zu Euthanasie und Freitod*, v: *NZZ* (9. 6. 1995), 15.

²⁵ Prim. U. Wiesing, *Euthanasie*, v: *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, zv. 1, 704-706.

²⁶ J. K. Mason – D. Mulligan, *Euthanasia by Stages*, v: *Lancet* 347 (1996) 810 sl.: »The debate on euthanasia, which occupies the medical and legal press with increasing frequency, is complicated by the terminology used. Withdrawal of unproductive treatment to some commentators is passive euthanasia to others; some speak with approval of 'mercy killing' while others regard it pejoratively as active non-voluntary or involuntary euthanasia; it is difficult to make any rational distinction between assisted suicide and active voluntary euthanasia.« Najbrž gre preprosto za to, ali imeti čiste pojme o preteklosti (deskriptivni vidik) ali o prihodnosti (normativni vidik). Identifikacija enega in drugega je varianta tako imenovane *naturalistične zmote* (*napačnega sklepanja*). Gre za to, da pojem »dobrega« nadomesti nek funkcionalni pojem, kar ima za posledico eliminacijo »dobrega«.

tem pomaga zdravnik. ... Posledice morebitne legalizacije takih zahtev bi bile daljnosežne, težko predvidljive, možne zlorabe še bolj.«²⁷ S tem pojem evtanazije pljuske čez rob svojega pomena. Matija Cevc je zapisal: »Prepričan sem, da evtanazije ni mogoče zlorabiti, zlorabi se lahko izvajalca. ... Če pogledamo nekoliko drugače: Evtanazijo lahko prepovemo in najstrožje kodificiramo, ne moremo pa preprečiti, da bi moralno izprijena oseba izkoristila možnost, ki jo daje medicina z usmrčitvami pod krinko evtanazije.«²⁸

Sodobni oblikovalci pojma in definicij evtanazije bi radi napravili tako definicijo, ki bi bila »sprejemljiva« za vse in bi bila moralno čim bolj neopredeljena. Zato upoštevajo naslednje: a) različne načine gledanja (*perspektive*) na evtanazijo, na primer medicinske, sociološke, pravne, politične, psihološke, filozofske, teološke in morda še kakšne druge, b) različne motive in interese, na primer namen spremeniti kazensko zakonodajo, gledati pod prste zdravnikom, izpeljati nekatere moralne odločitve itn., in c) različna izročila v ozadju razprav, na primer verske in jezikovne posebnosti, običaje, kulture itn. Maurice A. M. de Wachter pa jedrnato poudarja: »Nedolžnega orodja, s katerim bi opisali evtanazijo, preprosto nimamo. Celo nasprotno: z evtanazijo z enim samim zamahom izrazimo tudi svoje razumevanje resničnosti.«²⁹ Zato je treba definicije nenehno piliti, in sicer ne le zato, da bi bolje vedeli in razumeli, za kaj gre, in bi izoblikovali temelje za pravno in politično kulturo razprave, pač pa predvsem zato, da bi spoznali sami sebe. Šele sodobnik je začel učni proces zaznavanja že davno znane nevarnosti, kako kognitivni elementi preskočijo na normativno raven (naturalistična zmota), in sicer z namenom civilizirati samostalnik »uboj« in glagol »ubiti«. Zgolj razlikovanje med deskriptivnim (kognitivnim) in normativnim vidikom tu najbrž ni pomembno, saj bi se zagovorniki evtanazije radi izognili že »uboju«. Medtem hočejo nasprotniki evtanazije to področje obtežiti z »umorom«. Zagovorniki zato govorijo o »uboju na zahtevo«, o »končanju življenja«, o »prekinitvi življenja«,³⁰ o posebni zdravniški obravnavi in podobno.³¹

²⁷ J. Drinovec – M. Cevc – Z. Fras, *Oregonska iniciativa – priložnost za premislek*, v: *ZV* 64 (1995) 133.

²⁸ M. Cevc, *Evtanazija in zdravnik*, v: *ZV* 64 (1995) 155.

²⁹ M. A. M. de Wachter, *Euthanasia in Netherlands*, v: *HCR* 22 (1992) 2, 23-30.

³⁰ R. Heuser, *Klare Randbedingungen für aktive Sterbehilfe? Anregung für einen neuen Artikel im Strafgesetzbuch*, v: *NZZ* (17. 12. 1994), 16. Regula Heuser je tu poudarila, da se je treba posebej posvetiti formulacijam, da »prekinitve življenja ne bi bila niti uboj na zahtevo niti pomoč pri samomoru, ampak da bi bila nekazniva«.

³¹ Prim. T. L. Beauchamp – J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York 1994 (prva izdaja 1979). Avtorja menita, da jezik, ki uporablja besedo »ubijanje«, ustvarja zmedo, ter da bi se morali v razpravi o evtanaziji izogibati tej besedi oziroma se ji popolnoma odpovedati ter uporabljati »obvezno« in »izbrano« nego (*obligatory or optional treatment*).

Daniel Callahan³² poudarja, da bi čustveno in moralno oglušeli, če bi se odpovedali dejanski opredeljenosti pojma »ubiti«. Razpravo o evtanaziji spremljajo težki pojmi. Govoriti o »smrtonosni injekciji« ali o »zdravniški oskrbi ob koncu življenja« in ne o »uboju« je dejansko zavajajoče. Nekateri opozarjajo, da bi bilo treba evtanazijo »civilizirati« tudi zato, ker se na veterinarskem področju uporablja »evtanazija« v glagolski obliki (evtanazirati), in sicer v slabšalnem smislu kot »uničiti«. Na sociološki ravni so se že izvajale raziskave z namenom, da bi ne le ugotovili, kako na pojmovanje evtanazije vplivajo intervencije v veterini, zlasti v primeru kužnih bolezni, in obratno.³³ Najbrž pa na pojem najbolj vpliva razhajanje o temeljnih moralnih, etičnih in miselnih vzorcih.³⁴

Napredek v medicini je poleg nedvomnih koristi prinesel tudi marsikaj dvoumnega. »Pri številnih boleznih, zaradi katerih bi pred 25 leti umrli, lahko z današnjimi metodami vzdržujemo in podaljšujemo življenje. Žalostna resnica pa je tudi, da mnogo takih bolnikov le životari. ... Druga skupina so bolniki, ki zaradi uspešnega zdravljenja sicer živijo dlje, toda cena za tako življenje so hude duševne in telesne muke. ... To kaže, da je medicina na nekaterih področjih verjetno preseгла meje sprejemljivega,«³⁵ in sicer ne le na področju, ki ga opredeljuje evtanazija. Če je bil v prejšnjih časih cilj zdravljenja podaljševanje življenja, današnji človek vedno bolj terja, da naj bo cilj zdravljenja predvsem izboljšanje kakovosti življenja.

3. Vrednotenje in kritika opredelitev evtanazije spričo današnjega družbenega položaja

Medtem ko je soočenje med dilemami v bioetiki, konfliktnim značajem opredelitev pojmov in družbenimi razmerami smiselno in koristno, pa današnje razmere, predvsem kar zadeva tako imenovano svobodo govora,³⁶ niso nobena garancija, da bodo razumljivejše definicije evtanazije enostavnejši posel. V prepiru, katera definicija je bolj primerna, gre za bistvene predhodne odločitve, ki odražajo zaznavanje dilem na tem področju. Moralno nevtralna ali *objektivna* opredelitev evtanazije je

³² D. Callahan, *Medical Futility, Medical Necessity: The Problem without-A-Name*, v: *HCR* 21 (1991) 30-35. »It is important in all moral debates to use very accurate terms that do not anesthize our feelings.«

³³ Zaradi prehitre uporabe pojma »evtanazija« v nekaterih bolezenskih primerih na živalih, zlasti pri raku, ni mogoče ugotoviti etiologije. V nemškem govornem prostoru je zato skoraj obvezno, da se evtanazija daje v narekovaj, da bi se na ta način opozorilo na relativno pogostno neustrezno uporabo pojma. Prim. M. Zimmermann-Acklin, *n. d.*, 94.

³⁴ M. Zimmermann-Acklin, *n. d.*, 91-157.

³⁵ M. Cevc, *Evtanazija in zdravnik*, v: *ZV* 64 (1995) 155.

³⁶ Prim. A. Müller, *Totale Toleranz in Sachen Singer?*, v: *ZPhF* 51 (1997) 448-470.

contradictio in se: nepomembna in neučinkovita retorika. Ne glede na današnje težnje v kulturi, politiki, pravu in zdravstvu k večji sprejemljivosti aktivne evtanazije je mogoče z gotovostjo reči, da je evtanazija problem razvitih in bogatih držav in da je etično vrednotenje v razpravah odločilno zaradi njihove razvitosti. V razvitih družbah se vedno večja pozornost posveča posameznim odločitvam in pacientovi avtonomiji. Pri tem se je najbrž zanimivo vprašati, kako se spremenjeno vrednotenje evtanazije odraža pri zdravnikih. Je ta poklic na razpotju? Na to kaže večje povpraševanje po dejanjih, ki vplivajo na konec življenja, in večja pripravljenost zdravnikov, da pacientom ustrezijo mimo profesionalne odgovornosti. To ni dovolj močan motiv za legalizacijo/liberalizacijo evtanazije, je pa upoštevanja vredna podrobnost. Žolčne razprave po legalizaciji aktivne evtanazije v avstralskem Severnem teritoriju (1996) so pokazale, da je bilo to, kar naj bi zares motiviralo zakonodajalca, več ali manj nedorečeno, na primer bolj natančna določitev terminalnega položaja, ureditev oddelkov za paliativno terapijo, priprava ustreznih ustanov, primerno izobraževanje osebja itn. To se je končno odrazilo tudi v suspenzu zakona po devetih mesecih. Rezultati Rimmelinkove komisije (1990, 1995) na Nizozemskem so dvakrat zaporedoma pokazali, da natančna definicija in določitev operativnih meril položaja ni nič bolj pojasnila in da so bili prehodi – na primer med prostovoljno in neprostovoljno evtanazijo – še vedno nejasni. Dejstvo je, da zdravniki to mejo pogosto prestopajo ilegalno.

Formalna plat definicije mora biti čim bližje resničnosti, mora biti deskriptivna in komunikabilna (razumljiva). Vsebinska plat definicije se ozira na operativnost pojmov. Iz formalnega zornega kota bo najbrž držalo, da je ta poskus obsojen na neuspeh, saj uboja, naj bo še v tako ozkem spektru, ne bo mogoče nikoli civilizirati. Vsebinski vidik ima – kot se zdi – opraviti predvsem s sivimi conami. Asistirani samomor, uničenje življenja, ki ga ni vredno živeti (Binding, Hoche), uboj na zahtevo, določitev terminalnega obdobja življenja v bistvu niso operativni pojmi oziroma ne bodo nič manj operativni, če bi lahko izbirali med bolj primernimi.

Marsikje, zlasti v Ameriki, prevladuje prepričanje, da je/bo evtanazija operativna kot asistirani samomor. Medtem ko se je na deskriptivni ravni že uveljavil izraz »medicinsko asistirana smrt« (*Medical Assisted Death*),³⁷ naj bi zdravniki evtanazijo razumeli kot pomoč pri samomoru. Toda ali bi s tem evtanazija – četudi bi se lahko odpovedali uporabi tega pojma – postala kaj bolj sprejemljiva? Zgrešeno je meniti, da je evtana-

³⁷ Prim. P. J. van der Maas in drugi, *Euthanasia. Physician Assisted Suicide, and Other Medical Practices Involving the End of Life in the Netherlands 1990-1995*, v: *NEJM* 335 (1996) 1699-1705; M. Zimmermann-Acklin, n. d., 139.

zija prišla na slab glas zaradi nacistične Nemčije; nacisti niso nikoli uporabljali tega izraza.³⁸ Pač pa je res, da evtanazija zdravniku grozi na dva načina: da postane sosterilec smrti ali da v »športni« tekmi s smrtjo pozabi na bolnika.³⁹

Neologizmi, na primer »distanazija«, »adistanazija« in »ortotanazija« (M. Vidal), so več ali manj poskusi, kako se evtanaziji povsem izogniti. Posebno dvoumni so tisti novi pojmi, s katerimi naj bi se izognili moralnim »pedsodkom«. Vsebinski vidik evtanazije namreč teži k aktivni evtanaziji, ki naj bi jo izvajali zdravniki, in ne kakršnemukoli skrajševanju življenja. Težava je torej v tem, da je sprejemljivost evtanazije (zdravniško oskrbovana smrt) povezana z nesprejemljivostjo neposrednega uboja. Če hoče na eni strani javna razprava os legalizacije evtanazije postaviti na avtonomijo, to še ne pomeni, da naj zdravnik *reagira* kot avtomat in uresniči pacientovo željo.

Operativnost evtanazije opredeljujeta dva para pridevnikov: aktiven-pasiven in neposreden-posreden. Pravo natančno razlikuje med tem, ali je kdo kaj storil oziroma je to le dopustil. Vendar je nekaj povsem drugega, če bi pravno znanost zadolžili, da izdela operativni pojem. Natančnost pravnih norm pa pade že prej: če je govor o čisto posebnih oblikah *dopustitve*, o zavestnih in namernih opustitvah, potem pojem »dopustiti« ni več uporaben.

Tempo opredelitev evtanazije narekuje nekakšna obsedenost z operativnostjo in razumljivostjo (sprejemljivostjo). Čeprav je povsem v ospredju svoboda (avtonomija), se to izraža kot želja, da bi bile stvari »v redu«. Peter Singer⁴⁰ je na primer trdil, da aktivna evtanazija skoraj ne more biti neprostoVOLjna, saj mora zdravnik upoštevati vse vidike. Singer je včasih poskušal ta formalni način razumevanja »prostovoljnosti« evtanazije (zaradi bednega življenja) neposredno prevesti v aktivni pojem oziroma v pravico zdravnikov, da odločajo moralno in politično-strateško.⁴¹ Z ozirom na to je zanj evtanazijo dalje precizirati nepotrebno.⁴²

Upoštevanja vredna sta predvsem dva pristopa: pridevniška določitev evtanazije (aktiven-pasiven, neposreden-posreden, prostovoljen-neprostoVOLjen) ter ozka oziroma čim bolj natančna definicija pomoči pri umiranju (medicinsko asistirana smrt). To je v marsičem manj elegantna in bolj tradicionalna rešitev. V polpretekli dobi se je zdelo, da bo evtanazijo mogoče operativno opredeliti brez aktivne oziroma pasivne, neposredne oziroma posredne udeležbe. To se je do neke mere zgodilo na

³⁸ Prim. H. Faulstich, *Von der Irrenfürsorge zur »Euthanasie«*, Freiburg 1993.

³⁹ Prim. V. Flis, *Evtanazija in zdravnik*, v: ZV 64 (1995) 164.

⁴⁰ P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994, 258 ss.

⁴¹ H. Kuhse – P. Singer, *Should the Baby Live?*, Oxford 1987.

⁴² To nazadnje izpričuje tudi nizozemski primer, kjer vse oblike evtanazije povezuje nek

Nizozemskem, kjer se je uveljavila kratica MDEL. To je krovni pojem za vse to, kar se *mora* zgoditi: neproblematičen poudarek »medicinskega« dela. Vendar tudi ta ne more nadomestiti evtanazije, ko jo je treba opredeliti v najožjem smislu (kot aktivno evtanazijo). Težišče opredelitev bi moralo biti v zmanjševanju sivih con. Jasna opredelitev *aktivne* evtanazije je najboljša možna omejitev evtanazije od podobnih dejanj, vse tja do množičnega poboja, ki so ga totalitarizmi utemeljevali s socialno-darvinističnimi razlogi. V najožji definiciji so sicer moralne implikacije najostrejše, saj je ta v neposrednem nasprotju s prepovedjo ubijanja in različnimi predstavami o svetosti življenja. Širši pojem, kot na primer nizozemski MDEL, dovoljuje tekoče prehode in lahko zakrije nezaželena dejanja, a je po drugi strani tudi povod za *slippery slope* argument. Etične in moralne predhodne (temeljne) odločitve so tu vedno manj učinkovite in vedno manj pomembne. Naj zagovorniki tekočih prehodov še tako poudarjajo pomen avtonomije, je to nazadnje nepomembno, saj o smrti drugega odloča tretja oseba.

Glede na to bi bila definicija evtanazije lahko naslednja: »‘Evtanazija’ v bistvu pomeni dejanje uboja oziroma kot ne-dejanje, s katerim tretja oseba pusti umreti hudo trpečega ali zelo bolnega človeka. To dejanje pa hoče kljub temu služiti dobremu bližnjega.«⁴³ Ta definicija je dovolj široka za nekatere nianse in obenem dovolj ozka, da lahko izpostavi aktivno evtanazijo oziroma etično problematiko tega vprašanja. Mimo tega nikakor ni mogoče iti. Definicija pa je značilna tudi zaradi naslednjih stvari: a) ne govori o »medicinsko asistirani smrti«, ampak dopušča tudi uboj iz usmiljenja (na primer prekinitve dializne terapije); b) dušnopastirska skrb (kot pomoč v umiranju) je izključena iz definicije, saj ji cilj evtanazije nasprotuje; c) izključena sta najbrž tudi pomoč pri samomoru ter ravnanje, ki bi ga motiviralo »življenja nevredno življenje«; d) evtanazija ima tu tudi prednost pred pomočjo pri umiranju (*Sterbehilfe*), ker je evtanazija bolj osredotočena na smrt (konec življenja) kot na operativno raven tega pojma. A še tako jasen pojem povzroča zmedo, če se izgubi sled, kako je do njega sploh prišlo.

4. Gledanje katoliške Cerkve na evtanazijo

Cerkev je svoje mnenje o evtanaziji zadnjikrat natančneje pojasnila v krožnici *Evangelium vitae*. O evtanaziji začne takole: »Nič manj težke grožnje visijo tudi nad *neozdravljivimi bolniki in umirajočimi* v socialnem in kulturnem okolju, ki otežuje soočanje s trpljenjem in prenašanje trp-

odtenek paternalizma (MDEL = *Medical Decision Concerning the End of Life*).

⁴³ M. Zimmermann-Acklin, n. d., 153. Prim. tudi V. Eid, *Geschichtliche Aspekte des Euthanasieproblems*, v: isti (izd.), *Euthanaise oder Soll man auf Verlangen töten?*, 23.

ljenja ter povečuje *skušnjavo rešitve problema tako, da se ga odstrani pri korenini* s predčasno smrtjo v trenutku, ko se zdi najbolj primerno. Na to izbiro pogosto vplivajo različni dejavniki, ki pa se žal, združujejo v tem strahovitem izidu.«⁴⁴ Evtanazijo razume kot »dejanje ali njegovo opustitev, ki po svoji naravi zavestno privede do smrti z namenom, da se konča vsaka bolečina. Pri evtanaziji gre torej za raven namenov in uporabljanih metod.«⁴⁵ V *Katekizmu* jo opredeli kot moralno nesprejemljivo dejanje.⁴⁶

Gledanje katoliškega krščanstva na evtanazijo je preprosto: podobno kot splav je tudi evtanazija problem vesti, ki se ne odziva. »Hočem reči, da je treba zdramiti vest vsakega človeka.«⁴⁷ Na drugi strani cerkveno gledanje razkrinkava napore zagovornikov evtanazije, ki bi radi evtanazijo pojasnili kot zasebno vprašanje in kot pravico do svobodne izbire. »Človeškega življenja ni mogoče privatizirati. Normalno razvita vest ve, da ni dovolj (evtanaziji) se le izogniti. Kdor svoje življenje spoznava kot božji dar, tudi ve, da je soodgovoren za varovanje vsakega človeškega življenja.«⁴⁸ Brez prebujene vesti ni verjetno, da bi prišli do takih zakonov, ki bi legalizirali najboljšo prakso. Prav tako je neverjetno, da bi ob splošnem molku vesti še tako dobri zakoni lahko uveljavili dobro prakso. Protestantki teolog Ulrich Eibach pravi: »Ne potrebujemo nove etike in prava, pač pa potrebujemo ljudi, ki bi bili sposobni in bi hoteli kljubovati samovoljnim zakonom in organizacijskim strukturam v medicini ter bi uresničili to, kar so spoznali za dobro in pravično.«⁴⁹ Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu drugega vatikanskega koncila imenuje »vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, rodomori, splavi, evtanazija in tudi radovoljni samomor ... sramota ..., ki okužuje človeško kulturo (in) omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kot tiste, ki trpe krivico.«⁵⁰ Legalizacija evtanazije kot uboja iz usmiljenja (pomoči pri samomoru) bi razkrojila bistvene vrednote, ki izvirajo iz resnice o

⁴⁴ EV 15.

⁴⁵ EV 65; prim. Kongregacija za nauk vere, izjava *Iura et bona* (5.5.1980); KKC 2276-2279. Prvo eksplicitno obsodbo evtanazije najdemo v okrožnici Pija XII. *Mystici corporis* (29.6.1943), v: AAS 35 (1943) 238.

⁴⁶ KKC 2277. Nadaljuje takole: »Dejanje ali opustitev, ki samo po sebi ali v nameri povzroči smrt, da bi zatrla bolečino, je torej umor, ki je v hudem nasprotju s človekovim dostojanstvom in s spoštovanjem živega Boga, njegovega Stvarnika. Zmota v presoji, v katero je mogoče zabresti v dobri veri, ne spremeni narave tega morilskega dejanja, ki ga je vedno treba obsoditi in izključiti.«

⁴⁷ B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, Celje 2001, III, 44.

⁴⁸ Prim. *prav tam*.

⁴⁹ U. Eibach, *Sterbehilfe – Tötung aus Mitleid?*, 225.

⁵⁰ GS 27.

človeku in utemeljujejo človeško sožitje,⁵¹ in bi bila povsem neskladna s človeškim dostojanstvom in smislom zakonodaje.⁵²

Katoliška Cerkev gleda na evtanazijo kot na grožnjo iz zakulisja abortivne miselnosti. Ravnanje iz »usmiljenja« (sočutja) ali iz naslova kvalitete življenja postavlja pod vprašaj dostojanstvo osebe. Glede na to, da je samomor v sodobni družbi, posebno pri nas, že tako ali tako zelo pogost vzrok smrti, bi družba z legalizacijo evtanazije postavila v nevarnost cele družbene skupine. D. Tettamanzi govori o *novem obrazu evtanazije*,⁵³ ki razkrajja tiste oblike skrbi za težko bolne in umirajoče, zaradi katerih naj bi bolniki *živeli* do konca.

Cerkev je kritična do dvoličnosti tistih stališč, ki v imenu spoštovanja svobode od drugih zahtevajo, da odstopijo »od lastnih prepričanj in se podvržejo služenju vsake zahteve državljanov, ki zakone priznavajo in varujejo, pri čemer sprejemajo kot edini moralni kriterij za opravljanje svojih funkcij to, kar določajo ti zakoni. Na ta način se odgovornost z odpovedjo lastni moralni vesti, vsaj na področju javnega delovanja, prepusti državnemu zakonu.«⁵⁴

Smrti ni dovoljeno niti povzročiti niti ovirati. Če je smrt blizu, zdravnik ne sme odreči običajne terapije. Izjava *Iura et bona* je bilo prvo uradno cerkveno besedilo o evtanaziji. V njej beremo: »Evtanazija pomeni dejanje ali opustitev, ki po svoji naravi ali svojem namenu povzroči smrt, s ciljem, da odstrani vsako bolečino. Pri evtanaziji gre torej za namen in metode, ki smo jih uporabili.«⁵⁵ Okrožnica *Evangelij življenja* s sklicevanjem na to besedilo zavrne t.i. *posebno terapevtsko vnemo (accanimento terapeutico)* in opredeli svoje stališče do paliativne terapije. »Od evtanazije je treba razlikovati odpoved posebni terapevtski vnemi, oziroma zdravniškim posegom, ki niso več ustrezni za dejanski bolnikov položaj, ker niso več v sorazmerju z izidi, ki bi jih bilo mogoče pričakovati, ali tudi ker so pretežavni zanj ali za njegovo družino. V takih položajih, ko se neposredno in neizogibno najavlja smrt, se v vesti lahko odrečemo

⁵¹ J. Trontelj, *O evtanaziji in drugih odločitvah ...*, 328 sl. V Ameriki bi za evtanazijo glasovala večina psihiatrov.

⁵² »Zakoni, ki ... podpirajo ... evtanazijo, so torej radikalno, ne samo proti dobrobiti posameznika, ampak tudi proti skupnemu blagru in zato so popolnoma brez verodostojne pravne veljave. Nepriznavanje pravice do življenja namreč, prav zato, ker vodi v usmrnitev osebe, ki ji država mora služiti, saj je prav služenje razlog obstoja družbe, je to, kar načelno in nepopravljivo nasprotuje možnosti za uresničenje skupnega blagra ... Splav in evtanazija sta torej zločina, za katera si noben človeški zakon ne more prisvajati pravice, da ju razglasi za zakonita. Taki zakoni ne samo, da ne ustvarjajo nobene obveznosti za vest, ampak nasprotno *sprožajo težko in jasno obveznost upreti se jim z razlogi vesti*.« *EV* 72.73.

⁵³ D. Tettamanzi, *Bioetica*, Casale Monferrato 1990, 419-457.

⁵⁴ *EV* 69.

⁵⁵ *Iura et bona*, II (CD 28, 1985).

postopkom, ki bi prinesli samo mučno podaljšanje življenja, vendar ne bi prekinili normalne skrbi, ki jo dolgujemo bolniku v takih primerih.« Smrt v pasivni terapiji »ni nameravana ali iskana, čeprav iz opravičenih razlogov obstaja nevarnost smrti. Želi se preprosto samo učinkovito olajšati bolečine z uporabo analgetikov, ki jih zdravstvo daje na voljo. Vendar se umirajočemu brez tehtnega razloga ne sme odvzeti zavesti.«⁵⁶

Ne glede na to, da okrožnica zelo pozorno spremlja krizo družbene etike in bioetike ter spremembe v pojmovanju evtanazije, zlasti zatemnitev vrednote življenja in premik k neprostovoljni aktivni evtanaziji kot nujni posledici legalizacije, hoče biti veselo sporočilo. »Spričo nešteti in težkih groženj, navzočih v sodobnem svetu, bi človeka mogel obvladati občutek nepremagljive nemoči: dobro ne bo imelo nikoli moči, da bi premagalo zlo. ... *Evangelij življenja* ni zgolj razmišljanje, četudi izvorno in globoko, o človeškem življenju; niti ni samo zapoved, namenjena, da zbudi vest in izzove pomembne spremembe v družbi; še manj je zgolj namišljena obljuba v boljšo prihodnost. *Evangelij življenja* je konkretna in osebna stvarnost, ker obstaja v oznanilu *same Jezusove osebe*. ... V Kristusu je namreč dokončno oznanjen in v polnosti podarjen *evangelij življenja*, ki, dan že v razodetju Stare zaveze in na neki način celo zapisan v srce vsakega človeka, odmeva v vsaki vesti od začetka, to je od stvarjenja, tako da ga kljub negativnemu vplivanju greha *v njegovih bistvenih potezah lahko spozna tudi človeški razum*.«⁵⁷ Za razliko od izjave *Iura et bona* je okrožnica *Evangelij življenja* družbeno angažirano besedilo, kar je mogoče razbrati tudi iz načina pisanja, ko govori o absurdnem tolmačenju usmiljenja: »Tragičen izraz vsega tega srečujemo v razširjanju zakrinkane in prikrita ali odkrito opravljene in celo legalizirane *evtanazije*. Ta se včasih poleg domnevnega usmiljenja spričo pacientovega trpljenja opravičuje s koristoljubnim razlogom, češ da naj se izogne neproduktivnim, za družbo prevelikim stroškom. Tako predlagajo odstranitev spačkov, težko prizadetih, nesposobnih novorojenih, ostarelih, predvsem takih, ki si sami ne morejo pomagati, na smrt bolnih. Tudi spričo drugih, bolj prikritih, toda nič manj težkih stvarnih oblik evtanazije ne smemo molčati. Te bi na primer mogle nastopiti, kadar bi se za povečanje razpoložljivosti organov za presaditev lotili odvzema teh organov brez spoštovanja objektivnih in ustreznih kriterijev gotovosti glede darovalčeve smrti.«⁵⁸

Glavni motiv za evtanazijo vidi v *svobodi brez odgovornosti*. Včasih vanjo silijo razmere, trpljenje, samota itn. »Vendar gre danes problem daleč preko tega, četudi dolžnega priznanja teh osebnih položajev. Prob-

⁵⁶ EV 65; prim. KKC 2278.

⁵⁷ EV 29.

⁵⁸ EV 15.

lem se postavlja tudi na kulturni, socialni in politični ravni, kjer predstavlja svoj bolj rušilen in vznemirjajoč vidik v vedno bolj široko sprejeti težnji, da razlaga omenjene zločine proti življenju kot *zakonite izraze individualne svobode, ki jih je treba priznati in ščititi kot prave in resnične pravice.*⁵⁹ Evtanazija je tudi grožnja kulturi človekovih pravic, saj grobo zanika temeljno pravico do življenja.⁶⁰ Okrožnica na novo opredeli pojma (kvalitete) življenja in svobode: »Tu smo pred enim najbolj vznemirljivih simptomov kulture smrti, ki napreduje predvsem v družbah blaginje, za katere je značilna miselnost uspešnosti, ki prikazuje vedno večje število ostarelih in oslabelih za neznosno breme. Te ljudi pogosto osamijo družine in družbe, ki so organizirane izključno na podlagi kriterijev proizvodne uspešnosti, po katerih nepopravljivo nesposobno življenje nima več nobene vrednosti.«⁶¹ Evtanazijo najostreje obsodi: »Po teh pojasnilih razlik in v soglasju s svojimi predniki in v občestvu s škofi katoliške Cerkve *potrjujem, da je evtanazija težka kršitev Božjega zakona*, kadar gre za premišljen, moralno nesprejemljiv uboj človeške osebe.«⁶² Ko govori o družbeni sprejemljivosti evtanazije, ji pripisuje dramatično razsežnost in govori o njej kot o umoru. »Odločitev za evtanazijo je hujša, ko se izkaže kot *umor*, ki ga drugi izvršijo nad osebo, ki ga nikakor ni zahtevala in ni nikoli dala za to nobenega pristanka. Vrhunec samovolje in nepravčnosti je dosežen tedaj, ko si nekateri, zdravniki ali zakonodajalci, prisvajajo oblast, da odločajo o tem, kdo naj živi in kdo mora umreti.«⁶³

Sklep

O pomenu evtanazije ne odloča odklanjanje argumentov zagovornikov evtanazije, temveč prebujanje zavesti, da ti »argumenti« nastavljajo zrcalo sodobnemu človeku in človeštvu. Antropološka in etična vprašanja o ravnanju ob koncu življenja nastopajo na vsaj dveh ravneh: 1. Na t.i. klinični ravni se zdravniki, pacienti in sorodniki soočajo s terminalnim obdobjem (bolezen, trpljenje, starost) na zelo različen način. Kljub različnim pogledom na to obdobje pa jih povezuje želja, da se položaj reši v okviru (o)zdravljenja in pomoči (terapije). 2. Na t.i. družbeni ravni – to je na kulturni, politični, pravni, moralnofilozofski ravni – se poskušajo določiti najbolj racionalni ukrepi, katerih cilj je ne zmanjšati zaupanja v moderne institucije. Žal moramo ugotoviti, da je prva – individualna –

⁵⁹ EV 18.

⁶⁰ *Konvencija o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (4.11.1950), 2. člen.

⁶¹ EV 64.

⁶² EV 66.

⁶³ EV 66.

raven podrejena drugi in da razprava o evtanaziji poteka predvsem na družbeni ravni, in sicer v okviru ekonomike kot skoraj edinega miselnega vzorca. Razprava Susan Orpett Long o evtanaziji je odprla poglavje o kulturno pogojeni (ne)jasnosti tako imenovanih *mixed messages*, s katerimi razprava o evtanaziji računa le deloma. Cilj *mešanih sporočil* je pooblastiti strokovnjake (etike, pravnike, zdravnike, politike in druge), da odločijo o pravilnosti poti v smrt in ustvariti most med »navadnimi ljudmi«, minimalnim konsenzom in družbeno sprejemljivih okvirih pravnega ravnanja.

Vprašanje o smislu je iztočnica za nadaljnje korake pri tem vprašanju. Ne glede na to, ali so ljudje verni in menijo, da se individualno življenje ne konča s smrtjo in da je večno življenje »v sedanje življenje vključena prihodnost«, ali pa so neverni in menijo, da se individualno življenje konča s smrtjo in da po smrti ni nobene oblike individualnega bivanja, svojega pojmovanja o življenju ne omejujejo s smrtjo. Smisel življenja je črta, ki ločuje in povezuje vidno in nevidno. Smrt je ena od skrivnosti življenja, človek pa je »misijskar« in »kartograf« svojega življenja. Začne z ovrednotenjem preteklosti. Ne vrača se v preteklost, ampak zaznava črto, ki povezuje sedanji čas s preteklim in prihodnjim.⁶⁴ Smisel namiguje na meje življenja, v katerega je človek povabljen.⁶⁵ Zato objektivni in nepristranski miselni vzorci o evtanaziji kot »dobri smrti« morda pomenijo, da je bil človek pahnen v življenje in da soglašati z aktivno evtanazijo pomeni odpovedati se čudenju nad življenjem. Pasti sodobnih pomenov evtanazije se namreč skrivajo v bolj ali manj izrazitem obupu, da človek tega položaja ni sposoben integrirati.

Rad bi artikuliral misel, naj bi umiranje utelešalo umetnost življenja *do konca*. Umiranje sodi med najtežja obdobja človeškega življenja tako za umirajočega kot tudi za sorodnike in tiste, ki umirajočega spremljajo. Želja vseh je, da bi bilo to obdobje čim krajše in čim manj boleče. Želja, da bi lahko človek sam odločal o tem, kdaj naj umre, je stara kot človeštvo. Eno od kulturnih izročil predstavlja tudi grški pojem *euthanasia*. Vendar je težko reči na mah, kaj napravlja ta čas tako težak. Jobovo taranje (Job 7,15-18) pokaže, da je težišče tistih, ki branijo življenje *od začetka do konca*, v odrešenju, pri čemer *smrt seveda ni ta rešitev*. Tudi zato se sodobna civilizacija glede evtanazije in splava nahaja v absolutno tragičnem položaju. Spričo dobro organiziranih pro-evtanazijskih gibanj imamo lahko pojav hospica sredi šestdesetih let dvajsetega stoletja za pravo opozicijo tisti *pravici do smrti*, ki te pravice ne razume kot *pravice živeti do konca*. S tem je to gibanje nakazalo nov kulturni model

⁶⁴ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000, 15 ss.

⁶⁵ Podoba o človeku-povablencu je ena najlepših svetopisemskih antropoloških konstant (prim. Mt 22,1-14).

vedenja, smer paliativne terapije, ki je človeka obravnavala celostno in za umirajočega nesebično skrbela do konca. Ne gre za to, da bi vprašanja in dileme, ki jih poraja sodobni svet, obšli kot nepomembne, in tudi ne za upor zoper miselnost, ki ima evtanazijo za rešitev, ampak za alternativno miselnost, ki jo ponazarja posvetilo v knjigi *Spremljanje umirajočih*: »S knjigo želim opogumiti vse, ki se srečajo z umirajočim, da ostanejo pri njem.«⁶⁶

Povzetek: Anton Mlinar, Evtanazija

Evtanazija se je v strokovni javnosti v zadnjem času začela pojavljati kot morebitni način reševanja najtežjih oziroma nerešljivih primerov na smrt bolnih ljudi oziroma tistih, ki naj bi zanje skrbeli, pa tega ne zmorejo. Toda vodilna misel etične refleksije o evtanaziji je, da uboj na zahtevo in samomor s pomočjo nista alternativni težkim vprašanjem življenja. To držo danes izraža t.i. narativni model etike, ki jo ponazarja paradigma »nesebične skrbi« (*cura*) in neposredne izkušnje. Ugotoviti hoče, kako učinkovito kljubovati stiski, razburjenju in nesreči, ki jih je povzročila človekova ločenost od družbenih vlog. Narativni model *skrbi* za druge hoče v človekovo zgodbo pritegniti tudi obdobja šibkosti, zaskrbljenosti in nemoči. Ne izogiba se pesimizmu, pač pa celo z njim pripoveduje človeku, da neizpolnjeno življenje ni le posledica retrospektive ciljev, ki si jih je zadal v preteklosti (in jih seveda ni dosegel), ampak je lahko tudi motiv, da prihodnost vključi v osebno zgodovino. Ali kot je zapisal V. Frankl: »Tistemu, ki se odloči za samomor, moramo namreč predvsem in vedno znova dopovedovati, da samomor ne more rešiti nobenega problema. Moramo mu pokazati, kako močno je podoben šahistu pred šahovskim problemom, ki se zdi zanj veliko pretežek, in – pomeče figure z igralne deske. S tem šahovskega problema ne reši. Ampak tudi v življenju ne rešimo nobenega problema s tem, da zavržemo življenje.« Problema aktivne evtanazije in samomora ni mogoče rešiti tako, da se odpravijo vsi domnevni vzroki, ki vodijo v take odločitve. To ni le nemogoče, ampak je tudi neustrezen odgovor na izziv in dar življenja. Ne gre za to, kako probleme odpraviti, ampak kako jih premagati in dokazati, da smo kos tudi svoji nesreči in trpljenju.

Ključni pojmi: asistirana smrt, etični modeli, etika, evtanazija, evangelij življenja, hospic, paliativna terapija, samomor, smisel življenja, spremljanje umirajočih, smrt.

⁶⁶ M. Klevišar, *Spremljanje umirajočih*, Ljubljana 1996, 5.

Summary: Anton Mlinar, Euthanasia

Recently, euthanasia has begun to appear among experts as a possible manner of solving grave or practically insoluble cases of terminally ill persons and their overworked caregivers. The central idea of ethical reflections on euthanasia, however, is that putting to death and assisted suicide are no alternatives to serious life questions. This attitude is presently expressed by the so-called narrative model of ethics represented by the paradigm of »selfless care« (*cura*) and by direct experience. It wants to find out how distress, agitation and unhappiness caused by man's separation from his social roles can be effectively dealt with. The narrative model of care for others wants to also include periods of weakness, anxiety and powerlessness into personal history. It does not avoid pessimism, but even uses it to tell man that unfulfilled life is not just a consequence of a retrospective outlook on the aims set in the past (and not achieved), but may also be a motive for including the future in the personal history. Or, as stated by V. Frankl: »If one decides to commit suicide, we must keep telling him that suicide cannot solve any problem. We must show him how he resembles a chess player faced with a chess problem he finds much too difficult for him - and simply sweeps the pieces off the chess board. He does not solve the chess problem thereby. Just as well, we do not solve any problem in life if we throw life away.« The problem of active euthanasia and of suicide cannot be solved by removing all alleged causes of such decisions. This is not only impossible, but is also an inappropriate response to the challenge and gift of life. The issue is not to remove problems, but to overcome them and to prove that we are also equal to our unhappiness and suffering.

Key words: assisted death, ethical models, ethics, euthanasia, gospel of life, hospice, palliative therapy, suicide, meaning of life, accompanying the dying, death.

Tadej Strehovec OFM

Etični vidiki Projekta človeški genom

Nekateri etični problemi povezani z raziskavami na človeškem dednem zapisu

1. Uvod

Biotehnološke raziskave so v današnjem svetu vedno bolj aktualne in medijsko zanimive. Še posebej to velja za vse tiste raziskave, ki so kakor koli povezane s človekom, človeškim telesom in njegovim zdravjem. *Projekt človeški genom* velja za enega najpomembnejših in najdražjih raziskovalnih projektov, ki se jih je človek v svoji zgodovini lotil. Raziskave človeškega genoma (dednega zapisa) nimajo izjemnega pomena samo za biologijo, temveč tudi za današnjo politiko in človekovo samorazumevanje. To pomeni, da tovrstni podatki o človeku odmevajo tudi na področju filozofije, etike, prava in teologije. Zaradi takšne občutljivosti znanja o človeškem dednem zapisu so snovalci tega projekta del denarja namenili tudi za preučevanje bioetičnih vidikov tovrstnih raziskav. Bioetika kot sorazmerno zelo nova znanost danes posveča biotehnološkim raziskavam na človeku izjemno pozornost. Še posebej obravnava tiste vidike raziskav, ki posegajo v pravice posameznika, skupine ljudi oz. posameznih ras. V nadaljevanju ne bom zato predstavil samo zgodovine in pomena teh raziskav, temveč tudi nekatere etične probleme, ki se neposredno dotikajo človeka kot posameznika in človeštva kot vrste.

2. Zgodovina in vsebina tega projekta

Projekt človeški genom ima svoj izvor v začetkih citologije in genetike. Odkritje celice, celičnega jedra in celične delitve sredi 19. stoletja je izjemno dopolnil avguštinski menih in teolog Georg Mendel, ki je s svojimi poskusi na rastlinah odkril mehanizme dedovanja.¹ Njegova

¹ Prim. G. Mendel, *Versuche über Pflanzen-Hybriden*, Verhandlungen des naturforschenden Vereines in Brunn 1865, Bd. IV: Abhandlungen, 3-47; R. Colombo, *The Human genome project: the aim and limits of research v: Pontificia Academia pro vita, Human Genome, Human person and the society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 45.

dognanja so po njegovi smrti dokazali številni biologi, ki so v začetku 20. stoletja znanost o dedovanju poimenovali *genetika*.² Ta se je že ob samem začetku delila na *formalno genetiko* (preučevanje podedovanih lastnosti na zunanji ravni) in na *citogenetiko* (obravnavava celične genetike). V času po drugi svetovni vojni je genetika dobila poseben zagon. Z odkritjem molekule DNK, ki sestavlja človeški dedni zapis, in z odkritjem njene notranje zgradbe ter postopkov podvajanja je genetika vstopila na molekularno raven. Watson-Crickov model dvojne vijačnice molekule DNK je razkril vlogo štirih nukleotidnih baz: adenin, gvanin, citozin in timin, ki se v točno določenem zaporedju vežejo med seboj. S tem pa so odkrili biološko abecedo, v kateri je napisan dedni zapis vsakega živega bitja.

Leta 1945 so zavezniške sile uporabile jedrsko orožje nad Hirošimo in Nagasakijem. Po vojni so ZDA navezale tesne stike s poraženo Japonsko. Med temi vsestranskimi stiki velja posebej omeniti ustanovitev *Komisije za preučevanje posledic atomske bombe* (Atomic Bomb Casualty Commission).³ V okviru te komisije so raziskovalci opravljali genske raziskave na preživelih. Leta 1984 so v mestu Alta, v državi Utah (ZDA), pripravili posvet na temo genomskih raziskav na prebivalcih Nagasakija in Hirošime.⁴ Takrat navzoči raziskovalci so izpostavili potrebo, da se čimprej dešifrira človeški dedni zapis. Začetek današnjega *Projekta človeški genom* segajo v leto 1988, ko je ameriška vlada pričela finančno podpirati tovrstne raziskave. Tem raziskavam so se kmalu poleg ameriških zasebnih biotehnoških družb pridružile tudi nekatere države, kot npr. Velika Britanija, Francija, Nemčija in Japonska.⁵ Prvo obdobje raziskav na človeškem dednem zapisu se je zaključilo junija leta 2000, ko sta predsednika ZDA in Velike Britanije javno oznanila zaključek raziskave pri razjasnitvi človeškega dednega zapisa.⁶ S tem pa je raziskovanje človeškega dednega zapisa prešlo v drugo obdobje,

² Prim. P. A. Hoffee, *Medical Molecular Genetics*, Fence Creek Publishing, Madison, Connecticut 1998, 5.

³ Prim. A. Danchin, *Une histoire intense presque violente v: La Recherche* 332 (2000), 27-34; B. Jordan, *Génome humain: l'épopée du séquençage v: Biofutur* 200 (2000), 25-31.

⁴ Prim. R. Colombo, *The Human genome project: the aim and limits of research v: Pontificia Academia pro vita, Human Genome, Human person and the society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1999, 40-141; C. Baker, *Your Genes, Your Choices*, www.ornl.gov/hgmis/publications (10.7.2000); D. Casey, *What can the New Gene tests tell us?*, www.ornl.gov/hgmis/publications (10.7.2000); Departement of Energy, Human Genome Project, *To Know Ourselves*, www.ornl.gov/hgmis/publications (11.3.2000).

⁵ Prim. K. Brown, *The Human Genome Business Today v: Scientific American* (julij 2000), 44; European Commission, *Survey on the current status of »Genomes« research in the European Union*, www.eur-op.eu.int (10.2.2001).

⁶ Prim. *Déclaration Blair - Clinton*, www.bioinform.com (20.7.2000); A. Coghian, N. Boyce, *The end of the beginning v: New Scientist* (1.7.2000), 4-5.

ko sta v ospredju *funkcionalna genomika* (povezovanje genov in posamezne fizične lastnosti ter bolezni) in *proteinomika* (znanost o beljakovinah).⁷

3. Etični problemi, povezani z raziskavami človeškega dednega zapisa

Raziskave človeškega dednega zapisa nimajo samo izjemnega pomena za biologijo in medicino, temveč odpirajo številna vprašanja o etičnosti takšnih raziskav in uporabi tovrstnih podatkov. Genomske informacije nimajo samo biološke oz. terapevtske vrednosti, temveč tudi informacije, ki se celostno dotikajo posameznega človeka in določene populacije. V nadaljevanju bodo predstavljena nekatera področja, kjer so tovrstne informacije lahko vir morebitnih sporov, dvomov in zlorab.

3.1 Genomski redukcionizem

Prvi etični problem, s katerim se ob raziskavah človeškega dednega zapisa družba sooča, je v tem, da je biotehnološki pristop k človeku izrazito redukcionističen. Kaj je človek kot vrsta? Kdo je posameznik? Kaj določa človeškost? To so vprašanja, ki se zastavljajo v človeku, ko gleda lastni dedni zapis. Na ta vprašanja genetika ponuja izrazito biokemični odgovor: »Človek je zaporedje točno določenih nukleotidnih baz.« S tem pa lahko znanost človeka omeji na »genomsko resničnost«, ki človeku odreja njegovo duhovno in duševno naravo.⁸ Takšno razmišljanje se pojavi npr. takrat, ko raziskovalci povezujejo človekovo vedenje in psihično stanje s točno določenimi geni (govorimo o vedenjski genomiki). Prav tako genomski vpetost človeka v svet živali in rastlin (50% dednega zapisa si delimo z bananami; 98% našega dednega zapisa pa si delimo s šimpanzi) postavlja znanost in družbo v skušnjava, da na človeka lahko gleda kot na predmet raziskovanja in sredstvo manipulacije. Tega etičnega problema se jasno zaveda papež Janez Pavel II., ki je v okrožnici *Evangelij življenja* poudaril, da je človekova vrednost v njegovi duševnosti oz. duhovnosti. Tega pa ne more ugotoviti nobeno eksperimentalno opazovanje. Zato priznanje statusa osebe ne more biti v izključni pristojnosti biologov (naravoslovcev).⁹

⁷ Prim. Human Genome Science, *The science Behind the Human Genome Project*, <http://www.ornl.gov/hgmis/resource/info.html> (22.11.2000).

⁸ Prim. A. Khan, *Et l'Homme dans tout ça?*, Nil, Paris 2000, 25-45.

⁹ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Evangelij življenja*, CD 60, Ljubljana 1995, 60.

3.2 Genomsko napovedovanje in pravica do neinformiranosti

Raziskave človeškega dednega zapisa imajo izjemen pomen na področju genskih testov, ki omogočajo odkrivanje številnih gensko pogojenih bolezni, npr. bolezni srca in ožilja ter različnih vrst raka.¹⁰ Pri tem ne gre za ugotavljanje dejanske oboletosti, temveč nagnjenosti k določeni bolezni. Zaradi relativno majhne uspešnosti genskega zdravljenja imajo tovrstni testi majhno praktično vrednost. Genski testi se danes največ uporabljajo na področju prenatalnih raziskav in pri identifikaciji nosilcev prenašalcev genskih bolezni.¹¹ Ob tem se postavlja vprašanje o pomenu takšnih testov v primeru, ko gre za ugotavljanje nagnjenosti k neozdravljivi bolezni. Avtonomija posameznika omogoča zagovarjanje pravice do obveščenega pristanka in o pravici do neinformiranosti. Gre za pravico, da lahko posameznik zavrne takšno testiranje oz. se ne seznanj z dobljenimi podatki, ki bi ga čustveno obremenjevali zlasti takrat, ko današnja medicina te bolezni še ne more preprečiti oz. jo ozdraviti.¹²

3.3 Genomska diskriminacija, ožigosanost ter varovanje podatkov

Podatki, ki jih pridobimo iz raziskav človeškega dednega zapisa, ponujajo številne možnosti, da s testi preverimo gensko sestavo tako posameznikov kot določenih populacij. Moč in sorazmerna dostopnost teh informacij pa lahko odprejo vrata stari krivici: to je diskriminaciji.¹³ V primeru raziskav dednega zapisa tako govorimo o *genski diskriminaciji*. Opredelimo jo lahko kot »diskriminacijo zoper posameznika ali zoper posamezne družine na osnovi resničnih ali domnevnih razlik od normalnega genoma.«¹⁴ Tovrstna genska diskriminacija lahko najde svoje mesto

¹⁰ Prim. A.G. Spagnolo, *Predictive and presymptomatic genetic testing: service or sentence?* v: *Academia pro Vita, Identita e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1998, 212-234.

¹¹ Prim. Chapple A. idr., *Predictive and Carrier Testing of Children: Professional Dilemmas for Clinical Geneticists* v: *European Journal of Genetic Society* 1996, 28-38.

¹² Prim. A. Khan, *Et l'Homme dans tout ça?*, NiL, Paris 2000, 272; J. F. Coates, *Treatment of Disease in the 21st Century - Toward the Manipulatable Human/The Human as a Building Block* v: Danish Council of Ethics in Copenhagen University, *Human and Genetic Engineering in the New Millennium - How are we going to get »Gen-Ethics« just in time?*, The Danish Council of Ethics, Copenhagen 2000; T. H. Murray, J. R. Botkin, *Genetic Testing and Screening: Ethical Issues* v: W.T. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, Simon&Schuster Macmillan, New York 1995, 1005-1011.

¹³ Prim. Departement of Health and Human Services, The National Human Genome Research Institute, *Health Insurance in the Age of Genetics*, National Institutes of Health, Bethesda Md. 1997; J. M. Jeffords, T. Daschle, *Political Issues in the Genome Era* v: *Science* 291 (2001), www.sciencemag.org/ (15.2.2001);

¹⁴ Prim. M. R. Natowicz, J. K. Alper, *Genetic discrimination and the law* v: *American Journal of Human Genetics* 50 (1992), 466; J.-F. Ravaut, *Stigmatisation, discrimination et exclusion* v: G. Huber, *Le genome et son double*, 45-48.

na področjih, kot so zavarovalništvo, zaposlovanje, izobraževanje, socialnih uslug in podpor.¹⁵ Že v 70. letih so v ZDA gensko ožigosali afroameričane zaradi genske nagnjenosti k »anemiji srpastih celic«. ¹⁶ Zato so morali plačevati višje zavarovalne premije, četudi zanje niso nikoli zboleli. Hipotetično bi lahko na osnovi dedih informacij npr. letalske družbe zavrnilo tiste kandidate za delo, ki so gensko nagnjeni k infarktu. Prav tako pa bi lahko zavarovalnice zavrnilo stranke, ki so dedno nagnjeni k levkemiji. Nekateri tako predlagajo tudi genomsko testiranje v primeru izdaje vozniškega izpita in prejemanja dolgoročnih bančnih kreditov.

Genomska ožigosanost ne prizadane samo posameznikov, ki se gensko testirajo, temveč tudi določene skupine ljudi in tudi cele narode.¹⁷ Poseben razmah je takšno prepričanje doživelo s populacijsko genomiko, ki ugotavlja razlike med posameznimi skupinami po vsem svetu. S tem pa genomske informacije pridobivajo družbeno moč, ki lahko postanejo orožje za spodbujanje kulturnih in družbenih nasprotij (npr. med belci in črnici oz. med Slovenci in tujci). Zato je pri obravnavi takšnih podatkov nujna anonimizacija tovrstnih podatkov, ki bi preprečevali takšne zlorabe.¹⁸

UNESCO je v *Splošni deklaraciji o človeškem genomu in človekovih pravicah* zapisal, da je človeški genom osnova za temeljno enotnost vseh članov človeške družine.¹⁹ Konvencija o bioetiki pa zahteva od držav podpisnic (med katerimi je tudi Slovenija), da morajo prepovedati vsako obliko zapostavljanja posameznika na podlagi njegove genske dediščine.²⁰

3.4 Genske preiskave v sodni medicini

Prelomnica v sodnomedicinskih preiskavah je prav gotovo uvedba minisatelitskih in makrosatelitskih dolžinskih polimorfizmov jedrne

¹⁵ Prim. J.-F. Ravaut, *Stigmatisation, discrimination et exclusion* v: G. Huber, *Le génome et son double*, 46.

¹⁶ Prim. R. Colombo, *The Human genome project: the aim and limits of research* v: Academia pro vita, *Human genome, human person and the society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Citta dell Vatican 1999, 131.

¹⁷ Prim. E. Marshall, *Cultural anthropology: DNA studies challenge the meaning of race* v: *Science* 282 (1998), 655; D. Nelkin, S.M. Lindee, *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*, W. H. Freeman, New York 1995.

¹⁸ J. Trontelj, *Nekateri etične dileme sodobne medicine* v: A. Polajnar-Pavčnik, D. Wedam-Lukič, *Pravo in medicina*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1998, 410.

¹⁹ UNESCO, *Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights* (1997), www.unesco.org (18.1.2001), 1. člen.

²⁰ Prim. Odbor ministrov Sveta Evrope, *Konvencija o bioetiki*, 11. člen, v: Mirovni inštitut, *Dokumenti človekovih pravic z uvodnimi pojasnili*, Ljubljana 2002, 661.

DNK, ki jo je leta 1985 Alec Jeffreys uporabil za ugotavljanje genske identifikacije.²¹ Namen tovrstnih raziskav je identifikacija bioloških sledi, ki jih najdejo na kraju zločina, ter identifikacija trupel (tkiv) z namenom, da se oprosti nedolžne in potrdi osumljene. Za takšne preiskave zadoštuje že zelo majhna količina biološkega materiala, ki vsebuje nekaj ohranjenih molekul DNK. Profilacija DNK je danes najbolj običajna metoda za preiskovanje bioloških sledi. Tako pridobljene podatke ustrezne ustanove shranjujejo v posebnih podatkovnih zbirkah, ki omogočajo organom pregona hitrejšo in bolj zanesljivo delo.²² Genske preiskave imajo danes posebno mesto tudi znotraj sodne medicine, ko gre za postopke ugotavljanja očetovstva.²³

Ko govorimo o etični vrednosti takšnih preiskav v sodnomedicinske namene, je potrebno poudariti nekaj problemov, ki so s tem povezani. Prvi problem je povezan z obveščenim pristankom, ki vključuje pojasnilo, zakaj je potreben odvzem in kakšen pomen imajo takšni podatki. To je v primeru nezavestne žrtve ali osumljenca velikokrat nemogoče zagotoviti. Drugi problem se kaže v ustanavljanju posebnih genskih bank, ki za potrebe represivnih organov vsebujejo genske informacije o posameznih državljanih. Ker genske informacije nimajo samo identifikacijskega pomena, temveč govorijo tudi o nagnjenosti osumljenca k določenim boleznim, o njegovih sposobnostih in lastnostih njegove družine, so tovrstne informacije dosti bolj občutljive kot npr. prstni odtis, ki ima izključno identifikacijski pomen. Zato je potrebno tovrstne podatke zavarovati in nepooblaščenim (zavarovalnicam, delodajalcem) onemogočiti dostop do njih. Tretji problem, ki je povezan z genskimi preiskavami, pa je njihova uporaba v vedenjski genomiki. Oče italijanske sodne medicine Cesare Lombroso je bil prvi, ki je pričel preučevati zunanje značilnosti kriminalcev z namenom, da bi jih hitreje prijeli. Njegovi nasledniki v sodni medicini pa podobno želijo pravočasno genomsko prepoznati vse morebitne kriminalne osebe in jih preventivno zdraviti oz. varnostno izolirati. Takšni genski neolombrozijanci lahko na osnovi dednega zapisa ožigosajo določene skupine ljudi, ki niso prestopniki in niso predestinirani za takšne oblike kriminalnih dejanj. Danes imajo zagovorniki tovrstne uporabe genskih testov veliko nasprotnikov.

²¹ Prim. A. J. Jeffreys idr., *Hypervariable minisatellite regions in human DNA* v: *Nature* 314 (1985), 76; K. Drobnič, *Vloga DNK dokaza v kazenskem postopku* v: *Pravosodni bilten* 2 (2000), 119 - 131; C. H. Asplen, *Integrating DNA technology into the criminal justice system* v: *Judicature* 3/83 (1999), 144-149.

²² A. Fiori, *Genetic tests in legal medicine and criminology* v: Pontificia Academia pro Vita, *Human Genome, Human Person and the society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Citta dell Vaticano 1999, 275.

²³ J. Balažič idr., *Gensko profiliranje in njegova uporaba v spornem očetovstvu* v: *Pravosodni bilten* 2 (2000), 57-63.

3.5 Gensko zdravljenje

Eden od glavnih ciljev *Projekta človeški genom* je iskanje novih oblik zdravljenj, ki bi človeka v dobesednem pomenu naredili zdravega. V ta namen sta se v genomiki oblikovali dve obliki zdravljenj: *somatsko gensko zdravljenja* (gensko spreminjanje telesnih celic oz. organskih sistemov, da bi preprečili razvoj določene dedne bolezni) in *klično gensko zdravljenje* (temelji na spreminjanju dednega materiala spolnih celic pred spočetjem oz. v embrionalnem obdobju).²⁴ Klično se od somatskega genskega zdravljenja razlikuje po tem, da tovrstne spremembe niso omejene samo na življenje pacienta, temveč se prenašajo tudi na njegove potomce. Danes je gensko zdravljenje še v začetnem obdobju in še ne omogoča velike uporabe tovrstnih posegov v terapevtske namene. Novi etični problemi, ki so povezani s tovrstnim zdravljenjem, vključujejo premislek o tveganjih (iz zvanem raku, genske bolezni na prihodnjih generacijah), ceni, koristi, dostopnosti in zaupnosti takšnega zdravljenja. Zaradi današnje še nepopolne tehnike ostajajo še naprej najbolj sporne spremembe klične linije, ki se prenašajo na potomce. Evropska *Konvencija o bioetiki* dopušča samo tiste preventivne, diagnostične in terapevtske posege, ki ne vključujejo sprememb v dednem materialu potomcev.²⁵

3.6 Genomski evgenizem

Genomski evgenizem je pojem, ki v genetiki vključuje vse prenatalne in predimplantacijske preiskave in tehnike, ki omogočajo izboljšanje posameznikovega genoma oz. genoma človeške vrste.²⁶ V bistvu gre za ideologijo čistega rodu, ki želi izboljšati naravne predispozicije človeštva. Na področju genomike danes govorimo o negativni in pozitivni evgeniki.²⁷ Negativna evgenika temelji na preprečevanju rojstva bolnih in ne-normalnih otrok; pozitivna evgenika pa poudarja tiste posameznike, ki vsebujejo boljši dedni zapis. Medicina z uporabo prenatalnih genskih testov povzroča predvsem negativno evgeniko, ki temelji na t.i. »tera-

²⁴ CCNE, *Avis sur l'application des procédés de thérapie génique somatique* 36 (1993); CCNE, *Avis sur la thérapie génique* 22 (1990); D. Tettamanzi, *Nuova Bioetica Cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 321-324; B. Leclerc, *Thérapie génique* v: G. Hottois idr., *Les mots de la bioéthique*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1995, 336-340.

²⁵ Prim. Odbor ministrov Sveta Evrope, *Konvencija o bioetiki*, 13. in 14. člen, v: Mirovni inštitut, *Dokumenti človekovih pravic z uvodnimi pojasnili*, Ljubljana 2002, 661.

²⁶ Prim. J. Testart, *Des hommes probables*, Seuil, Paris 1999, 47-63; J. P. Thomas, *Argumentations eugéniques et anti-eugéniques aujourd'hui* v: G. Huber, *Le génome et son double*, Hermes, Paris 1996, 71-78.

²⁷ Prim. D. Neri, *Eugenics*, v: *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2. del, Academic Press, New York 1998, 161-162; D. J. Kevles, *Eugenics: Historical aspects*, v: Reich W. T., *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Shuster Macmillan, New York 1995, 765-766.

pevtskih« splavih otrok, ki imajo neustrezen genomski profil (npr. nizka inteligenca).²⁸ S takšno aplikacijo izsledkov raziskav na človeškem genomu vstopa današnja družba v stanje selekcije, ki nima občutka za biološko solidarnost. Prav tako takšne preiskave kršijo temeljno načelo neškodovanja, ki namesto zdravljenja in pomoči uveljavlja načelo odstranitve za družbo genomsko neustreznih in »nerentabilnih«. Posebno področje, kjer se genomski evgenizem v praksi izvaja, je področje genetskega svetovanja. Svetovanja staršem, ko se jim predstavlja slike in finančne obremenitve, povezane z rojstvom prizadetega otroka, povzročajo položaj, ki je podoben tistemu v obdobju nacizma in njegovim evgeničnim programom. Ob tem velja omeniti »kuturo molka«, ki preveva tovrstno problematiko v današnji družbi. Ta se kaže tudi v tem, da se o sprejemanju gensko bolnih otrok v medicinskih revijah skoraj nikoli ne piše. Papež Janez Pavel II. se v okrožnici *Evangelij življenja* izrazito postavi na stran genomske šibkih in poudarja nevarnost evgenične uporabe genskih testov.²⁹ Ob tem omenja nevarnost kulture smrti, ki poudarja predvsem razvoj genske diagnostike, zapostavlja pa razvoj ustrezne genske terapije.

3.7 Komercializacija in patentiranje človeškega genoma

Z razvojem *Projekta človeški genom* so se pojavile želje, da bi biotehnoška podjetja, ki finančno najbolj podpirajo raziskave, smele pravno zaščititi tako pridobljeno znanje.³⁰ Čeprav so takšne želje v Veliki Britaniji in nekaterih strokovnih krogih naletele na nasprotovanje, pa so leta 1995 Metodistične cerkve v ZDA izdale izjavo »Patentirajmo življenje«, kjer so podprle patentiranje genov.³¹ S tem so želeli podpreti še hitrejši razvoj na področju genomskih raziskav in novih oblik zdravljenja. Tako so pred približno 10 leti v ZDA že dovolili patentno zaščito nad nekaterimi človeškimi geni.³² To lahko pomeni, da ima neka biotehno-

²⁸ Prim. T. W. Hilgers, *Prenatal and pre-implantation genetic diagnosis: duty or eugenic prelude* v: Pontificia Academia pro Vita, *Human Genome, Human Person and the Society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1999, 176; J. Milliez, *L'Euthanasie du fœtus*, Editions Odile Jacob, Paris 1999, 28-29.

²⁹ Prim. EV 63.

³⁰ Prim. E. R. Gold, *Hope fear and genetics* v: *Judicature* 3/83 (1999), 132-138; S. Oschinsky, G. Hottois, *Brevetabilité du vivant* v: G. Hottois idr., *Les mots de la bioéthique*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1995, 57-61; D. Casey, *Gene Patenting Update: U.S. PTO Tightens Requirements* v: *Human Genome News* 11 (2000), 9; G. Poste, *The case for genomic patenting* v: *Nature* 378 (1995), 534-536; T. C. Mayers idr., *Patent protection for protein structures and databases* v: *Nature* 406 (2000), dodatek, 927-994.

³¹ Prim. R. Cole-Turner, *Religion and gene patenting* v: *Science* 270 (1995), 52.

³² Prim. CCNE, *Avis sur la non-commercialisation du génome humain. Réflexions générales sur les problèmes éthiques posés par les recherches sur le génome humain* 27

loška družba patent nad določenim genom v genomu vsakega človeka. To pa lahko vodi v nove oblike zaslužnjevanja in obvladovanja ljudi. Zato UNESCO v svoji deklaraciji jasno poudarja, da je človeški genom skupna lastnina človeštva in da so vse informacije v zvezi s človeškim genomom dostopne vsem ljudem. Iz tega izhajajo, da nasprotujejo tudi vsaki komercializaciji in patentni zaščiti človeškega dednega zapisa.

4. Zaključek

Cilj *Projekta človeški genom* ni samo dešifriranje in razumevanje človeškega dednega zapisa. Vključuje tudi želje, da bi spoznali in obvladali celotnega človeka. Zato bo uporaba genskih informacij nedvomno vplivala na podobo človeka in družbe v prihodnosti. Zaradi številnih tako pozitivnih kot negativnih družbenih posledic pa stojijo klasične znanosti npr. filozofija, etika, pravo in teologija, pred velikimi vprašanji. Kaj je oseba? Kaj je človekovo dostojanstvo? Kdo je človek? Ta vprašanja so v luči genomske raziskave nejasna in potrebujejo hiter ter jasn odgovor. Od tega odgovora bo odvisen tudi predznak tovrstnih raziskav in tudi to, ali bodo pospeševale varovanje človeka in njegovih pravic ali pa bodo prostor popolnoma novih, človeku nevarnih družbenih ideologij. Teologija, zlasti moralna teologija, ki je zavezana preroški etiki ima v sodobni družbi dolžnost, da na te probleme opozarja in išče skupno etično soglasje za pravno ureditev tovrstnih raziskav. Učlovečenje Božjega sina v človeški dedni zapis omogoča govor o svetosti dednega zapisa, o genomu kot skupni dediščini človeštva in o njegovi nedotakljivosti. Takšno obogateno dožemanje človeškega dednega zapisa pa je najboljša obramba pred skušnjavami genomskega redukcionalizma, genske diskriminacije, novega evgenizma in komercializacije dednega zapisa.

Povzetek: Tadej Strehovec, Etični vidiki Projekta človeški genom. Nekateri etični problemi povezani z raziskavami na človeškem dednem zapisu

Projekt človeški genom odpira številne etične probleme. Informacije, povezane s človeškim dednim zapisom, postajajo predmet ne samo genetike in medicine, temveč tudi prava, filozofije in teologije. Interdisciplinarni pristop k tovrstnim informacijam omogoča celostno vrednotenje

(1991); CCNE, *Avis sur l'avant-projet de loi portant transposition, dans le code de la propriété intellectuelle de la directive 98/44/CE du Parlement européen et du Conseil, en date du 6 juillet 1998, relative a la protection juridique des inventions biotechnologiques* 64 (2000).

raziskav na dednem zapisu. Prav tako pa omogoča preventivno delovanje v primeru zlorab genomskih informacij. To se še posebej kaže na področju genomskega redukcionizma, genomskega napovedovanja, evgenike in genomske komercializacije.

Ključne besede: Projekt človeški genom, bioetika, genomika, medicinska etika, genomski redukcionizem, genomsko napovedovanje, genomska diskriminacija, sodna medicina, gensko zdravljenje, genomski evgenizem, evgenika, genomska komercializacija.

Summary: **Tadej Strehovec, *Ethical Aspects of the Human Genome project. Some Ethical Problems Connected with Research on the Human Genome.***

The Human Genome Project opens numerous ethical problems. The information connected with the human genome is increasingly becoming the object not just of genetics and medicine, but also of law, philosophy and theology. An interdisciplinary approach to such information makes possible an integral evaluation of the research on the genome. Simultaneously, it makes possible preventive action if genomic information should be abused. This can especially be seen in the areas of genomic reductionism, genomic forecasting, eugenics and commercialisation of the genome.

Key words: Human Genome Project, bioethics, genomics, medical ethics, genomic

Jože Štupnikar

Odnos do bolnikov in bioetika

Uvod

Če preprosto povzamemo eno izmed mnogih definicij, je bioetika veda, ki ureja medicinske ukrepe ali boljše rečeno veljavno medicinsko doktrino, raziskovanje in odnos do človekovega življenja.¹ Danes se medicina, krščanska morala, etika in pastoralna zdravja srečujejo z velikimi problemi v zvezi z odnosom do človekovega življenja od spočetja do naravne smrti, in sicer predvsem tedaj, ko je človek bolan ali kakor koli prizadet. Človek vedno ostaja človek, ne glede na to, kaj se z njim dogaja. To je osnovno načelo, ki mora voditi terapevta – zdravnika in zdravstvene delavce pri delu z bolniki.

1. Listina zdravstvenih delavcev

Listina zdravstvenih delavcev,² ki jo je leta 1995 izdal Papeški svet za pastoralno zdravstvenih delavcev (sedaj preimenovan v Papeški svet za zdravstveno pastoralo) je cerkveni dokument. Zaradi hitrega razvoja znanosti in predvsem vedno novih oblik raziskovanja pri človeku se je pokazala potreba po kodeksu etike za zdravstvene delavce, ki povezuje Hipokratovo etiko s krščansko moralo. Potrdila ga je tudi Kongregacija za nauk vere in dobiva svojo verodostojnost tako v Cerkvi in svetu. Je pa tudi koristen pripomoček za stalno izobraževanje zdravstvenih delavcev. Je dragoceno vodilo, saj temelji na načelih splošne humanosti, iz katere izhaja tudi krščanska morala.

2. Služabniki življenja

Zdravstveni delavci imajo nalogo, da se posvečajo ljudem, da so njihovi varuhi in služabniki človekovega življenja.³ Življenje je prva in osnovna človekova dobrina, zato je delo zdravstvenega delavca na

¹ Prim. Jean-Maria de la Croix, *Piccolo manuale di bioetica*, Milano 2000, 3.

² Papeški svet za pastoralno zdravstvenih delavcev, *Listina zdravstvenih delavcev*, CD 88, Družina, Ljubljana 2000.

³ Janez Pavel II., okrožnica *Evangelij življenja*, CD 60, Družina, Ljubljana 1995, 89.

prvem mestu humano in je za kristjana oblika pričevanja. Vsak bolnik je oseba, ki jo je potrebno spoštovati, kajti le tako je mogoče pričakovati, da bolnik dobi zaupanje in se preda zdravljenju in zdravstveni negi. Kristjan se navdihuje ob evangeliju in ob tem vedno znova odkriva svojo poklicanost, ki preraste v misijonsko dejavnost. Evangeljska parabola o usmiljenem Samarijanu⁴ je primer drže zdravstvenega delavca do bolnika in pomoči potrebnega, ob kateri se navdihuje in dobi tudi globlje razloge za svoje delo in početje. Nenazadnje je dobrodelnost tudi merilo, po katerem se človeka vrednoti.⁵

Poklic, poklicanost in misijonsko poslanstvo se tako srečujejo v krščanskem gledanju na življenje in zdravje. Med seboj se močno dopolnjujejo in tako postajajo služba življenju in terapevtsko delo. Zdravstveni delavec je varuh življenja in božji sodelavec pri vračanju zdravja po božji volji.

Cerkev se zaveda svoje odgovornosti pri pastoralnem delu na področju zdravstva (to je v povezovanju in sodelovanju z zdravstvenimi delavci), ko skupaj z strokovno pomočjo predvsem lajša človekovo stisko in trpljenje. Služba življenju se uresničuje v zvestobi moralnim in etičnim načelom, ki imajo svoj temelj v spoštovanju dostojanstva človekove osebe.⁶ Zato si Cerkev prizadeva za stalno etično in versko vzgojo zdravstvenih delavcev. Da bi se zdravstveni delavci lažje odločali za svoje posege se ustanavljajo bioetične komisije. Na fakultetah in visokih zdravstvenih šolah pa se bioetika uveljavlja kot obvezni predmet. Za razumevanje delovanja zdravstvenih delavcev sta pomembna dva izraza: zdravje in zdravstvo. Prvi zaobjema preventivo, diagnostiko, terapijo in rehabilitacijo, drugi pa zadeva politiko, zakonodajo, načrtovanje in same strukture.⁷

3. Rojstvo

Človek je bitje, ki ima nek poseben odnos do presežnega. V Svetem pismu je na začetku opisano stvarjenje človeka. Vsako življenje je božji dar. Vsako rojstvo je sad človekovega sodelovanja s Stvarnikom. Razvoj genskega inženiringa in poznavanje samih struktur dednega zapisa nas privede do moralnega presojanja umestnosti določenih posegov in preiskav že v času razvoja človeškega zarodka. Cerkev meni, da so utemeljeni le terapevtski posegi, ki imajo za cilj zdravljenje in ne ogrožajo človeškega življenja. Posegi in raziskave, ki imajo drugačen namen, so

⁴ Lk, 10, 25-37.

⁵ Prim. Mt 25, 31-46.

⁶ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Sijaj resnice*, CD 52, Družina, Ljubljana 1994, 1.

⁷ Prim. Janez Pavel II., *Sklepno zasedanje Papeškega sveta za pastoralo zdravstvenih delavcev*, 9. februarja 1990, v: *Insegnamenti XIII*, 2 (1990), 405, 4.

proti načelu dostojanstva človeške osebe. Človeka je treba spoštovati in braniti njegovo nedotakljivost od spočetja do naravne smrti. Krščanska morala vidi v zakonskem združitvenem dejanju medsebojno podarjanje, ki je hkrati odprto tudi življenju. Zato zagovarja naravne metode urejevanja rojstev. Kontracepcija izključuje bistveno razsežnost, namreč odprtost življenju, ki je lastna zakoncema.

Tudi vprašanje umetne oploditve je etično in moralno vprašanje. Zato je posebej vprašljiva in nedopustna oploditev izven maternice (FIV-ET). Želja po otroku ne daje pravice do otroka, ker ima tudi on pravico, da je spočet v popolnem spoštovanju njegove osebe. Dokument svari pred nekaterimi oploditvami, ki se lahko spremenijo tudi v trženje (osemenitev po smrti, nadomestno materinstvo, razne oblike heterolognih tehnik ...). Zdravstveni delavci so pozvani k spoštovanju človeškega embrija kakor tudi celotnega življenja, ki ga spremljajo in mu služijo v različnih starostnih obdobjih.⁸

4. Življenje

1. Začetek in rojstvo življenja. V trenutku, ko je jajčece oplojeno, se začne novo življenje, ki ni ne življenje očeta in ne življenje matere, marveč začetek novega bitja, ki se samostojno razvija. V zigoti se že ob oploditvi vzpostavi biološka identiteta novega človeškega individuuma. Gre za individualnost, lastno samostojnemu bitju, ki je določena in se postopno samouresničuje. Zato je zmotno in neumestno govoriti o »predembriju«. Rojstvo otroka ni nov začetek ali kvalitativni preskok, temveč stopnja istega procesa. Porod je prehod od nosečnosti v fiziološko samostojno življenje. Kadar je ob rojstvu otrok ogrožen, imajo starši pravico do krsta otroka in zdravstveni delavci dolžnost, da prisluhnejo njihovi želji.

2. Vrednota življenja: edinost telesa in duše. Spoštovanje, zaščita, skrb, nega in zdravljenje so usmerjeni v izjemno dostojanstvo, ki ga ima človek. Edino človek premore dostojanstvo subjekta s posebnim ciljem. Vsak poseg v človekovo telo ima na različnih ravneh (telesni, duševni, duhovni in socialni) je poseg v osebo. Na osnovi njegove bistvene zveze z dušo ne moremo človeškega telesa pojmovati samo kot splet tkiv, organov in funkcij, tudi tega ne moremo enako vrednotiti kakor telo živali, saj je človeško telo konstitutivni del osebe, ki se po njem razodeva in izraža.⁹

3. Neodtujljivost in nedotakljivost življenja. Nedotakljivost osebe kot odsev absolutne nedotakljivosti Boga samega najde torej svoj prvi in

⁸ Prim. *Listina zdravstvenih delavcev, n. d.*, 25-36.

⁹ Prim. *Navodilo o daru življenja*, CD 36, Ljubljana 1987.

temeljni izraz v nedotakljivosti človeškega življenja. Vsak napačni poseg v telo žali dostojanstvo osebe. Življenje je sveto in zdravstvena dejavnost mora storiti vse, da ga varuje. Znanost in tehnika ne moreta sami določati smisla bivanja in človeškega napredka. Meje humanosti jima postavlja razum in človekova vest.¹⁰

4. Pravica do življenja. Zdravstveni delavec za življenje drugega le skrbi in si ne jemlje pravice do odločanja o njegovem življenju; te pravice nima niti bolnik sam.

5. Bolezen. Bolezen ni samo klinično dejstvo. Vedno je to stanje nekega človeka – bolnika. Zdravstveni delavci se morajo približati bolniku s celostnim človeškim gledanjem nanj.¹¹

6. Diagnostika in prenatalna diagnostika. Diagnostika na splošno ne predstavlja večjih etičnih dilem. Sama po sebi je naravnana na zdravljenje. Danes so možnosti za diagnostiko že v času pred pacientovim rojstvom. Prenatalna diagnostika mora biti vedno naravnana na blagor otroka in matere.¹²

7. Terapija in rehabilitacija. Uresničujta se s pomočjo tistih oblik oskrbe in zdravljenja, ki omogočajo ozdravljenje ter ponovno osebno in socialno vključitev bolnika v življenje. Terapija je opravilo, ki je lastno zdravljenju: ukvarja se z boleznimi, išče njihove vzroke, sooča se z znaki bolezni (simptomi) in rešuje zaplete pri zdravljenju. Rehabilitacija je splet zdravniških, fizioterapevtskih in psiholoških dejavnosti v smislu funkcionalnega usposabljanja. Terapija in rehabilitacija ne zadevata le bolnikove telesne zmožnosti in njegovo zdravje, ampak celotno osebo. Človek se je dolžan zdraviti in pustiti se zdraviti.¹³ Tudi ko ni več možnosti za ozdravitev, zdravstveni delavec ne sme nikoli odreči pomoči.

8. Analgezija in anestezija. Bolečina ima po eni strani sama terapevtsko funkcijo, ker pomaga k zbiranju človekove fizične in duševne pripravljenosti za boj z zlom (boleznijo), po drugi strani pa poziva zdravstvo k lažšanju in odpravljanju bolečine. Za kristjana ima bolečina velik odrešenjski pomen.¹⁴ Bolečina bistveno prizadene psihofizično integriteto osebe. Tako analgezija kot anestezija vračata človeka k samemu sebi in njegovo izkušnjo trpljenja počlovečujeta.

9. Zavestna privolitev bolnika. Za medicinski poseg mora zdravnik pridobiti njegovo izrecno privolitev. Če je bolnik pri polni zavesti, mu je treba omogočiti natančen vpogled v njegovo bolezen, terapevtske možnosti in mu tudi jasno razložiti morebitna tveganja, težave in možne

¹⁰ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Evangelij življenja*, 23.

¹¹ Prim. Jože Štupnikar, *Človekovo izkustvo bolezni*, v: *BV* 59 (1999), 103-107.

¹² Prim. *Katekizem katoliške Cerkve*, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, 2274.

¹³ Prim. B. Ashley – K. O'rourke, *Etica sanitaria*, Ed. Camilliane, Torino 1993, 77-119.

¹⁴ Prim. Janez Pavel II., *O odrešenjskem trpljenju*, CD 21, Ljubljana 1984.

posledice. V tem primeru se bolnika zaprosi za zavestno privolitev. Če gre za začasno motnjo zavesti ali volje, se terapija izvrši po načelu terapevtske prepustitve oziroma primarnega zaupanja, s katerim se bolnik izročil v roke terapevta – tiha privolitev.¹⁵

10. Raziskave in poskusi. Etična norma zahteva, da so raziskave naravnane na dobro človeka. Nemoralno je vsako raziskovanje, ki nasprotuje resničnemu blagru osebe. Bolnik mora biti predhodno seznanjen s poskusom, njegovim ciljem, tveganjem, in to tako, da lahko odreče privolitev pri popolni zavesti in svobodi. Zdravnik ima pri tem samo toliko pravic in oblasti, kolikor mu jih da bolnik. Človeška oseba se ne sme izpostaviti tveganju, ki za dostojanstvo ni sprejemljivo. Pri eksperimentiranju na bolni osebi je potrebno doseči dolžno sorazmernost z bolnikovim stanjem in pričakovanimi učinki zdravlil ali preskusnih sredstev. Poskusi na zdravih ljudeh, ki se prostovoljno odločijo, da bi prispevali k razvoju medicine in blagru skupnosti, so dovoljeni, vendar ne smejo bistveno ogroziti njihovega zdravja. Za raziskave na embrijih in fetusih veljajo iste etične norme kot za že rojenega otroka.¹⁶

11. Podarjanje in presajanje organov. Napredek in razmah medicine in kirurgije, ki se ukvarjata s presajanjem organov, omogoča danes mnogim bolnikom, ki so do nedavnega lahko pričakovali le smrt in v najboljšem primeru trpljenje in bistveno krajše življenje, zdravljenje in ozdravljenje. Presajanje enega dela telesa na drug del pri istem človeku (avtologni transplantat) je spričo načela celovitosti dopustno dejanje. Kadar gre za presaditev dela telesa ali organa z enega človeka na drugega, je to dopustno in hvalevredno dejanje, saj gre za solidarnost iz ljubezni in pomoč bratom (homologni transplant). Vsekakor transplantat ne sme povzročiti resne in nepopravljive škode darovalcu. Presaditev organov s trupla (darovalca) je dopustna po opravljeni diagnozi o njegovi smrti. Etično ni mogoče opravičiti darovanja tistih organov (možgani in spolne žleze), ki so tesno povezani z identiteto osebe in možnostjo posredovanja novega življenja. Heterotransplantacijo (od druge življenjske vrste, npr. živali) je treba presojeti od primera do primera. Sem sodijo tudi vse umetne snovi, ki jih vsadimo in vgradimo v telo. Tu gre največkrat za legitimne transplantate, ki ne ogrožajo zdravja in dostojanstva človeka. V transplantat bolnik ali njegovi svojci svobodno privolijo, prav tako se svobodno odločajo darovalci.¹⁷

12. Zasvojenost. Zasvojenost je z medicinskega stališča odvisnost od snovi ali izdelka, kot so mamila, tobak, alkohol in nekatera zdravila. Od-

¹⁵ Prim. Antonio G. Spagnolo, *Bioetica nella ricerca e nella prassi medica*, Ed. Camilliane, Torino 1997, 397-421.

¹⁶ Prim. Elio Sgreccia, *Manuale di bioetica*, Ed. Vita e pensiero, Milano 1989, 399-433.

¹⁷ Prim. Elio Sgreccia, *n. d.*, 433-459.

visnost povzroča resne psihofizične motnje in prizadene bolnikovo telesno, in duševno in duhovno zdravje.

Narkomanija je danes resen pojav, ki zahteva obširno obravnavo in prizadevanje celotne družbe za ustrezno in široko zasnovano preventivo.¹⁸

V prvi vrsti je potrebno obsoditi zlorabo alkohola, ki je veliko družbeno zlo. Alkoholik potrebuje medicinsko zdravljenje, solidarnost in skupinsko psihoterapijo ter vodenje.

Kajenje je škodljivo in je zato potrebno načrtno in zdravstveno vzgojno izobraževanje ljudi. Kajenje je v tesni povezavi z obolenjem nekaterih organov.

Psihofarmaki so zdravila, ki omilijo človekovo tesnobo, nemir in druge težave. Predstavljajo resno nevarnost, da postane uživalec od njih hudo odvisen, zato jih je potrebno predpisovati pod kontrolo zdravnika. Moralno nedopustno je uživanje iz razlogov in želje po evforiji. V tem primeru so za uživalca mamila.

Zasvojenost predstavlja danes velik problem, ker ogroža človekovo zdravje in sposobnost opravljanja svojega dela in dolžnosti.

13. Psihologija in psihoterapija. Psihične motnje in bolezni lahko obravnavamo in zdravimo s pomočjo psihoterapije. Psihoterapija je v bistvu proces zorenja, to je pot reševanja problemov in večanja sposobnosti posameznika, da se mu povrne samozavest in odgovornost.¹⁹

14. Bolniška pastorala in bolniško maziljenje. Bolniška pastorala vključuje duhovno in versko pomoč. Predstavlja osnovno pravico bolnika in dolžnost Cerkve. Verska oskrba znotraj zdravstvenih struktur predpostavlja nujno določene prostore (kapelo in pomožne prostore), kot tudi neoviran dostop do bolnikov, ki to želijo. Bolniška pastorala poteka v obliki oznanjevanja, liturgije (obhajanje evharistije in drugih zakramentov) in služenja bolnikom in zdravstvenim delavcem v posebnih trenutkih življenjskih stisk, problemov in trpljenja (pogovori in spremljanje). Pri tem gre za prizadevanje, da osmislimo bolezen in trpljenje. Duhovnik prinaša v bolnišnico krščanski pogled na zdravje, bolezen, trpljenje in smrt. Vse to ima svoj globok verski temelj v evangeliju in osebi Jezusa Kristusa. Poseben zakrament, namenjen bolnikom, je bolniško maziljenje, ki ga v veri prejme bolnik in ga predvsem notranje ozdravlja in budi v njem upanje in moč za prenašanje bolezni. Posebej ga Cerkev priporoča bolnikom, ki nevarno zbolijo in so pred večjimi operativnimi posegi. Priporoča ga tudi starejšim, ki so v večji nevarnosti, da jim zdravje odpove. Sveta

¹⁸ Pontificio Consiglio per la Pastorale della salute, *Chiesa, droga e tossicomania*, Vatican 2001. Pripravila se tudi slovenski prevod.

¹⁹ Prim. Luis Jorge Gonzalez, *Terapia spirituale*, Vatican, 2000, 59-118.

popotnica (zadnji prejem obhajila) ima za umirajočega vernega kristjana neprecenljiv pomen.²⁰

5. Smrt

1. Umiranje. Zdravstveni delavec skrbi za bolnika do njegovega naravnega konca. Poseben problem so umirajoči bolniki. Zlu in fizičnemu trpljenju se pridruži duhovna in psihična dramatičnost ločitve. Umirajoči bolnik potrebuje človeško in krščansko spremljanje. Odnos do umirajočega bolnika je pogosto preizkusni kamen čuta pravičnosti in ljubezni, srčne kulture in poklicne odgovornosti. Za ta čas so poleg zdravstvenega osebja še posebej pomembni bolniški duhovniki, socialni asistenti, prostovoljci, svojci in prijatelji. Vsi skupaj naj bi umirajočemu pomagali sprejeti in doživeti smrt. Pomembna je stalna ljubeča navzočnost. Težave ob smrti vsi skupaj počlovečujemo in lajšamo trpljenje umirajočemu in svojem.

Umreti z dostojanstvom pomeni pravico doživetja človeške in krščanske smrti. Danes bežimo pred smrtjo. Sodobno zdravstvo namreč razpolaga z sredstvi, ki umetno odložijo čas smrti, ne da bi umirajoči imel od tega koristi, temveč se življenje podaljšuje z mučnim trpljenjem. Dokument zelo naglasi sorazmerno in nesorazmerno terapijo pri umirajočem bolniku. Zdravnik se odloča glede na stvarno stanje bolnika, kar pa ne pomeni, da mora vedno izbrati vsa možna sredstva.²¹

Važna je uporaba analgetikov. Bolečina hromi življenjski elan in spodkopava moralno moč. Lajšanje bolečine je gotovo na mestu in človeška in krščanska modrost to podpira. Jemanje analgetikov pri umirajočih ni brez nevarnosti, vendar njihove uporabe na noben način ne moremo razumeti kot namerno krajsanje življenja oziroma evtanazijo.

Umirajočemu je treba povedati resnico o njegovem stanju, če nas vpraša. Resnico je treba sporočiti po meri človeške in krščanske ljubezni s sodelovanjem vseh, ki skrbijo za bolnika.

Čas smrti nastopi, ko duhovno počelo ne more več opravljati svoje funkcije v organizmu. Ugotavljanje je v prisotnosti zdravniške vede; smrt nastopi, ko samodejne srčne in dihalne funkcije prenehajo in ko je potrjena odpoved možganskih funkcij.

Verska oskrba umirajočemu približa evangelij in ponudi zakramente (spoved, obhajilo in bolniško maziljenje), kar mu bistveno pomaga, da ima urejen odnos z Bogom, sam s seboj in z bližnjimi in v tem odnosu tudi umre.

²⁰ Leonardo Nunzio di Taranto, *La cappellania ospedaliera mista*, Ed. Camilliane, Torino 1999; *Assistere i malati oggi*, Ed. Camilliane, Torino 1994.

Angelo Brusco e Luciano Sandrin, *Il cappellano d'ospedale*, Ed. Camilliane Torino 1993. Silvo Marinelli, *Il cappellano ospedaliero*, Ed. Camilliane, Torino 1993.

²¹ *Listina zdravstvenih delavcev*, 84-86.

2. Prekinitev življenja. Nič in nihče ne more dovoliti umora nedolžnega človeškega bitja. Nihče tudi nima pravice tega zahtevati zase od drugih.

Abortus neposredno krši temeljno pravico do življenja in predstavlja hud zločin. Zdravstveni delavci so zavezani in poklicani k prisegi o varovanju življenja, ki ne dopušča nobenega dejanja, ki življenje uničuje. Prav tako ni dovoljeno posredovanje in omogočanje zdravil in sredstev, ki preprečujejo normalni razvoj spočetega embrija. Kdor učinkovito oskrbi odpravo plodu, ga po cerkvenem pravu zadene izobčenje, ki je preventivnega in pedagoškega pomena. Če je splavljen plod še živ, ima pravico do krsta. Splavljenemu in mrtvemu zarodku pripada spoštovanje, ki je enako kot pri človeškem truplu.

Evtanazija je dejanje ali opustitev, ki samo po sebi ali posredno povzroči smrt, da bi se izognili trpljenju. Pri tem ne gre za pomoč bolnemu ali umirajočemu, marveč za namerni uboj človeka. Zdravniki in zdravstveno osebje ne smejo izvajati nikakršne evtanazije, tudi ne zahtevo ali prošnjo bolnika. Ločevati je potrebno med posredovati in privoliti v smrt. Prvo pomeni prekinitev življenja, drugo pa sprejeti življenje do naravnega konca. Prošnje hudo bolnih, ki želijo in prosijo za smrt, so navadno klic po človeški bližini in solidarni pomoči. To je prošnja za človeško in nadnaravno pomoč, ki je poleg zdravniške pomoči in nege za bolnika izjemnega pomena. Kot abortus je vsak poskus evtanazije in evtanazija sam za zdravstvenega delavca ponižujoče in nevredno dejanje.

6. Novo pojmovanje zdravja in trpljenja

Tako v medicini in pastoralni zdravja danes na prvo mesto postavljamo ohranjanje in promocijo zdravja, tudi ob soočanju z boleznijo. Stara definicija WHO iz leta 1946 pojmuje zdravje kot stanje popolnega telesnega, duševnega in socialnega blagostanja in ne le kot odsotnost bolezni ali okvare.²² Govoriti o človekovem zdravju je zelo težko, ker je človek kompleksno bitje. Zdravje in življenje sta v tesni povezavi in zato je govoriti o njem vedno tudi neke vrste antropologija, v pogledu na Boga teološka. Zato sta zdravje in odrešenje močno povezana. Res se zdravje še danes precej pojmuje kot biološko, psihološko in socialno opredeljivo. Vendar ob tem ne moremo mimo duha in duše, ki je v človeku. Realnost življenja je tudi bolezen in trpljenje, ki jih kristjani ne obravnavamo brez pogleda na odrešenje. Polnost življenja kristjan za sluti v veri v Kristusa Odrešenika.

²² Prim. F. J. Elizari, *Opción por la vida y el amor*, v: Praxis cristiana, 21, Madrid 1981, 171-196.

V Svetem pismu je pojem zdravja vedno povezan z mirom in življenjem ali z izkušnjo bolezní in ozdravljenjem. Bog Izraelce varuje in ozdravlja. Zato je zdravje Božji dar, ki je v popolni sposobnosti, prosperiteti življenja, miru, svobodi od bolezní, premagovanju osamljenosti in oddaljenosti od Boga, novi moči, miru z Bogom in med seboj, v življenju zavesti Božje prisotnosti in občestva, v obračanju k Bogu in spreobrnjenju.²³

Celotno javno Kristusovo delo in učenje je močno povezano z človekovim zdravjem, tako da nekateri teologi danes govorijo o kristološkem modelu zdravja.²⁴ Če bi hoteli povzeti Kristusov pogled na zdravje in bolnike, bi lahko zaključili, da je zdravje najprej Božji dar. Kristus je vedno celotno pristopal k človeku in ga nagovarjal tudi k spreobrnjenju. Zdravje je tudi v odpravljanju predsodkov, napačnega načina življenja, pasivnosti. Zdravje Kristus vidi tudi v urejenih odnosih v občestvu. Tukaj gre tudi za socialno pravičnost. Bolniki so privilegirani v smislu potrebne skrbi in pomoči in skupnost je odgovorna zanje. Pojem socialnega zdravja Kristus zagovarja s termini: resnica, ljubezen in pravičnost. Z zdravjem je povezana tudi metanoja, predvsem ko gre za spreobrnjenje. Zdravje je sposobnost za darovanje, tudi do nesmisla križa. Zdravje služi za oznanjevanje vesele novice Božjega kraljestva. Človek je v zdravju poklican, da sledi Kristusu; pri Kristusu je zdravje odprtost za odrešenje.²⁵

Danes Cerkev pojmuje zdravje kot: iskanje fizičnega, psihičnega, družbenega in duhovnega ravnovesja in ne samo odsotnost bolezní ali okvare; je človekova sposobnost, da opravlja od Boga zaupano mu poslanstvo, ne glede na življenjsko obdobje v katerem se nahaja.²⁶ Ob tej definiciji je jasno, da ima zdravje različne vidike. Danes si medicina in teologija, posebej pastoralna teologija v delu z bolniki, prizadeva, da tudi v bolezní išče nove načine in oblike, ki bi nenadno in težko obolelega čim prej pripeljala v vsakršno ravnovesje. Tako danes tudi bolnik s kronično boleznijo ali invalidnostjo ostaja »zdrav«.

6.1 Občestvo mesto zdravja

Skrb za bolnika ni zaupana zgolj nekaterim, ki so poklicno v zdravstveni službi, temveč je to dolžnost vsakega kristjana. Prejeli smo Svetega Duha, ki je dar vstalega Kristusa. V moči tega daru smo poklicani biti fizično in duhovno blizu trpečim in bolnim s solidarnimi dejanji za

²³ Prim. Francisco Alvarez, *Teologia della salute*, skripta, Camillianum, Roma 1990, 31-39.

²⁴ Bernard J. Tyrrell, *Cristoterapia*, Paoline, Milano 1988.

²⁵ Prim. Francisco Alvarez, *n. d.*, 53-81.

²⁶ Prim. Javier Lozano Barragan, *Teologia e medicina*, EDB, Bologna 2001, 20.

ohranjevanje zdravja in vlivanjem upanja na prihodnje odrešenje, ki ga Bog ponuja vsem.²⁷

Trenutno se v zdravstvu tudi pri nas dogajajo velike spremembe na mnogih ravneh. Povsod po svetu se zelo prizadevajo, da bi bile bolnišnice v mestnih četrtih in bi bili bolniki, če že morajo biti v bolnišnici, čim bližje svojemu domu in tako tudi svoji družini. Ti zdravstveni centri naj ne bi bili samo pomoč v času bolezni, temveč naj bi pomagali ljudem v iskanju ravnotežja in to ne le telesnega, temveč tudi duševnega in duhovnega, v »urejenih« razmerjih med ljudmi, zdravem življenjskem okolju itd. Tako se torej odgovornost za zdravje nujno prenese na vso družbeno skupnost. Vsi so odgovorni za čim boljše razmere, da se zdravje ohranja tudi kot družbena dobrina. Tako tudi bolnik ni več nedejaven objekt zdravlilnega procesa, temveč dejaven in odgovoren subjekt, ki je poučen o odgovornosti in skrbi za svoje zdravje, pa tudi za primer bolezni. Takšno pojmovanje tudi kristjane postavlja pred nove možnosti in naloge. Kot Kristusovi učenci smo odgovorni za dobro skupnosti, kjer bivamo. Dolžni smo pomagati bolnim v župniji in sodelovati z odgovornimi za njihovo zdravje. Kot v svojem razvoju vsestransko napreduje zdravstvo, se tudi vse bolj jasno kaže, da ob poglobljenem pogledu na zdravje vedno bolj vstopa v ospredje pastorala zdravja in tako razširja in podira meje prejšnje bolnišnične pastore, ki jo pri nas poznamo pod imenom pastoralna medicina. Duhovniki in pastoralni delavci danes vstopamo v ta prostor kot oznanjevalci in prinašalci veselega oznanila.²⁸

Podoba Cerkve po koncilu je podoba skupnosti, ljudstvo, zbrano v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. V njej je posameznik globoko povezan z drugimi. V teh udih se, kot v posameznih delih človeškega telesa, preliva limfa srčne dobrote. Tako lahko razumemo Pavla, ko govori, da v telesu ni razprtije in vsi udje skrbijo drug za drugega. Če en ud trpi, trpijo z njim vsi. Tudi veselje enega je veselje vseh (prim. 1. Kor 12, 25-26). Tako tudi vsi skrbimo za odstranitev ali lajšanje bolezni pri posamezniku. V posnemanju Kristusa, ki se nam je v vsem človeškem približal, mora biti tudi župnijska skupnost solidarna z malimi, revnimi, bolnimi, obrbnimi, ki jih v svoji sredi išče in prepozna. Kot usmiljeni Samarijan se moramo ustaviti ob posamezniku, ranjenem na telesu ali duši, in mu vliti v rane »olje tolažbe in vino upanja«. Tako pričevanje je znamenje razumevanja evangelija, resnične solidarnosti in človeškega sočutja do bolnikov. Ob tem delu kristjani odkrivamo tudi vzroke trpljenja, ki so socialna in družbena nepravilnost, neurejenost socialnih razmer, kar vse kvarno vpliva na zdravje in odpira možnost za naraščanje bolezni. Krščanska

²⁷ Prim. Ufficio nazionale CEI per la Pastorale della Sanità, *La comunità cristiana luogo di salute e di speranza*, ed. Camilliane, Torino 1997, 3.

²⁸ Prim. Luciano Sandrin, *Chiesa, comunità sanante*, ed. Paoline, Milano 2000, 28-42.

skupnost mora narediti vse, da odstrani možnosti in razmere za vsako nevarnost, ki ogroža dostojanstvo človeka in zdrave možnosti za življenje vsakega posameznika kot aktiven in dejaven subjekt. Takšno pojmovanje ustvarja v župniji čut skupne odgovornosti za župnijo, družine, ŽPS, Karitas, zakonske, mladinske, študentske in druge skupine in združenja v župniji. Ob tem se rojeva tudi odprtost za prostovoljno delo, ki je v skrbi za bolne izredno pomembno. Prav tu se pokaže resnična »življenjskost župnije«, ki se prenavlja in ki v resnici živi. Neprestano se odpira tudi na desetine novih možnosti in pozornosti pri delu za bolne in trpeče.

Ob našem delu za bolnike tudi oni sami začutijo svoje pomembno mesto in poslanstvo v župniji. Težka vprašanja ob izkušnji trpljenja in žalosti se združijo v eno samo vprašanje, in to je: Zakaj? Ob Kristusu, ki je sam okusil vso tragedijo človeškega trpljenja in zapuščenosti od Očeta postajajo Njemu resnično podobni. V veri in zaupanju v Boga resnično sodelujejo pri delu za odrešenje sveta, ki se po Kristusu v Cerkvi nadaljuje. Njihove molitve in darovano trpljenje so vir Božje milosti za vse človeštvo. Njihov pogum in zaupanje v času dolge bolezni ali invalidnosti ali v času bližajoče se smrti je tudi veliko pričevanje za vse zdrave v župniji. Človek je omejen in ranljiv in tudi pogojen, zato v času bolezni še bolj potreben pomoči in dobrote. Te naj bi bil deležen v okolju, v župniji, kjer se vsi trudijo za skupnost, kot družina, ki vse gradi na Kristusovi ljubezni.

Župnijska skupnost, ki je del Cerkve, prav z svojim odnosom do bolnih in potrebnih pokaže, »kaj je in v kaj upa«. Tako pokaže tudi drugim evangeljsko prepričljivost: »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste med seboj imeli ljubezen« (Jn 13, 35).²⁹

6.2 Človeško trpljenje

Obširno je ta problem zajet v ap. pismu papeža Janeza Pavla II. o odrešenjskem trpljenju.

Družba brez bolezni je utopija; vsak človek je določen tudi za smrt. Zato se danes trudimo bolezen osmisliti, bolje rečeno, vanjo vnesti duhovne elemente. Zato je človeška solidarnost ob bolnem in trpečem velikega pomena. Kristjani smo še posebej poklicani, da lajšamo človeško trpljenje. To ni lajšanje z množico besed in praznih upov, temveč pomeni preprosto »biti ob človeku – bolniku«. Zato danes v bolnišnicah govorimo o spremljanju bolnikov, kar pomeni, da se za bolnika zanimajo in se z njim pogovarjajo tako zdravstveni delavci kot tudi duhovniki in pastoralni delavci in seveda bolnikovi svojci. Najhujši problem, ki ga

²⁹ Prim. Jože Štupnikar, *Župnijska skupnost ohranja zdravje in upanje*, Družina, Ljubljana 1998, 13-22.

danes doživljajo mnogi po bolnišnicah in domovih za ostarele in tudi po lastnih domovih, je osamljenost, kar pomeni pomanjkanje človeške bližine.³⁰

6.3 Pravice bolnikov

Vsak človek ima v primeru bolezni določene pravice, ki obvezujejo terapevta, da nudi bolniku potrebno zdravstveno pomoč. Kodeks medicinske deontologije Slovenije jasno govori, da je zdravnik »dolžan opravljati svoj poklic odgovorno, strokovno, vestno in natančno do slehernega pacienta, ne glede na raso, spol, narodnost, versko pripadnost, politično prepričanje, družbeno-ekonomski položaj in ne glede na svoje osebno razmerje do bolnika ali njegove družine«. ³¹ Dalje jasno govori, da morajo biti vsi postopki usmerjeni v dobro bolnika. Bolnik ima pravico izvedeti o svojem stanju, načinu zdravljenja in sploh o vseh vprašanih, ki se mu porajajo v času hospitalizacije. Poseben člen govori tudi o ravnanju z bolnimi otroki in o njihovi zaščiti. V primeru, da se bolnik v času zdravljenja neprimerno obnaša, zdravnik zdravljenje, ki ni nujno, lahko prekinе, če je prej opozoril bolnika, a ta ni reagiral. Vsaka zloraba v času zdravljenja in lažna potrdila so prepovedana.

6.4 Več humanosti v bolnišnice in bolnikovo okolje

Danes se povsod naglaša potreba po večji humanosti v bolnišnici in bolnikovem okolju. Tudi pri nas znani, sedaj že pokojni, Pier Luigi Marchesi je v času, ko je bil prior Usmiljenih bratov večkrat poudaril, da brez srca tistih, ki delajo z bolniki, vse medicinsko delo, vsa organizacija v resnici bolnikom ne pomaga. Če ne upoštevamo in nismo sposobni odgovoriti na bolnikova vprašanja in čustva, želje, strahove itd. je podoba bolnišnice dokaj revna. Zato mora danes medicina k delu z bolniki pritegniti tudi strokovnjake ostalih antropoloških znanosti, če hoče bolnika obravnavati res celostno. Med njimi ima pomembno mesto tudi bolniški duhovnik oziroma verski asistent.

Humanost nov slovar tujk prevaja z besedo človeškost, človekoljubnost. To preprosto pomeni, da imamo do bolnika spoštljiv odnos in tudi usmiljenje. To so globoke moralne človeške kvalitete, ki jih bolnik pričakuje od vseh v okolju. Materialnemu blagostanju ob bolniku naj bi dali bogastvo humanosti. Bolnik naj bi se v vsakem okolju počutil sprejet in domač. Zato se terapevt ne sme ukvarjati le z določeno boleznijo,

³⁰ Prim. Javier Lozano Barragan, *n. d.*, 21-30.

³¹ *Medicinska etika*, 9. spominsko srečanje akademika Janeza Milčinskega, MF UL, Ljubljana 2003, 128.

diagnozo, terapijo, temveč predvsem s konkretno osebo, ki potrebuje njegovo pomoč.

Za bolnika je pomembno:

- prava diagnoza in terapija,
- pomoč in spremljanje v času zdravljenja,
- informacije o njegovem stanju,
- način zdravljenja,
- kontrola njegovega zdravljenja,
- povezanost z njegovimi bližnjimi,
- človeški odnos, ki mu vliva upanje,
- reševanje njegovih duhovnih, psiholoških, socialnih problemov,
- klima, ki vlada v njegovem okolju
- zaupljiv odnos do terapevta.

Kako se truditi za humano okolje ob bolniku:

- to ne pomeni, da smo samo dobri do bolnika, temveč, da znamo odgovoriti čim bolj celostno in v povezanosti glede na njegove potrebe;
- sama znanstvena medicina ne more uresničiti popolnega zdravilnega postopka;
- važna je vzgoja za humanost v študiju zdravstvenih delavcev;
- humanost je za zdravstvene delavce duhovni napor, za katerega se je treba dodatno truditi;
- v človeških odnosih do bolnikov se prepletajo izkušnje, ki so povezane z razumom, čustvi, znanjem in duhovno rastjo.³²

Naj zaključim z mislijo Florenc Nichtingal, ki velja za veliko prenoviteljico nege in odnosa do bolnikov v 19. stoletju: »Kar je za zdravega dobro, je za bolnika komaj dobro«³²

Povzetek: Jože Štupnikar, Odnos do bolnikov in bioetika

Prispevek želi predstaviti Listino zdravstvenih delavcev, ki jo je izdal papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev in obravnava vsa sodobna vprašanja, ki se nanašajo na bolnike in s tem zvezi tudi mnoga bioetična vprašanja. Dokument je sinteza Hipokratove etike in krščanske morale. Naglašja spoštovanje človekovega življenja od spočetja do naravne smrti. Zdravstveni delavci so služabniki življenja. V treh poglavjih govori o rojstvu, življenju in smrti človeka. Z ozirom na sodobni koncept zdravja danes pristopamo k bolnikom precej drugače kot nekoč.

³² Za primer navajam dve publikaciji, ki posebej obravnavata to področje: *Per un ospedale più umano*, ed. Paoline, Milano 1985; C. Bonfioli – L. Bosi, GM. Comolli – P. Pollina, *Reinventare l'ospedale*, ed. San Paolo, Milano, 1995.

³³ Prim. Rosario Mesina, *Storia della Sanità e dell'azione della Chiesa nel mondo della Salute*, Camillianum, Rim, 37-39.

Spremljanje in človekoljuben odnos sta poleg zakramentov bistvena elementa v pastoralnem delu. Ovrednotenje trpljenja ima v krščanstvu velik pomen. Čut do bolnih in trpečih je za kristjana preizkus njegove praktične in resnične vere. V bolnikovo okolje je potrebno vnesti več humanosti.

Ključne besede: spoštovanje človeka, dostojanstvo človeka, služabniki življenja, humana medicina, čut za bolnika, odgovornost za zdravje, solidarnost, odrešenjsko trpljenje, občestveni čut.

Summary: **Jože Štupnikar, *Attitude to Patients and Bioethics***

The article wants to present the Charter for Health Care Workers issued by the Pontifical Council for Pastoral Assistance to Health Care Workers, which deals with all modern issues relating to patients and in this connection also with many bioethics questions. The document is a synthesis of the ethics of Hippocrates and Christian moral theology. It emphasizes the respect for human life from conception to natural death. Health care workers are *ministers of life*. In three chapters it speaks about man's procreation, life and death. In view of the modern concept of health, the approach to the patient has changed. Accompanying and a humane attitude are - in addition to the sacraments - the essential elements of pastoral work. The value put on suffering by Christianity is of great importance. The feeling for the sick and the suffering is the touchstone of the practical and real faith of any Christian. The patient's environment must become more humane.

Key words: respect for man, human dignity, ministers of life, human medicine, feeling for the patient, responsibility for one's health, solidarity, salvation suffering, public spirit.

Stephen G. Post (izd.), *Encyclopedia of Bioethics*, 3. izdaja, Macmillan Reference & Thompson Learning, New York 2003, 5 zv. ISBN 0-02-865774-8 (komplet).

Tretjo izdajo *Enciklopedije bioetike* (2003) po prvi (1978) in drugi izdaji (1995) zaznamuje to, kar so kritike napisale že ob izidu prve izdaje: pristop urednikov in izdajateljev (pri prvi in drugi izdaji je to delo vodil Warren Thomas Reich) k izdaji je tedaj še ne dobro definirano in nepriznано vedo – bioetiko – postavil za mejnik na tem področju. Zamisel izdajateljev je bila, naj bi v enem delu integrirali zgodovinsko ozadje, tekoča vprašanja, predvidevanja, etične teorije ter primerjalne študije s področja kultur in verstev. Tedaj je nastalo delo v štirih zvezkih. Odlične ocene so ji zagotavljale ugledno mesto med referenčnimi deli s tega področja.

Medtem ko so bistvena (načelna) vprašanja in zgodovinski vidiki bioetike ohranjala svojo aktualnost, se je v začetku devetdesetih pokazala nuja, da se delo revidira na tistih mestih, ki so obravnavala polja biologije in medicinske tehnologije ter izredno hitro razvijajoče se biotehnoške znanosti. V tem času je že bilo opaziti, da je bioetika, ki je začela svojo pot v Združenih državah, postala globalno vprašanje. To je pomembno zlasti za presojanje odnosov med znanostjo, verstvi in kulturami. Zaradi izjemnega razmaha bioetičnih vprašanj, zaradi vključevanja novih kul-

turnih polj na to področje etike in zaradi splošno izražene želje svetovnega prebivalstva, naj države okrepijo kontrolo nad rojstvi in nad rastjo prebivalstva, in zaradi mnenja, da je delu na etičnem področju – oziroma etični razsežnosti dela – usodno manjka stalna in poglobljena refleksija v konkretnih primerih, se je pokazalo kot nujno, da je treba dati glas »drugi strani«, oblikovati sodelovanje med narodi in kulturami, vključiti čimveč ljudi v proces osveščanja in vse to zbrati v enem delu. Revizija *Enciklopedije bioetike* leta 1995 je zato morala poglobiti številna zgodovinska in kulturna vprašanja. Delo je tedaj naraslo na šest zvezkov. Tudi to izdajo je uredil Warren Thomas Reich, založila pa Georgetown University.

Tretjo izdajo je uredil Stephen Garrard Post, založili pa Macmillan Reference in Thompson Learning. Čeprav je od prejšnje izdaje poteklo šele osem let, je na nujnost nove izdaje vplival izjemen razmah nekaterih biotehnoških znanosti ter izjemna razširitev bioetičnih dilem. Razširilo se je tudi teoretično delo v etiki, zlasti na področju etike skrbi (*ethics of care*). V tej izdaji je novih več kot 110 členov. Urednik je hotel mnogo bolj izpostaviti dejstvo, da gre za revizijo prvotnih dveh izdaj in je zato tudi bolj izpostavil vlogo odbora urednikov; v njem je hotel zbrati čimveč tistih, ki so sodelovali že pri prejšnjih izdajah. To je bilo mogoče zaradi celotne strukture členov. Poleg novih tém je ured-

ništvo želelo ohraniti stare naslove gesel ter jih predvsem korenito predelati in znotraj prestrukturirati. Bralec bo zlahka ugotovil, na kaj mislim. Čeprav je nekaj gesel skoraj klasičnih, ni bilo niti enega, ki ga ne bi revidirali bodisi prvotni bodisi novi avtorji. Med klasični gesli sodita zlasti Callahanova *Bioetika* in Reichova *Skrb (Care)*. Sicer pa je seznam novih sodelavcev in svetovalcev izredno pester in obsežen.

S strukturalnega vidika je morda pomembno to, kaj se je v teku let dogajalo s samim konceptom *bioetike*. V Uvodu k drugi izdaji *Enciklopedije bioetike* (1995) je prevladala naslednja opredelitev tega neologizma: Je »sistematični študij moralnih razsežnosti znanosti, ki se ukvarjajo z življenjem (life sciences), in zdravstvenega skrbstva – vključujoč moralno sodbo, odločanje, konkretno ravnanje in nadzor –, ki vključuje različne etične metodologije v interdisciplinarnem prostoru«. Ko se je bioetika pojavila kot nov pojem (neologizem), so hoteli njeni avtorji poudariti dva nujna vidika odgovornosti znanstvenega napredka v zahodnem svetu: a) kako ohraniti reproduktivno in generativno ekologijo, od katere je odvisno človeško življenje; b) kako upoštevati vpliv prihodnjega hitrega razvoja v znanostih o življenju, zlasti ob upoštevanju možnih mutacij človeške narave. Temeljno prepričanje o nujnosti znanstveno-tehničnega napredka se je začelo majati že prej, čeprav ne na vseh področjih. Izraz *bioetika* (*bio-*

ethics) je leta 1970 v tem pomenu – kot dvom o nujnosti *takega* znanstvenega napredka – prvi uporabil ameriški onkolog Van Rensselaer Potter v svojem delu *Bioethics. Bridge to the Future* (izdana 1971). Opredelil jo je kot vedo preživetja, ki naj bi povezala biološka spoznanja in hitro rastoče sposobnosti spreminjanja narave s pomenom neposredne (bližnje) in daljne prihodnosti oziroma z etičnim vrednotenjem znanosti in napredka na splošno. Zavedal se je, da je lahko povsem dobronamerna uporaba rezultatov raziskav s področja biologije v pridobivanju hrane, v farmakologiji ali v medicini kot tempirana bomba. Bioetika je most, ki bo povezal oba včasih preveč oddaljena bregova in zagotovil preživetje človeštva. Spomnil je na tedaj že skoraj pozabljen izraz *npravne znanosti* (*sittliche Wissenschaft*), ki so ga uporabljali nekateri nemški raziskovalci na medicinskem področju v času med vojnama. Bil je kot svarilo pred znanostjo brez etike. V povojnem času se je to vprašanje znova odprlo, a je bilo glede na nevtralnost znanosti do vrednot dolga leta v podrejenem položaju.

Približno v istem času so drugi biologi in etiki začeli bioetiko razumevati kot novo medicinsko etiko, morda bolj kot normativno procesno in aplikativno etiko, ki se je spogledovala z družbenopolitičnimi teorijami oziroma načini reševanja novih dilem na področju med domala revolucionarnim razvojem biotehnologije in klinične medicine

na eni in velikimi pričakovanji družbe oziroma posameznih slojev v družbi na drugi strani. Tu seveda že dolgo ni šlo samo za aparate, dializo in umetno dihanje ter transplantacije organov, temveč za skoraj neverjetne možnosti kombiniranih metod na področju med genetiko in nekaterimi reproduktivnimi tehnikami, zlasti tehnikami kloniranja, ter možnosti, ki so jih začele odpirati raziskave matičnih celic. S tehnološkim razvojem na biomedicinskem področju so si zdravniki in znanstveniki pridobili veliko moč. Naloge nove medicinske etike bi bile zlasti naslednje: a) čim bolj natančno razdelati pravice in dolžnosti pacientov in zdravnikov z oziroma na tradicionalno medicinsko etiko; b) ne izgubiti izpred oči širšega konteksta t.i. znanosti o življenju (*life sciences*) ter smernic okoljske in zdravstvene politike, ki se je izoblikovala v sedemdesetih letih 20. stoletja.

Zato ne preseneča, da se je težišče v bioetiki iz prvotno bolj avtoritativnih in elegantnih tekstov, ki so bili značilni za intelektualne kroge okrog Warrena Thomasa Reicha, prevesilo na stran praktičnega gledanja na bioetiko kot na vedo konkretnih primerov in hitrih rešitev dilem in konfliktov. V uvodu v tretji izdaji *Enciklopedije bioetike* (2003) pa izvemo, da je bilo že sredi devetdesetih let jasno, da prispevkov avtorjev, ki so predstavljali intelektualno ustvarjalno jedro, ki so dihali univerzitetni zrak, imeli široko odprte oči do izročil,

niso bili obremenjeni z internimi statusnimi vprašanji, večinoma svobodni spričo konfliktov interesov in niso bili vpeti v konvencionalno razpravljanje o bioetičnih vprašanjih, ni mogoče opustiti ali zemariti. Tretja izdaja v klasičnih gleslih in tudi drugod spet izraziteje poudarja interdisciplinarnost, dialog med različnimi izročili o človeški naravi ter pluralnost javnega prostora; to pa lahko temelji na neprisiljenem medsebojnem spoštovanju, strpnosti in na odprtosti za empirična pojasnjevanja posameznih detajlov. Tako je to obsežno delo spet nekakšen epistemološki vzorec bioetike.

Urednikom je bilo veliko do tega, da poudarijo, da najprej ne gre za globalni dialog o življenjskih vprašanjih, pač pa za dialog znotraj posameznih bolj zaključenih moralnofilozofskih izročil. Če za primer vzamemo samo t.i. zahodno moralno filozofijo, najdemo celo plejado izročil, ki so sama po sebi tudi pomembno vplivala na to, da so se nekatera vprašanja sploh pojavila v sezamu bioetičnih tém, po drugi strani pa tudi velikokrat dokazovala, da na etičnem področju ne poznajo pravil dialoga. Sekularni ali versko pogojeni monizmi so bili znamenje, da v nekem geografsko zaokroženem izročilu ni notranjega dialoga in da zato ni mogoče govoriti niti o globalni razpravi niti o javnem prostoru.

Po mnenju sedanjih urednikov so zlasti pomembna verska stališča, kajti »večina verskih glasov je spoštljivih (...) in prispevajo k po-

globljeni razpravi o javnih vprašanjih; večinoma so tisti, ki začenejajo pogovor, ne tisti, ki ga zaustavljajo, in sicer s tem, da jih zanima predvsem človeška narava in človeška usoda« (*Uvod*, XII). S tem se splošna usmeritev bioetične razprave v glavnem rešila grobe liberalne bioetike, ki je verska vprašanja diskvalificirala in menila, da je biti ateist, psihoanalitik, feminist, eksistencialist itn. več kot biti veren človek. Zato v *Enciklopediji bioetike* načeloma ni prostora za moralni relativizem, še več: nekatera nova gesla (na primer *bioterrorizem*) ali obravnava klasičnih (na primer *dementnost*, *umiranje in smrt* itn.) so avtorji zavestno oblikovali tako, da so tako v definicijah in metodah kakor tudi v vsebini odprta za vrednote in vrednotenje.

Spričo pomembnosti vprašanja narave življenja ter zlasti človeške narave *Enciklopedija bioetike* uvaža nekaj novih gesel s področja t.i. (anti)posthumanizma (kloniranje, kibernetika, matične celice, nanotehnologija in podobno), ki ne le postavlja pod vprašaj to, kaj je »naravno«, pač pa tudi ne zaupa naravi in govori o nekakšni »boljši« naravi oziroma naravi, ki jo je treba izboljšati. Miselni vzorec je naslednji: treba bi bilo obnoviti prvobitni genom pred »izvirnim grehom«. Gre za tisti kritična področja biotehnologije, na katerih se zdi, da je tehnologija pomembnejša od človeške narave ter da je vzorec jutrišnjega človeka lahko povod za biološko de- in rekonstrukcijo se-

danjega človeka/življenja. T.i. posthumanistom je človeška narava prej železna srajca, ki človeku preprečuje poleteti in preseči sedanje omejitve kot pa edinstvena možnost življenja. *Sub specie evolutionis* govorijo o superbiologiji, ki bo absolutno izboljšala človeške telesne in duševne oziroma intelektualne sposobnosti, na drugi strani pa neusmiljeno odstranila vse, kar ni »vredno življenja«. Na to, da posthumanizem nastavlja sekuro najbolj tipičnim človeškim značajskim potezam, kot so pozornost, sočutje, ljubezen, pomoč, skrb itn., so v drugi polovici dvajsetega stoletja opozorili številni avtorji. Uredniška politika *Enciklopedije bioetike* je skrbno sledila tem težnjam in v tej izdaji dala pečat tem razpravam.

Enciklopedija bioetike v posameznih členih posebej izpostavi t.i. poslovno etiko v zdravstvu. Po letu 1990 je zdravje vedno bolj tudi posel. Je torej zdravstvo lahko tudi profitna dejavnost? Skrb za človeka kompromitirajo včasih nujni, neredko pa povsem nepotrebni interesi. Avtorji v *Enciklopediji bioetike* ugotavljajo, da je konflikt interesov v zdravstvu na neki način »nujno« bolj grob, ker se je zdelo, da varovalka »pomembnosti pacientove prednosti« ni bila ogrožena in ker se ni čuditi, da poslovna pravila postopkov v zdravstvu niso tako natančno izdelana kot na primer na borzi oziroma v ekonomskem ali političnem svetu. Dejavnik profita in t.i. konflikta interesov med farmacevtskimi mul-

tinacionalkami na eni, medicino na drugi in družbo na tretji strani pa nalaga bioetiki in bioetikom, da se podrobneje posvetijo temeljem etike, zlasti verodostojnosti, pa tudi poslovni etiki.

Nenavadno pri vsem tem je, da je delo, ki ga tu predstavljam, v Sloveniji dostopno le na Teološki fakulteti. Mariborska univerzitetna knjižnica ima en izvod prve izdaje (1978), ne najdemo pa je v knjižnici Medicinske fakultete, kamor bi zares sodila.

Anton Mlinar

Juan de Dios Vial Correa – Elio Sgreccia (izd.), *Ethics of Biomedical Research in a Christian Vision*, Proceedings of the Ninth Assembly of the Pontifical Academy For Life (24-26 Febr. 2003), Libreria Editrice Vaticana, Vatikan 2003, ISBN 88-209-7554-8.

Zajeten zbornik predavanj z letne konference Papeške akademije za življenje (*Pontificia Academia Pro Vita*) leta 2003 je zanimiv prispevek k pluralizmu v bioetiki in k javnim razpravam o žgočih témah na področju novih tehnologij in tako imenovanega (anti)posthumanizma. V zahodni kulturi neredko prevladuje mnenje, da je ideja o globalizaciji primeren okvir za razpravo o znanostih, ki se ukvarjajo z življenjem (life sciences), in o bioetičnih dilemah; pri tem pa se zlahka izmuzne dejstvo, da je moralno vprašanje bistveno povezano s predstavo o človeškem dostojanstvu oziroma s predstavo o temeljnih človekovih potrebah. To z drugimi besedami pomeni, da so moralna vprašanja rezultat notranjega dialoga v družbi, z odkritjem »drugega kot drugega«, dialoga med izročili in kulturami, ne pa rezultat globalnih procesov. Globalizacija je lahko hitro krinka za verski ali sekularni monizem, pri čemer je treba poudariti, da sekularni monizem ni nevarnejši zato, ker izključuje versko etiko iz javnega prostora, pač pa zato, ker nima nobenega koncepta o naravi, tudi ne človeški naravi, še več, ker misli, da je narava slaba in da jo je

treba izboljšati. Medtem ko tudi verstva niso varna pred dušenjem notranjega dialoga in izbruhi monizma, je treba priznati, da je vanje vgrajena notranja varovalka – pojem in pojmovanje narave (stvarjenja) –, ki jih načeloma usposablja tako za notranji dialog kakor tudi za dialog v javnosti. Mislim, da je to ključni vidik za razumevanje »novih startnih položajev«, ki jih predlaga (vsiljuje) biotehnološka paradigma, in sicer z namenom, da uveljavijo splošni sekularni miselni vzorec, ki izključuje naravo. V zahodni kulturi seveda že dolgo časa prevladujejo etični vzorci, ki se ne sklicujejo na norme, pač pa na javnost in na pluralizem. Koliko imajo skupnega z javnostjo in pluralizmom tisti etični vzorci, ki izključujejo notranji dialog v zahodnem etičnem izročilu in ki izrecno dvomijo v dobrot narave – ker jo pač želijo izboljšati, kažejo tudi razprave v zborniku, ki ga predstavljamo tukaj.

Zbornik sestavljajo trije vsebinski sklopi: uvodna poročila, t.i. »stališča okrogle mize« in referati o posameznih vprašanjih. V začetku je kratek papežev nagovor za to priložnost, na koncu sledijo sklepno poročilo, predlog etične izjave za raziskovalce na biomedicinskem področju ter izčrpna kazala.

Čeprav je raziskovalna etika temelj t.i. medicinske deontologije in se je kot posebna etika rodila prav ob pogubnih spoznanjih »medicine brez človečnosti« v Nemčiji v času tik pred drugo svetovno vojno in

med njo – od Nürnberga do Helsinkov, Tokya itn. –, se v novejšem času zdi, da je znanost ponovno na preizkusu. Tudi danes raziskovalno etiko razumemo kot pogled na celovit proces načrtovanega raziskovanja – še več, kot »poslušanje« tega procesa –, ki vključuje mnoge med seboj povezane probleme (tveganje, privolitev, metode vključevanja pacientov, verodostojnost raziskovalnih programov, objektivnost kontrole, razširjanje pridobljenega znanja, uporaba znanja, finančni viri raziskav, prodaja izdelkov itn.). Danes se v sfero etike vse pogosteje prištevajo tudi »pravice živali«, na katerih se izvajajo poskusi.

Zbornik, ki ga imam pred seboj, ne obravnava prej omenjene raziskovalne etike kot take, pač pa se vprašuje o posameznih subjektih, ki so predmet raziskav: o embriju in fetusu, o nosečnici, o umetni oploditvi, o kloniranju, o uporabi matičnih celic. Ta vprašanja so že prestopila prag juridične sfere, čeprav ostajajo predmet kontroverznih in vročih razprav v mednarodnih združenjih. Tem vprašanjem se neposredno pridružujejo problemi ekonomske narave: Kdo je sploh še sposoben tekrovati v biomedicinskem raziskovanju kot celoti.

V prvem delu (Uvodna poročila) sta dve besedili, ki predstavita novo paradigmo bioetike (Card. Javier Lozano Barragán) ter položaj biomedicine v 20. stoletju (Vincenzo Capelletti). Drugo poglavje obsega štiri besedila t.i. okrogle mize, ki je potekala pod naslovom:

Sedanje obzorje biomedicinskega raziskovanja v službi človeka (The Contemporary Frontiers of Biomedical Research at the Service of Man). Monica López Barahona je govorila o nekaterih nedavnih dosežkih na področju molekularne biologije, ki imajo neposreden pomen za človeško življenje. Angelo Vescovi je govoril o funkcionalni stabilnosti, prožnosti in o terapevtskem potencialu živčnih matičnih celic. Ignazio Marino je govoril o krščanskem pogledu na biomedicinsko raziskovanje. Antonio Batavu, ki je na pohodu, to je o novih obzorjih nevrozgoje (*neuroeducation*). V tretjem delu je trinajst besedil in se nanašajo na posamična področja. Adriano Bompiani je govoril o eksperimentalnem raziskovanju v biomedicini, Gonzalo Herranz o nekaterih krščanskih prispevkih k raziskovalni etiki, Adriano Pesina o razmerju med biomedicinskim raziskovanjem, antropologijo in filozofijo, Roberst Spaeman se je v predavanju z naslovom *Ars longa, vita brevis* lotil epistemoloških vprašanj t.i. *life sciences*, William E. May je govoril o

človeškem dostojanstvu v raziskavah, Daniel Serrao o etiki v eksperimentalnem raziskovanju na človeku, Eugene Diamond o konfliktu interesov v medicinski etiki, Roberto Colombo o najbolj ranljivem subjektu v raziskavah, to je o embriju, Antonio Spagnolo o etiki etičnih komisij, Juan de Dios Vial Correa o etiki raziskav na živalih, Adriana Loreti-Beghé je govorila o mednarodni regulativi raziskav, Piermarco Arnoldi o vključenosti javnosti v raziskave in končno Elio Sgreccia o vrednotah in prioritetah v raziskavah.

Zbornik sklene poziv raziskovalcem (str. 365-369) in predlog besedila etične obveze raziskovalcev (str. 370-372). To je med drugim tudi vsebina papeževega govora na začetku zbornika (str. 7-9): raziskovalci naj se izogibajo vsake skušnjave manipulirati s človeško osebo, z vso predanostjo pa naj se zavežejo, da bodo iskali poti, kako podpirati življenje, zdraviti bolezni in reševati probleme na biomedicinskem področju.

Anton Mlinar

Sorč Ciril (ur.), Dolenc Bogdan, Lah Avguštin, Štrukelj Anton, Turnšek Marjan, *Priročnik dogmatične teologije*, 2 zvezka (639 + 704 str.), Družina, Ljubljana 2003, ISBN 961-222-439-0.

Priročnik dogmatične teologije vsebuje v dveh knjigah naslednja področja, ki so jih obdelali profesorji ljubljanske Teološke fakultete in njenega oddelka v Mariboru: Uvodne vsebine (Ciril Sorč) (I, 25 - 70), troedini Bog (Ciril Sorč) (I, 71 - 204), teološka antropologija (Avguštin Lah) (I, 205 - 362), Odrešenik Jezus Kristus (Anton Štrukelj) (I, 363 - 482), Sveti Duh (Ciril Sorč) (I, 483 - 615), Cerkev (Bogdan Dolenc) (II, 27 - 152), zakramenti Cerkve (Marjan Turnšek) (II, 153 - 342), Božje kreposti (Ciril Sorč) (II 343 - 446), Marija v skrivnosti Kristusa in Cerkve (Marjan Turnšek) (II, 447 - 492), angeli in hudobni duhovi (Marjan Turnšek) (II, 493 - 541), dovršitev sveta in človeka (Ciril Sorč) (II, 543 - 609). Na koncu vsakega dela je tudi stvarno kazalo (I, 621 - 635 in II, 695 - 704).

Pet teoloških profesorjev je obdelalo deset različnih traktatov. Priročnik nudi vpogled v učenje na ljubljanski Teološki fakulteti in njenem oddelku v Mariboru. V dveh knjigah je zbrano na enem mestu veliko snovi, ki nam omogoča vpogled v današnje stanje dogmatične teologije na svetovni ravni, saj avtorji veliko citirajo in navajajo tuje teologe. Tako je na ravni informacije priročnik vsekakor dragocen

pripomoček, ki človeku pomaga, da začuti utrip današnje teologije.

V predgovoru je glede namena priročnika dogmatične teologije rečeno, da želi ponuditi vsebino krščanskega verovanja današnjemu slovenskemu človeku, ki se sprašuje o smislu svojega življenja, ter kristjanu, ki se želi poglobiti v temelje svojega verovanja (I, 21). Za podrobnejšo analizo, v kolikšni meri je avtorjem to uspelo, bi bila potrebna obsežnejša razprava.

V uvodu (uvodne vsebine) je nakazana naloga teologije in njen odnos do razodetja. Poudarjena je izjava Gospod Jezus (Dominus Jesus) o enosti in odrešenjsko zveličavni veseljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve, ki jo je 6. avgusta 2000 izdala kongregacija za nauk vere. Zaradi omejenega prostora je bilo seveda težko obravnavati vsa vprašanja. A v prihodnji izdaji bi si vsaj sam zelo želel, da bi bile jasno pokazane tudi meje teologov in njihova obveznost, da brezpogojno sprejemajo razodetje in se v svojem razmišljanju vedno gibljejo znotraj zaklada vere. Kongregacija za nauk vere je opozorila ali obsodila že celo vrsto teologov: Hansa Künga, Jacques Pohiera, Edwarda Schillebeckxa, Leonadra Boffa in druge. Ker se vsaj nekateri od Cerkve obsojeni avtorji v kasnejših traktatih večkrat citirajo, bi bilo dobro povedati, kaj je pri njih sprejemljivega in kje se motijo. V današnjih zmedenih časih bi bilo sploh potrebno natančno pokazati kriterije, v moči katerih moremo presojati pravovernost teologov in

raznih miselnih tokov. Druga točka, ki bi jo bilo v prihodnji izdaji dobro poudariti je dejstvo, da teologi niso nobeno paralelno učiteljstvo. K poglobitvi temeljev kristjanovega verovanja spada prav gotovo tudi to, da se človek usposobi razlikovati in pravilno presoјati in ovrednotiti različne teološke tokove.

Aleš Ušeničnik je že leta 1921 (prvi del) in leta 1923 (drugi del) izdal Uvod v filozofijo. To je delo, v katerem se odlično spoprijema z vsemi mogočimi filozofskimi smermi in v duhu jasnega razlikovanja tudi ovrednoti posamezne miselne tokove in avtorje. Nekaj podobnega bi si človek želel na teološkem področju.

Kdorkoli bo prebiral traktat o troedinem Bogu, mu bo to gotovo pomagalo, da bo začel razmišljati bolj trinitarično in s tem uresničevati tisto naravnost, katero je želel doseči papež ob pripravi na veliko sveto leto 2000, ko je bilo tri leta pred tem posvečeno posameznim božjim osebam in končno sami Sveti Trojici.

Traktat o teološki antropologiji opisuje pomembna poglavja o stvarjenju, še posebej o stvarjenju človeka, o človekovem padcu in izvirnem grehu ter nauk o milosti. Trditve nekaterih modernih teologov bi potrebovale še dodatno preveritev. Glede odnosa med dušo in telesom je npr. rečeno, da telesa ni brez duše in duše ne brez telesa (I, 263). Katekizem katoliške Cerkve govori o smrti kot o ločitvi duše in telesa in o dejstvu, da tudi po

tej ločitvi duša ne propade. Res pa je, da se bo duša ponovno združila s telesom ob končnem vstajenju (prim. KKC 366).

Odrešenik Jezus Kristus je zelo lepo prikazan. Celoten traktat je izrazito zaznamovan s pogledi velikega teologa Hansa Ursa von Balthasarja, ki odpira nove perspektive in je resnično v marsičem obogatil katoliško teologijo. Morda edina vprašljiva točka pri tem velikem teologu je njegova razlaga Kristusovega sestopa v pekel (prim. I, 383ss). Ob naslonitvi na kardinala Schönborna je zelo lepo povzet nauk o Kristusu v Katekizmu katoliške Cerkve.

Ko človek prebere traktat o Svetem Duhu, more mirno reči, da tretja oseba gotovo ni pozabljena v našem teološkem razpravljanju. Avtorju teh vrstic je prebiranje tega traktata pomagalo, da je začel več razmišljati o Svetem Duhu in se mu pogosteje priporočati. Pa tudi pomena njegovega delovanja se je začel bolj zavedati. Nekoliko več bi bilo dobro zapisati le o povezavi med Svetim Duhom in božjo Materjo in nekoliko večji podarek dati nauku drugega vatikanskega koncila sodba glede karizem, zaupanih odločitvam hierarhije.

Traktat o Cerkvi je napisan zelo pregledno in je naravnano zelo ekumensko. Ima veliko res lepe vsebine. V veroizpovedi izpovedujemo vero v sveto Cerkev, zato je Küngovo in Rahnerjevo mnenje o grešnosti Cerkve zgrešeno (prim. II, 98). Skupaj z drugim vatican-

skim koncilom pa seveda priznavamo, da so v Cerkvi grešniki. Tudi v nujnih primerih laiki ne morejo posvetiti evharistije (prim. II, 110) in teologi, ki to zagovarjajo, se motijo. Evharistija je prvenstveno dar in ne pravica (II, 110). V traktatu o Cerkvi bi bilo dobro, da bi bilo bolj upoštevano Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov (izdano 15. avgusta 1997), ki postavi jasne meje, česa laiki zaradi tega, ker niso duhovniki, v nobenem primeru ne smejo opravljati in kaj le izjemoma in z izrecnim škofovim dovoljenjem. Duhovniki npr. ne morejo posvečevati drugih duhovnikov (II, 116s). Protestanti nimajo veljavnega duhovniškega posvečenja (prim. II, 122), odločba Leona XIII. je definitivna celo glede anglikancev, da nimajo veljavnega duhovniškega posvečenja (II, 129).

Traktat o zakramentih je zelo obsežen. V prvem splošnem delu skuša avtor umestiti zakramente v celotno odrešenjsko dogajanje. Zelo lepo in praktično je napisal drugi del, ki obravnava sedem zakramentov. Pri obravnavi evharistije bi bilo dobro bolj izrazito opozoriti na Schillebeckxova napačna razmišljanja o transfinalizaciji in transsignificaciji, pri zakramentu bolniškega maziljenja pa, da še vedno velja določitev tridentinskega koncila, da se zakrament podeljuje v nevarni bolezni. Da bi se uveljavilo npr. podeljevanje zakramenta bolniškega maziljenja nosečnicam pred porodom, je vprašljiva praksa (prim. II, 312).

Prav je, da so v posebnem traktatu obdelane božje kreposti, s katerimi se danes vedno bolj ukvarja tudi moralna teologija.

Pohvalno je tudi, da je posebno poglavje posvečeno Materi božji, prav tako posebno poglavje angelom in hudobnim duhovom. Vse to so teme, ki so danes, žal, še vedno vse preveč zamolčane. Pri obravnavanju Marije bi bilo dobro, da bi bilo osnovno izhodišče razmišljanja bolj v duhu naravnosti sedanjega papeža in sv. Grigniona.

Priročnik dogmatične teologije se končuje s traktatom o eshatologiji z naslovom »Dovršitev sveta in človeka«, ki lepo pokaže današnje stanje razmišljanja o poslednjih rečeh. Morda bi bilo prav, da bi avtor z večjim pogumom zavrnil napačne poglede teologov na vmesno stanje (II, 643ss). O pogubljenju so imeli svetniki in svetniški kandidati (npr. naš Baraga) zelo realne predstave. Zanje to ni bila le možnost, ampak realnost (prim. II, 670). Nauk o apokatastazi za katoličane ni sprejemljiv (prim. II, 672).

Kdor želi informacijo o današnjem stanju teologije, bo dobil v Priročniku dogmatične teologije dovolj snovi. Mednarodna teološka komisija v svojem dokumentu »Nekaj vprašanj o eshatologiji« govori o somraku teologije (CD 51, 6.7). Ta somrak ne velja samo na področju eshatologije, ampak, žal, v teologiji kot celoti. V mnogočem je Priročniku dogmatične teologije uspelo ta somrak pregnati.

Andrej Pirš

Leo Karrer, *Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1999, 351 str.

Avtor je znani švicarski pastoralni teolog, ki je zelo uveljavljen v vsem nemškem govornem prostoru in tudi sicer v Evropi. To dokazuje njegovo večletno predsedovanje najprej konferenci nemško govorečih pastoralnih teologov in teologinj, trenutno pa združenju vseh evropskih teologov.

V delu *Ura laikov* si je zadal nalogo, da kar najbolj izčrpno spregovori o vprašanju laikov v Cerkvi v luči zgodovine, dokumentov drugega vatikanskega koncila in glede na položaj laikov v Cerkvi po njem.

Najprej, izhajajoč iz Svetega pisma, zelo podrobno opiše nastanek pojma laik, razumevanje vloge laikov v prvi Cerkvi in začetek notranjih delitev v Cerkvi med klerike in laike. Nato se pod tem vidikom sprehodi skozi zgodovino, se posebej ustavi pri tridentinskem koncilu in podrobno obdela katolicizem 19. stoletja, kakor se je uveljavil predvsem na nemških in švicarskih tleh. S krščanstvom prežeta družba tega časa, ki jo avtor označi s pojmom katolicizem, je bila za laike prostor uveljavljanja in hkrati okop pred naraščajočo sekularizacijo, ki je vedno bolj prodirala v družbeno zavest. Laiki so v tem času po dolгих stoletjih v Cerkvi dobili večji pomen, vendar še vedno pod skrbnim nadzorom klerikov.

V 20. stoletju je začel ta okop katolicizma popuščati in družba se je začela razslojevati in pluralizirati. Namesto vsesplošne prežetosti življenja z vero je postajala vedno pomembnejša osebna odločitev in svoboda posameznika. To je vodilo v drugačno (samo)razumevanje laikov v Cerkvi, ki je dobilo svojo potrditev na drugem vatikanskem koncilu. Ta je z vračanjem k svetopisemskim temeljem laike z ozirom na zgodovino rehabilitiral in z naukom o Cerkvi kot Božjem ljudstvu postavil temelje za njihovo pravičnejšo umestitev v Cerkev in svet. Zaradi koncilskega bolj pozitivnega odnosa Cerkve do sveta, ki ga je Bog ustvaril in Jezus Kristus odrešil, je tudi odnos laikov do tega sveta postal bolj pozitiven. Kristus sam je tisti, ki laike pošilja v svet, da bi ga po njih posvetil, zato jim daje tudi posebne darove, karizme, ki jih usposabljujejo za konkretno poslanstvo, ki jim ga po Kristusovem naročilu zaupa Cerkev. Da bi laiki to svojo nalogo kar najbolje opravili, morajo seveda tudi sami vse storiti, da bi bili na to pripravljeni in tudi dovolj usposobljeni.

Po koncilu so bile v Cerkvi uvedene nekatere nove strukture in službe, ki so dale laikom več možnosti za svoje uresničenje. Nekatere se le počasi uveljavljajo, v drugih je prihajalo do pretiravanja. Ponekod so namreč začeli soodgovornost laikov razumevati v smislu demokratičnih principov in pri tem trčili na hierarhično strukturo Cerkve. To je privedlo do določenih

napetosti. Nastala so nekakšna gibanja, ki so poskušala uveljaviti svoje zahteve z množičnimi pritiski. Kasneje so sicer potihnile, vendar napetost ni povsem odpravljena.

Probleme s pravilnim razumevanjem laikov v Cerkvi so se trudili reševati tudi mnogi znani teologi, kot npr. Yves Congar, Josef Cardijn, Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, katerih poglede avtor zelo natančno predstavi.

Do pravega teološkega razumevanja laikov v Cerkvi ne moremo priti brez upoštevanja zveličavnega Božjega načrta, ki hoče rešiti tako ljudi kakor svet, ki ga je ustvaril. Inkarnacija Božjega Sina je podlaga temeljne zakramentalne strukture Cerkve. Svetopisemska zapoved ljubezni do Boga in bližnjega je v svoji enovitosti po avtorjevem mnenju nekakšna magna charta krščanstva in neke vrste duša Cerkve. Ta zapoved hkrati daje v Cerkvi podlago za njeno mistično globino in diakonijsko dejavnost, ki se uresničuje v solidarnosti z najbolj potrebnimi.

Prav udejanjanje tega pa je naravni prostor uresničevanja poslanstva laikov. Njihovo poslanstvo do vsega človeštva je v hkratni skrbi za telesni in duhovni blagor, kar posledično terja večdimenzionalno pastoralo. Na osnovi vsakodnevnih izkušenj so laiki poklicani h gradnji mostov do sodobnega človeka in kulture. Zato morajo biti neprestano navzoči v javnosti, v kateri morajo namesto okopov okrog sebe graditi mostove k drugim.

Ni pa zgolj svet tisti kraj, v katerem se laiki uresničujejo, ampak je naravni kraj njihovega delovanja tudi Cerkev, v kateri skozi sodelovanje uresničujejo svojo sodelovnost. To se najbolje pokaže pri uresničevanju temeljnih nalog in dejavnosti Cerkve: oznanjevanja, bogoslužja, diakonije in koinonije. Najbolj naravno področje laiškega delovanja je župnija, nato pa tudi škofijsko, narodno in širše področje. Za to so laikom na voljo organizacije in društva, sveti in sinodalne strukture.

Sinodalni način vodenja na vseh nivojih v Cerkvi pa je tisti, za katerega se avtor posebej zavzema, saj prav ta laikom omogoča njihovo udeležbo ne le pri delovanju, ampak tudi pri soodgovornosti. Po njegovem trdnem prepričanju si v Cerkvi sinodalni in hierarhični princip ne stojita v nasprotju, ampak se skladno dopolnjujeta.

Aktivno delovanje laikov v Cerkvi in svetu pa od njih zahteva prizadevanje za temu ustrezno duhovnost. V napetosti med aktivizmom in duhovnostjo oz. molitvijo si morajo izbrati pot razvijanja svoje duhovne podobe in ne zgolj mrtvenja svojega telesa. Takó angažirano zunanje delovanje kot prizadevanje za duhovno poglobitev ne prinašata vedno občutka uspešnosti, zato je potrebna velika vztrajnost in potrpežljivost.

Kot Abraham, ki je vse zapustil in odšel v neznano za Božjim klicem, ker je veroval v njegovo stalno navzočnost in pomoč, naj tudi laiki krenejo pogumno po poti, ki

jim jo pokaže Gospod, da bi bili sebi in drugim v blagoslov, tudi če je ta pot še polna negotovosti.

Precej je področij v Cerkvi na Slovenskem, na katerih laiki še niso prevzeli tistega mesta, ki jim po nauku drugega vatikanskega koncila gre. Krivda za to je tako na strani klerikov, ki včasih premalo naredijo za seznanjanje laikov s tem naukom, včasih pa celo naravnost nasprotujejo njihovi aktivnejši vlogi v Cerkvi, kakor tudi na strani laikov samih, saj se radi zadovoljijo s pasivnejšo vlogo, ki ne terja posebnega napora in ne prevzemanja odgovornosti. Po prvem plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem in v pastoralnem letu, ki je posvečeno laikom, je pred nami vsemi še večja odgovornost, da se poučimo o mestu laikov v Cerkvi in jim na podlagi poglobljenih in novih spoznaj tudi omogočimo, da postanejo v Cerkvi ne le svetovalci in sodelavci, ampak da prevzamejo tisti delež pri poslanstvu Cerkve v svetu, ki jim ga je Bog zaupal.

Peter Kvaternik

Ephrem Carr (a cura di.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia liturgica*. Atti del VI. Congresso internazionale di liturgia, Roma 2002, 313 str., ISBN 88-8139-097-3

Od 31. oktobra do 3. novembra 2002 je bil ob štirideseti obletnici ustanovitve Papeškega liturgičnega inštituta (PIL) mednarodni kongres pod naslovom *Liturgia Opus Trinitatis*, na katerem so razpravljali o liturgični epistemologiji. Sad tega kongresa je zbornik razprav, ki globalno in hkrati sintetično povzema problematiko liturgične znanosti.

Razprave v zborniku so razdeljene v tri tematske sklope, in sicer: kaj je liturgija, kako jo proučevati in kako poučevati liturgiko. Na koncu je dodan povzetek Matiasa Augeja.

V prvem sklopu pod naslovom *Kaj je liturgija?* trije avtorji govorijo o naravi liturgije, in sicer tako, da na novo ovrednotijo proučevanje te tematike od enciklike *Mediator Dei* do danes.

Carlo Braga osvetli kontekst velikih dokumentov cerkvenega učiteljstva, ki so spremljali in vodili razmišljanje strokovnjakov v pojasnjevanju narave liturgije od enciklike Pia XII. *Mediator Dei* z vsemi svojimi odlikami in omejitvami, kot so: pojem kulta, istovetenje Cerkve s hierarhijo, vrzel krstnega duhovništva, liturgija, pojmovana kot dolžnost itd. vse do konstitucije *Sacro-sanctum Concilium* II. vatikanskega cerkvenega zbora, v kateri se vidi velik teološki napredek: po-

udarek na zgodovini odrešenja in velikonočni skrivnosti, Cerkev kot duhovniško ljudstvo, liturgija kot pravica Božjega ljudstva itd. Primerjava med obema dokumentoma je bogata z navedbami in detajli, tako da je moč oceniti znaten napredek, ki ga je opravil II. vatiškanski cerkveni zbor v pojmovanju narave liturgije.

Damasio Medeiros se bolj, kot da bi dal odgovor na vprašanje, kaj je liturgija, sooči z naravo liturgične znanosti. Najprej pokaže na tri pristope k liturgični znanosti: zgodovinski, teološki in antropološko-pastoralni pristop, nato pa razišče z epistemološke perspektive »status questionis« narave bogoslužja v zadnjih štiridestih letih. Sledi predstavitev prispevkov avtorjev skozi različna geo-kulturno-lingvistična področja, kot so: B. Neuheuser, C. Vagaggini, S. Marsili, A. M. Triacca, P. Fernandez, H. Reifenberg, L. M. Chauvet, R. Tagliaferri, G. Bonaccorso, K. Irwin in I. Buyst. Pri njih odkrije različne epistemološke zasnove in pluralnost uporabljenih metod, ki so si včasih med seboj nasprotujoče. Po zagotovitvi principa znanstvenosti liturgične vede kot vede o veri, pa predlaga princip epistemologije liturgije kot »kompleksnega diskurza«. Posebno pozornost nameni interdisciplinarnemu razmerju med liturgično znanostjo in osnovno teologijo.

V drugem sklopu razprav, ki nosi naslov *Kako proučevati liturgijo?*, avtorji soglašajo, da je liturgija izvrševanje duhovniške službe

Jezusa Kristusa, ki se uresničuje po Svetem Duhu in v redu znamenj nam v prid. Ni pa dovolj ponačljati, da je liturgično slavlje soudeležba pri Kristusovem duhovništvu in občestvo z nebeško liturgijo ali da v njej zakramenti podaljšujejo *mirabilia Dei* in ponavzročujejo odrešenjski *mysterion*, če istočasno izkustveni obredni trenutek ni povezan s celotnim načinom človeškega delovanja in vpisan v zgodovinsko dogajanje, v katerem se oblikuje versko življenje vsakega človeka in skupnosti. Le ob upoštevanju obeh vidikov je mogoče najti pravi smisel pojma liturgije.

Giorgio Bonaccorso začne razpravo s trditvijo, da kompleksnosti liturgičnega slavlja ne more povzeti vase nobena raziskovalna metoda. Nato se osredotoči, kot pred njim že Medeiros, na tri modele pristopa k liturgičnim raziskavam, to je zgodovinski, teološki in antropološki, pred vse pa postavi mistagogijo kot model za študij liturgije. Mistagoška kateheza je namreč teološko vedenje, ki izhaja iz liturgičnega dejanja in se razvija v njem, zaradi česar se način teološke refleksije vsaj deloma izdelejuje znotraj liturgične prakse, in se potemtakem (teološka) metoda nahaja znotraj (liturgičnega) objekta.

Pri obravnavi zgodovinske metode opozarja na njena tveganja, ob tem pa tudi na obetajoče se možnosti razvoja, še posebej, ko se historiografski interes ne omeji zgolj na liturgično besedilo, ampak se razširi tudi na kontekst. V prika-

zu teološkega modela poudari potrebo po sistematični metodi, nato pa posreduje pregled prispevkov Vagagginija in Marsilija ter se ustavi pri izjavi Odo Casela, po katerem »skrivnosti dokazujejo, da krščanstvo pomeni fizično včlenitev v mističnega Kristusa«. Ta predstavitelj antropološkega modela liturgičnih raziskav izhaja iz pastoralnega območja in se posveča konkretnemu človeku. Središče zanimanja niso več splošni pojmi, ampak ljubezen, ne več misel, ampak dejanje. Tako vstopamo v vprašanja, ki so v pravem pomenu metodološka in epistemološka. Ta antropološka razsežnost implicira tudi nujnost zatekanja k interdisciplinarnosti v preučevanju liturgije.

Juan Javier Flores v svojem z dokumenti podprtem poročilu o liturgični teologiji spomni na prispevke dveh velikih učiteljev in očetov Papeškega liturgičnega inštituta, to sta Vagaggini, ki je izdelal liturgično teologijo, in Marsili, ki jo je predlagal. Ob tem izpostavi potrebo po enotni in globalni metodi, da bi se tako izognili tveganjem redukcionizma in vizijam, ki se nanašajo zgolj na posamezna področja. Na koncu našteje neke vrste »zakone liturgične teologije«, ko poudari, da se teologija hrani iz liturgije in liturgija iz teologije; da ima liturgična teologija za temelj besedilo, ki prenaša Božje sporočilo; da izhaja liturgična teologija iz slovesnosti in jo razodeva kot epifanijo Cerkve; da je liturgična teologija, ki ima temelj v zgodovini, osredotočena na zgo-

dovinsko sedanost in odprta za eshaton in da nam teologija preko liturgičnega obhajanja omogoča vstop v Kristusovo skrivnost, ki je popolna velika noč.

Silvano Maggiani je glede proučevanja liturgije poudaril potrebo, da se vzgoji verujoče za obhajanje liturgije na način, da bodo razumeli obredno naravo obhajanja in njenih zakonov. Najprej je treba vedeti, kaj je liturgično dejanje, šele nato, kako ga obhajati. Vsekakor gre za komunikacijo, ki zadeva celega človeka. Zato je treba poznati tudi vede iz antropologije.

Renato De Zan obravnava problematiko metod proučevanja liturgičnih besedil in izpostavil, da so antična besedila bolj homogena, sodobnejša pa bolj heterogena. Gre za področje, ki ga lahko osvetlimo s pomočjo lingvistike in filozofske hermenevtike. V besedilu lahko ločimo pomen kot »sensus auctoris« in pa pomen kot »sensus textus« in »sensus lectoris«.

V tretjem sklopu predavanj na temo *Kako poučevati liturgiko* najdemo razprave, ki primerjajo karakteristike, metodo in vsebino sedmih liturgičnih priročnikov, ki pripadajo sedmim različnim lingvističnim in geografskim področjem, ki so se pojavili od leta 1961 do danes. To so: *L'Église en prière*, ki je iz francoskega področja in daje prednost zgodovinski razsežnosti, to je vračanje k virom. Temu podoben je priročnik *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, ki je iz nemškega področja in ki izhaja v več volumnih še

danes. Skupaj s priročnikom *The study of liturgy* se odlikuje po ekumenski razsežnosti in je namenjen bolj izvedencem kot pa študentom liturgije. Tudi italijanski priročnik *Celebrare il mistero di Cristo (APL)* je po svojih razpravah zahteven in namenjen poglobitvi liturgične znanosti ob upoštevanju antropoloških znanosti. Priročnik CELAM *La celebracion del misterio pascual* je značilen po posebni pozornosti do latinsko-ameriškega pastoralnega konteksta. Karakteristika priročnika iz španskega področja *La celebracion de la Iglesia* je v tem,

da je združil tako liturgično obravnavo in obravnavo zakramentalne teologije v eno celoto. In končno priročnik *Scientia liturgica* pa je izraz programa raziskav, ki jih je izvedel Papeški liturgični inštitut (PIL) in posveča pozornost tako zahodno kot vzhodno izročilo.

Skratka, zbornik razprav prinaša dragocen povzetek razvoja liturgične znanosti, še posebej v zadnjih štiridesetih letih, to je od ustanovitve Papeškega liturgičnega inštituta do danes.

Slavko Krajnc

Impressum

Uredništvo je sklenilo, da bodo v vsaki prvi številki letnika obširnejša *Navodila sodelavcem*, v drugih pa le kratek *Impressum* publikacije.

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Dobrodošli so zlasti članki, ki obravnavajo teologijo in teologiji sorodne vede v našem družbenem in kulturnem prostoru. Objavlja tudi referate na znanstvenih srečanjih, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **anton.mlinar@guest.arnes.si**