

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

ANDREJA DIVJAK

Mentor:izr. prof. dr. FRANC MALI

ODNOS MED ZNANOSTJO IN RELIGIJO NEKOČ IN  
DANES

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA, 2006



## **Naslov: Odnos med znanostjo in religijo nekoč in danes**

### ***Povzetek***

V diplomskem delu je primerjan odnos med znanostjo in religijo na dveh konkretnih primerih iz različnih časovnih obdobj. Pretekli odnos je predstavljen na primeru iz obdobja renesanse: Galilejev spor z Rimokatoliško cerkvijo. Razvita je teza, da je kljub razmahu znanstvene discipline, institucionalizirana religija posedovala dovoljšno moč, da je prisilila znanstvenika zavreči znanstveno dokazana dejstva, z argumentom svetopisemske resnice. V drugem delu je predstavljen primer današnjega odnosa med znanostjo in religijo, in sicer na dandanes skorajda edinem možnem primerjalnem nivoju, to je etičnem. Na primeru znanstvene discipline bioetike in natančneje evtanazije, se išče odgovor na vprašanje ali obstoječi moralni sestav, ki je v zahodih družbah dediščina cerkvenega kodeksa in rimokatoliških dogm, še zadošča ali situacija zahteva ponovni premislek o etičnih teorijah in konceptih morale.

***Ključne besede:*** znanost, religija, Galileo Galilei, bioetika, evtanazija

### ***Title: Relation between science and religion once and today***

### ***Summary***

In this degree thesis is compared relation between science and religion on two concrete cases from different time periods. Past relation is introduced on the case from period of renaissance: Galileo Galilei's dispute with Roman Catholic Church. Thesis is developed, that institutionalised religion owned enough power in spite of boom of scientific discipline, to force scientist to give up belief of his scientifically proven facts, with argument of the one and only scriptural truth. Example of today's relationship between science and religion is introduced on nowadays almost only possible level, this is ethical. Relationship between science and religion is presented on the question of ethics; whether is existent moral code, that is more or less legacy of Roman Catholic code, still competent or circumstances demand rethinking of ethical theories.

***Keywords:*** science, religion, Galileo Galilei, bioethics, euthanasia

# KAZALO

<b>UVOD</b> .....	<b>5</b>
<b>1. PROBLEMSKO IZHODIŠČE</b> .....	<b>7</b>
<b>2. KAJ JE ZNANOST?</b> .....	<b>12</b>
<b>3. KAJ JE RELIGIJA?</b> .....	<b>15</b>
3.1. RELIGIJA V LUČI ZNANSTVENE OBRAVNAVE .....	20
<b>4. ZNANOST IN RELIGIJA NEKOČ</b> .....	<b>22</b>
4.1. KOPERNIKOV NAUK.....	23
4.2. ZGODOVINSKI SPOR MED RIMOKATOLIŠKO CERKVIJO IN GALILEO GALILEI-em .....	26
4.3. V IMENU SVETOPISEMSKE NEZMOTLJIVOSTI .....	29
<b>5. ZNANOST IN RELIGIJA DANES</b> .....	<b>32</b>
5.1. BIOETIKA.....	33
5.2. DISCIPLINSKI PRISTOPI K BIOETIKI.....	35
5.3. PODROČJA BIOETIKE .....	37
5.4. EVTANAZIJA.....	38
5.5. POJEM EVTANAZIJE V OKVIRU MEDICINSKE ZNANOSTI	41
5.6. EVTANAZIJA IN KATOLIŠKA CERKEV .....	43
5.7. NESTRINJANJE S TRADICIONALNIMI RAZLOGI ZA NASPROTOVANJE EVTANAZIJI .....	47
5.8. EVTANAZIJA V PRAKSI DANES – ODMIK OD TRADICIONALNIH STALIŠČ .....	53
<b>6. SKLEP</b> .....	<b>55</b>
<b>7. UPORABLJENI VIRI IN LITERATURA</b> .....	<b>58</b>

## UVOD

V diplomskem delu se srečujem s problemom odnosa med dvema zelo pomembnima, kompleksnima družbenima institucijama, fenomenoma znanostjo in religijo. Seveda je treba takoj na začetku poudariti, da zaradi te kompleksnosti in obsežnosti obravnavane teme, diplomsko delo ne predstavlja splošnega in popolnega prikaza tega odnosa, ampak le nekatere vidike.

Zanimajo me odnosi med znanostjo, znanstvenim mišljenjem in religijo v evropski zgodovini. Gre za relativno enostavno primerjavo, podano na konkretnem primeru iz zgodovine. Hipoteza je postavljena popolnoma induktivno (sklepanje iz posameznega na splošno). Torej iz izbranega primera iz določenega zgodovinskega obdobja, nastane slika o takratni družbeni situaciji, ki se tiče odnosa med znanostjo in religijo.

Čeprav je odnos definiran kot odnos med znanostjo in religijo, moram takoj dodati, da v konkretno obravnavanih primerih v diplomskem delu ne govorim o religiji na splošno, temveč o krščanstvu in odnosu le-tega do znanosti oziroma znanstvenih odkritij. Prav tako v primeru znanosti. Čeprav znanost razumemo: »kot dedinjo neprekinjene verige različnih kognitivnih oblik znanja, ki segajo daleč v zgodovino človeštva« (Mali 2002: 7), sem se v diplomskem delu omejila zgolj na določene, konkretne pojavne oblike znanosti.

Tako sem si kot izhodišče zastavila opredeliti značilnosti obravnavanih fenomenov ob zgodovinskem pregledu. Pri tem sem se omejila na primerjavo odnosa nekoč in danes na podlagi dveh konkretnih primerov. Za prvi primer – nekoč – sem izbrala čas renesanse, konkretneje Galilejev spor s Cerkvijo, nedvomno eno pomembnejših bitk med znanostjo in religijo. Nisem iskala nekih splošnih zaključkov in odkrivala nove razsežnosti tega dogodka, ampak sem

poskušala prikazati takratno stanje družbe in spremembe, ki jih je pričela vzpostavljati renesansa med znanostjo in religijo.

V drugem primeru – danes – je primerjava postavljena na drug nivo. Znanost in religija si ne stojita več na nasprotnih bregovih ob vprašanjih povezanih z znanstveno dokazanimi dognanji, torej religija ne izpodbija več konkretnih znanstvenih odkritij in resničnosti le-teh, temveč se spušča na področje morale in etike, in se je konflikt tako prenesel na področja moralno etičnih vprašanj, kjer je spor oziroma nasprotovanje le še vprašanje cerkvenega kodeksa in dogem ter nasproti si »stoječih« pogledov na problem, vprašanje, področje konflikta. Eno od teh »mejnih« področij je tudi vprašanje bioetike oziroma natančneje evtanazije, kateremu sem se konkretnije posvetila v drugem delu naloge in v njem primerjala različne poglede na to temo.

# 1. PROBLEMSKO IZHODIŠČE

Preden se lotim kratke predstavitve temeljnih teoretičnih pojmov, katerih odnos bom obravnavala, naj predstavim samo problemsko izhodišče zastavljene teme. Tako religija kot znanost predstavljata del vsakdanjega življenja. Izhajata iz vsakdanjih družbenih praks in sta zgodovinsko nastali kot posledica zadovoljevanja različnih človekovih potreb. Do neke mere imata oba za cilj »lajšati« vsakodnevno življenje, probleme, trpljenja in nevšečnosti, ki nas spremljajo na življenjski poti. Vendar, ker uporabljata različne spoznavne pristope, ki vodijo k različnim razlagam in interpretacijam sveta, se, v kolikor prehaja do teženj po prevladi enega nazora nad drugim, nujno znajdetta v konfliktni situaciji. Razmerje med znanostjo in religijo je bilo skozi njun zgodovinski razvoj prežeto s številnimi konflikti.

V teh težnjah po prevladi je v zgodovini prednjačila institucionalizirana religija, v podobi krščanskega nauka, ki je še posebej od samega začetka, nastanka moderne znanosti, v številnih znanstvenih dosežkih videla grožnjo svoji doktrini.

Vendar to razmerje med znanostjo in religijo ni bilo podvrženo nobeni statiki. V svoji nalogi sem izhajala iz predpostavke, da se je odnos med znanostjo in religijo skozi stoletja spreminjal. V zvezi s tem moramo upoštevati nekaj ključnih determinant, ki družbeno in historično opredeljujejo razmerje znanosti in religije:

1. Znanstveni način mišljenja se pojavi kasneje kot religiozni. Sicer o znanstvenem mišljenju govorimo že za časa antike, ampak šele v srednjem veku nastopi razmah znanstvene miselnosti in s tem tudi razcep religije in znanosti. Sprva je bila znanost sicer še močno podvržena religijski obravnavi in se je »moderna znanost lahko razvila šele potem, ko se je osvobodila religioznih, magijskih in mističnih spon srednjega veka« (Mali 2002: 21). Na grobo bi lahko

rekla, da se je torej odnos med znanostjo in religijo skozi različna zgodovinska obdobja spreminjal, v končni fazi v prid znanosti.

2. Ob tem ne moremo spregledati, da sta se skozi stoletja spreminjala tudi sama znanost in religija, saj govorimo o fenomenih, ki sta družbeno in kulturno pogojena, torej sta podvržena stalni dinamiki in spremembam. Če danes govorimo o fenomenu moderne znanosti, potem ta tako po svoji epistemološki strukturi kot po svojih temeljnih praksah, ni povsem identičen s srednjeveškim, to je predmodernim pojmom znanosti. O istem tipu strukturnih sprememb lahko govorimo tudi v primeru religije.

Naj ilustriram predhodno tezo:

1. Če pogledamo znanost: skozi zgodovino govorimo o različnih stilih, tipih, mišljenja. »Koncept znanosti je bil od antike naprej vezan na kategorijo dokazljivosti in posredovanosti« (Mali 2002: 16). Ključni epistemološki predpostavki sta bili: *empirija ni pomembna* kot vir spoznanja in pa *teorija je ideal* človekovega vedenja. Govorimo torej o primanjkljaju empiričnega in racionalnega mišljenja. Medtem ko epistemološko osnovo moderne znanosti določajo naslednji spoznavno teoretski temelji: *zakonitost* oziroma regularnost *prirodnega sveta*, *znanstveni eksperiment* in *znanstveni napredek* (glej Mali 2002: 22) in se bistveno razlikujejo od klasičnega pojma znanosti.
2. Če pogledamo religijo: signifikantna sprememba, ki se je zgodila na primer znotraj krščanstva, je nedvomno ločitev vzhodnega in zahodnega krščanstva leta 1054. Srednjeveške zahteve po reformah zahodne cerkve so privedle do krize in reformacije, ki je povzročila še en »razkol« v krščanstvu, pojav protestantizma, ki mu je sledila še katoliška protireformacija. Posledice so bile razne spremembe, različna pojmovanja, različni obredi znotraj uradnih cerkvenih institucij (npr. drugačno pojmovanje evharistije, celibata, obredov...). Tudi religija, pa čeprav se



zdi, da so njene dogme še tako ahistorične in večne, je torej pojav, ki se je v skladu z družbenimi spremembami spreminjala in se spreminja.

Cilj naloge ni detajlno obravnavati delovanje in spreminjanje notranjih mehanizmov znanosti ali religije kakor tudi ne njihovih pojavnih oblik, temveč je na tipičnih primerih iz dveh zelo različnih časovnih obdobjih prikazati, kako drugačen je njun vpliv in njuna moč v družbi ter na kako različnih nivojih se srečujeta.

Ideja za primerjavo prav teh dveh primerov se je ponujala že sama po sebi. V prvem primeru klasičnega spora (Kopernikov nauk versus Cerkev) gre namreč za enega najbolj signifikantnih konfliktov med znanostjo in religijo, v drugem primeru pa za vzpostavljanje nekega novega razmerja med vero in znanostjo, ki bo najbrž pomembno definiral polje diskusij tudi v naprej, torej v času, ko je pričakovati še bolj silen napredek znanstvenega mišljenja. V zvezi s tem povzemam misel Petra Singerja, enega vodilnih bioetikov danes:

*Pred 400 leti so se naši pogledi na človekovo mesto v vesolju znašli v krizi. Stari so uporabljali ptolomejski model sončnega sistema, po katerem je bila Zemlja v središču vesolju, druga nebesna telesa pa so se vrtela okoli nje. Toda že sami so vedeli, da ta sistem ni deloval najbolje. Položajev planetov ni bilo mogoče določiti dovolj natančno. Predpostavljali so, da se planeti vrtijo okrog Zemlje v velikih krogih, hkrati pa še v manjših krogih okoli svojih orbit. Kopernik pa je predlagal radikalno drugačen pristop. Domneval je, da se planeti, vključno z Zemljo, vrtijo okrog Sonca. Ta izjemni novi pogled je zadel ob močan odpor, ker je od nas terjal, da se odrečemo priljubljeni ideji, da smo središče vesolja. Trčil je tudi ob judovsko-krščanski pogled na človeška bitja kot krono stvarstva. Če smo mi tisti razlog, zaradi katerega je bilo vse drugo ustvarjeno, čemu imamo potem lahko poprečne spretnosti?*

*Odpor do kopernikejanske teorije ni izhajal samo iz človeškega ponosa, trdokožnega konservatizma ali verskih predsodkov. V resnici ni bil Kopernik s*

*svojo novo opredelitvijo gibanja planetov nič bolj točen kot zadnja verzija tolikokrat popravljenega starega ptolomejskega sistema. Kajti tudi Kopernik je naredil napako. Zagovarjal je idejo, da se nebeška telesa gibljejo v pravilnih krogih, dejansko pa so planetarne orbite rahlo eliptične, kot je kasneje pokazal Kepler. In tako so nekateri še naprej verjeli v stari model vesolja in iskali boljše načine, kako ga prilagoditi dejstvom. Kljub temu je slavila zmago kopernikanska teorija; vendar ne zato, ker bi bila točnejša od stare, pač pa zato, ker je predstavljala nov obetaven pristop.*

*Kot kozmologija pred Kopernikom se je danes znašla globoko v težavah tudi tradicionalna doktrina o svetosti življenja. Njeni branilci so poskušali, seveda prav zavzeto, krpati luknje, ki so se pojavljale kar naprej. Na novo so definirali smrt, nastala je razlika med »običajno« in »izredno« metodo oskrbe, neozdravljivim bolnikom dajejo velike odmerke morfina, za katere vedo, da jim bodo skrajšali življenje, in pravijo, da tu ne gre za evtanazijo, saj izrecno hočejo zgolj lajšati bolečine. S tem ko zanikajo, da prične individualno človeško bitje obstajati pred rojstvom, bolj prilagodljivi pristaši doktrine o svetosti življenja lahko postavijo življenje, zdravje in dobro počutje ženske pred zarodek. Nazadnje, ko tabuirajo primerjave med intelektualno prizadetimi človeškimi bitji in živalmi, ki niso ljudje, poskrbijo še za to, da ostanejo meje med vrstami ločevalne črte etike svetosti življenja – ne glede na ogromno število dokazov, da so razlike med nami in drugimi vrstami bolj vprašanje stopnje kakor kakovosti.*

*Staro etiko bi bilo mogoče krpati še naprej, težko pa je videti dolgo in ugodno prihodnost za etiko, ki je tako paradoksalna, nedosledna in temelji na pretvarjanju, kot zdaj naša konvencionalna etika življenja in smrti. Novi medicinski postopki, odločitve v pomembnih sodnih primerih in spremembe javnega mnenja neprestano grozijo, da bodo porušili celotno zgradbo.*

*Čas je za novo kopernikejansko revolucijo. Spet bo to revolucija proti sistemu idej, ki smo jih podedovali iz obdobja, ko je mišljenju gospodovala vera. Ker bo izzvala naš predsodek, po katerem smo ljudje v središču etičnega vesolja, bo naletela na močan odpor tistih, ki se ne morejo sprijazniti s takšnim udarcem po človeškem ponosu. Na začetku se bodo pokazale težave, ki jih bo prinesla s sabo, in treba bo previdno ubirati korake na novih tleh. Mnogim se bodo zdele njene misli preveč šokantne, da bi jih jemali resno. Toda s časoma bo le prišlo do spremembe. Tradicionalni nazor, da je sleherno človeško življenje sveto, se preprosto ne more več soočati s celo vrsto dejstev, ki so že del življenja. Nov pogled pa obljublja svežino in pristop, ki obeta več. (glej Singer, 2004: 221-223)*

Singer torej namiguje, da kot je imela zmaga heliocentričnega sistema za rezultat neke vrste revolucionarne posledice v kozmologiji, kljub uporabi tedanje institucionalizirane cerkve proti tovrstni znanstveni razlagi o vesolju (in predvsem drugačni razlagi od njene), lahko novi pogledi na svetost življenja, nova etika, sčasoma prinesejo še en poraz veri, religiji ali bolje rečeno institucionalizirani cerkvi, kot goreči zagovorniki tradicionalne etike, ki jo opravičuje predvsem z biblijsko nezmotljivostjo in je ponovno, kot že v času Kopernika, absolutno nasprotna z novimi znanstvenimi dosežki, pogledi na življenje in svobodno izbiro. Ta namig sem tudi izbrala kot neke vrste osnovni moto, ki mu bom poskušala slediti v nadaljevanju svoje naloge.

## 2. KAJ JE ZNANOST?

Vprašanje, ki ga nakazuje sam naslov diplomske naloge, zahteva uvodno pojmovanje obeh navedenih fenomenov. Če začnem z osnovnimi sociološkimi in filozofskimi opredelitvami znanosti, potem moram seveda takoj opozoriti, da ni moj namen iskati nekih izčrpnih definicij enega ali drugega fenomena. V ospredje postavljam oba fenomena v njuni institucionalizirani obliki, kot dve dobro vzpostavljeni organizaciji, ki »ustvarjata« mnenjske voditelje in vsaka na svoj način, z lastnim pristopom poskušata »prepričati« čim večje število posameznikov »v svoj prav« ter imeti »kontrolno« nad družbo. Ne sprašujem se o tem ali lahko religija dokaže obstoj boga in ali znanost lahko dokaže, da boga ni, temveč me zanima bolj družbeno-kulturna struktura obeh fenomenov in vpliv ali moč, ki ga imata v družbi nad posamezniki pri razlagi in osmišljanju sveta.

Pa preidimo na opredelitev znanosti.

»Družbena moč sodobne znanosti je vse večja. Skorajda si ne moremo predstavljati nobenega pojava v današnjem svetu, ki ne bi bil tako ali drugače povezan z znanostjo« (Mali 2002: 6). Kadar pomislimo na znanost, nam pridejo na misel znani znanstveniki, dokazi, enačbe, formule, tehnologija, želja po razumevanju, dojetju resnice, raziskovanje, eksperimentiranje... In še veliko več... Kako torej na kratko definirat znanost?

Za začetek si pogledjmo osnovno definicijo znanosti, kot je zapisana v Slovarju slovenskega knjižnega jezika:

»Znanost je dejavnost, ki si prizadeva metodično priti do sistematično izpeljanih, urejenih in dokazljivih spoznanj« (Slovar slovenskega knjižnega jezika 1998: 1679).

V Enciklopediji Slovenije pa najdemo tole opredelitev:

»Znanost je celota metodičnega raziskovanja sveta ter sistematično urejenih in dokazljivih spoznanj. Bistvo znanosti kot raziskovalnega in sistematizirajočega procesa, ki se kaže v vzročno-posledično, tematsko, kronološko ali drugače urejenem znanju, sta metodičnost in disciplinarna urejenost. Do znanstvenih rezultatov prihaja znanost s temeljnimi in aplikativnimi oziroma uporabnimi raziskavami. Prve vodijo do osnovnih spoznanj, druge razvijajo spoznanja uporabne vednosti. Pri slednjih se znanost povezuje s prizadevanji tehnike in tehnologije in pospešuje izumiteljstvo.« (Voglar 2001:195)

»Prvi je pojem 'znanosti' uporabil britanski filozof William Whewell,...Uporabo tega pojma je – po analogiji z umetnostjo in umetniki - predlagal leta 1833 za praktično raziskovalno dejavnost.« (Mali 2002: 12) Ampak v tem primeru je govora že o pojmu moderne znanosti. Ko govorimo o klasičnem pojmu znanosti, ga po Maliju povezujemo s kategorijo 'logosa'. »Logos v grščini pomeni 'besedo', 'pojem', 'argument', 'dokaz'.« (Mali 2002: 12). O znanosti govorimo torej že v času antične Grčije. V prvi fazi razvoja znanosti moramo znanstveno mišljenje nujno enačiti s filozofijo. Jedro klasičnega znanstvenega mišljenja tvori specifična vloga znanstvenega mišljenja, ki je bilo umeščeno med čisto filozofijo na eni strani in praktičnim vedenjem na drugi strani. Govorimo o konceptu znanosti kot episteme, kot način mišljenja, kot vedenje, znanje, ki je temeljilo na dokazih. »Pojem znanosti se je vezal na t.i. explanatio oziroma explicatio in se je pri Grkih kot oblika posredovanega vedenja pojavljal, prvič, kot nekaj duhovnega, ki je v nasprotju s čutnim, in drugič, kot nekaj teoretskega, ki je v nasprotju s praktičnim oziroma poetičnim.« (Mali 2002: 16).

Sredi 17. stoletja začnemo govoriti o nastanku moderne znanosti. Nastopi profesionalizacija in institucionalizacija znanosti. Moderna, novoveška znanost se najprej pojavi na akademijah znanosti v Italiji, Franciji in Angliji. Znanost je seveda precej kompleksen pojem in pri obravnavanju vprašanja kaj je znanost, je potrebno upoštevati čim več dimenzij znanstvenega delovanja.

Opredelitev znanosti:

- znanost kot reševanje problemov – aplikativno instrumentalna dimenzija znanosti;
- znanost kot sistem organiziranega vedenja – sistem znanja kot celota vedenja, zgodovinsko preučevanje znanosti;
- znanost kot epistemologija vedenja – obsega spoznavno teorijo in logiko;
- znanost kot poklic (profesija) – ali je biti znanstvenik ustvarjalna, kreativna dejavnost?;
- znanost kot socialna/družbena institucija/sistem – kako se znanstveniki povezujejo v širše družbene oblike.

Ob upoštevanju vseh teh vidikov znanosti govorimo o interdisciplinarnem pristopu razlage pojma znanosti. Znanost je aktiven proces, znotraj katerega so pomembni vsi posamezni elementi tega kompleksnega sistema. Na sistem znanosti je tako nujno potrebno gledati tudi kot na nekaj, kar je nenehno v interakciji z družbenim okoljem.

### 3. KAJ JE RELIGIJA?

Religija je objektivni pojav družbene strukture in zavesti v preteklosti in sedanjosti (glej Smrke 2000: 8). Zavedati se moramo, da je pojem religija izredno širok in z eno preprosto definicijo težko zaobjamemo celoten vidik tega sociološkega fenomena, ki bi hkrati vključeval vse različne oblike človekovega doživljanja vere. Zelo poenostavljeno rečeno, je religija verovanje v nekaj nadnaravnega, v duhovna bitja. Je pogled na stvarnost - svet in ena razlaga te stvarnosti - sveta. V okviru te naloge me ne zanima podrobno preučevanje samega pojma religije in obširni prikaz socioloških teorij na to temo, ampak zadostuje, da osvežim osnovna (sociološka) pojmovanja religije.

Religija je zavest o obstoju boga, nadnaravnih sil, je vera, verovanje in se kaže v različnih oblikah; religija je sistem naukov, norm, vrednot in dejanj, obredov, v katerih se ta zavest kaže; je nazor, prepričanje, ki velja kot najvišja, najpomembnejša vrednota (glej SSKJ).

Podoben zapis najdemo tudi v Verbinčevem Slovarju tujk: religija izvira iz besede *religio* strah božji; dvom; pobožnost, pomeni pa verstvo veroizpoved kot tudi vero, celostnost naukov in predstavo o domnevnih nadnaravnih silah – bogovih, duhovih – ki naj bi odločalo o človeški usodi (glej Verbinc 1971: 610).

Subjektivno je religija spoznanje in zavest odvisnosti od ene ali več osebnih izvensvetskih sil, s katerimi je človek v medsebojnih odnosih. Objektivno pa religija pomeni skupek resnic in norm, ki na njih sloni in se oblikuje človekovo razmerje kot odvisne stvari v odnosu do sile (ali do sil), ki je nad človekom (glej Ahčin 1953-1955: 237-238).

Po ameriškem sociologu Glennu Vernonu »ima religija celoto navedenih značilnosti, ki jo razločujejo od drugih delov človekove kulture:

- (1) vero(vanje) v nadnaravno ali nenaravno, v nekaj kar presega naravni red stvari;
- (2) vero(vanje) v sveto (nekaj svetega); verovanje v nekaj, kar presega raven vsakdanjega, profanega in vzbuja strahospoštovanje;
- (3) sistem verovanja in praks;
- (4) kolektivno deleženje vsega tega;
- (5) zbir moralnih opredelitev (Smrke 2000: 26).

Vernon tako sklone svojo definicijo: »Religija je del kulture, ki sestoji iz družbenega deleženja verovanj in dejavnosti, ki določajo nekaj kot nadnaravno in sveto in opredeljujejo odnos človeka do tistega, kar je opredeljeno kot nadnaravno oziroma sveto. Hkrati pa se to sveto in nadnaravno v religioznih predstavah povezuje s svetom na tak način, da je skupina (vernikov) preskrbljena z opredelitvami glede tega, kaj je dobro in kaj je slabo – kaj je v skladu s svetim, nadnaravnim in kaj ni« (Vernon v Smrke 2000: 28).

Ameriški filozof Rem B. Edwards je ponudil za kanček še bolj dodelano definicijo. Pravi namreč, da nobena religija ne vsebuje vseh lastnosti religij in da nobena posamična lastnost ni nujno sestavina posamične religije. Tako bi naj religijo razumeli kot pojav z zabrisanimi robovi (glej Smrke 2002: 28-29). Edwards navede nekaj najpogostejših lastnosti religij:

- verovanje v nadnaravna ali superiorna bitja
- kompleksen pogled na svet, ki vsebuje razlago smisla človekovega življenja
- vera v zagrobno (posmrtno) življenje
- moralni kodeks
- verovanje, da ta moralni kodeks sankcionira superiorna bitja ali bitja
- upoštevanje vprašanja zla (v svetu)
- teodiceja kot vprašanje smiselnosti trpljenja



- molitev in rituali
- sveti objekti in mesta
- razodete resnice oziroma resnice, ki se jih šteje za razodete
- izkustva, kot npr. misticizem in strahospoštovanje
- globoka in intenzivna skrb za nekaj
- institucionalizirano družbeno deleženje... (glej Smrke 2000: 29).

Tako je na kratko opredeljena religija kot predmet obravnave na splošno in ne iz sociološkega zornega kota. Zgodovinsko razmerje med znanostjo in vero pa lažje pojasnujemo s pomočjo socioloških definicij (teoretskih opredelitev) religije. Tako pri klasikih kot tudi v sodobni sociologiji religije obstaja več teoretskih pristopov, od katerih ima sleheren svoje prednosti. Za vsakega izmed njih pa so razni kritiki našli tudi pomanjkljivosti. Glede na to, da za namene mojega diplomskega dela ni ključno poznavanje vseh teoretskih pristopov in njihovih prednosti ter slabosti, po lastni izbiri navajam dva sociološka pristopa, ki po mojem mnenju nakazujeta, da religije prispevajo k razumevanju, osmišljanju in interpretaciji sveta, kar pa ves čas navajam kot ključni komponenti obeh obravnavanih fenomenov, še posebej pa v njunem medsebojnem odnosu. Avtor prvega je tako imenovan klasik Max Weber, medtem ko je sodobnejši pristop plod dela sociologov Bergerja in Luckmana.

Max Weber velja za enega ustanoviteljev sodobne sociologije, ga pa skupaj s Karlom Marxom in Emilom Durkheimom uvrščamo med klasike. Webrova teorija družbenega delovanja dokazuje, da človekovo delovanje usmerjajo pomeni in motivi. Delovanje lahko razumemo le, če upoštevamo razumevanje sveta, ki ga imajo pripadniki družbe. Z razumevanjem sveta pa posamezniki dobijo cilje in motive, ki lahko usmerjajo njihovo delovanje. Weber oceni religijo kot pomembno komponento za razumevanje sveta, religiozni pomeni in cilji lahko celo usmerjajo delovanje v širšem kontekstu. Religija prav tako nujno povzroča marljivost in skromnost. Weber proučuje odnos med vzponom protestantizma in razvojem zahodnega industrijskega kapitalizma. Dokazuje, kako je bistvo kapitalizma v

pridobivanju dobička. Weber trdi, kako ta »duh kapitalizma« ni samo način za pridobivanje denarja, temveč način življenja, ki vsebuje svojo etiko in dolžnosti.

»Asketski protestantizem« je predhodil razvoju zahodnega kapitalizma. Protestanti so namreč obsojali lenobo, brezposelnost, spolnost, šport in zabave. »Zapravljanje časa je prvi in najtežji greh, kakor so načeloma menili puritanci« (Weber 1988: 169). Podobno je bilo s spolnostjo, kot ugotavlja Weber. »Seksualna askeza je bila v puritanizmu drugačna od meniške različice samo po stopnji, ne pa po temeljnem principu... Zakaj spolno življenje je bilo za puritance celo v zakonu dopustno *samo* kot sredstvo, ki naj bi po božji volji množilo božjo slavo...« (Weber 1988: 172). Tako so vso svojo aktivnost usmerjali v pridobitev denarja, ne da bi kupovali drage stvari, temveč, da bi vlagali naprej za še večji dobiček. To so delali v imenu Boga, da bi se mu približali. »Zakaj če je isti Bog, ki ga je puritanec videl dejavnega v vseh sferah življenja, pokazal kateremu izmed svojih vernikov možnost zaslužka, je imel pri tem gotovo svoje namene. In verni kristjan je zatorej moral slediti temu poklicu, tako da se je naposled s tem okoristil« (Weber 1988: 178). »Bogastvo je bilo torej nevarno zgolj zaradi tega, ker je porajalo skušnjave, da bi ljudje leno počivali in grešno uživali življenje, prizadevanje zanj pa je bilo nevarno samo tedaj, če je človek pri tem imel za bregom brezdelnost in brezskrbno uživanje. Če je šlo za poklicno dolžnost, pa bogatenje v nravstvenem pogledu ni bilo samo dovoljeno, temveč domala zapovedano« (Weber 1988: 179). Weber razlaga, da je asketski protestantizem vplival na ustvaritev in razvoj duha in prakse kapitalizma. Zaslužek denarja je postalo temeljno načelo tako religiozne, kot poslovne etike.. Akumulacija denarja in restrikcija v porabi je omogočila produktivno vlaganje kapitala, to pa je osnovni predpogoj in temelj današnjega modernega kapitalizma.

Berger in Luckmann sta v ospredje svoje teorije postavila fenomenološki pogled na religijo: religija je proizvod pripadnikov družbe, ki subjektivno dojemajo svet okoli sebe. Z religijo pa kategorizirajo in osmišljajo fizični in družbeni svet.

Družba je po Bergerju torej »dialektični pojav, je hkrati družbeni proizvod in »objektivna«, zunanja realnost, ki povratno deluje na svoje človeške ustvarjalce (Smrke 2000: 32). Bistvene oznake družbenega sveta po Bergerju in Luckmannu so: »družba je človeški proizvod; družba je objektivna realnost; človek je družbeni proizvod« (Berger in Luckmann 1988: 63). Ključni družbeni proizvod je družbi lasten skupek znanja, smiselni red, svet pomenov ali nomos (otok smisla), ki ščiti pred zmedo. Religija že skozi celotno zgodovino človeštva pomaga vzpostavljati in ohranjati nomos in to počne tako uspešno zato, ker povezuje negotovo stvarnost z najvišjo realnostjo. »Religija nudi končne odgovore, v katere tisti, ki verjamejo, ne dvomijo (Haralambos 1999: 464). Vsak svet pomenov ali nomos je utemeljen na družbeni osnovi, ki mu Berger pravi verodostojne strukture, »ki se ukvarjajo z nenehno legitimizacijo temeljnih postavk nomosa« (Smrke 2000: 33). V kolikor so ogrožene verodostojnostne strukture, je ogrožen svet pomenov. Eno ne more obstajati brez drugega, življenje je smiselno, ker mu ljudje dajejo smisel. Vendar ni univerzalnega merila za določitev tega smisla. Smiselni svet je družbena konstrukcija realnosti in stvarnost ene družbe je za drugo družbo lahko lažna. »Zaradi arbitrarne narave sveta pomenov je stvarnost kočljiva, negotova in se lahko razbije« (Haralambos 1999: 465), zato je potrebno trajno in neprestano legitimiranje. Berger in Luckmann tako sklepata, da je religija verjetno eden izmed najučinkovitejših virov legitimizacije, ker povezuje pomen z najvišjo stvarnostjo (glej Haralambos 1999: 464-465).

Po Bergerju je religija igrala strateško vlogo v oblikovanju sveta. Religija nalaga najbolj oddaljeni doseg človeške samo-eksternalizacije, njegovega zlivanja realnosti z njegovimi pomeni. Religija nalaga, da je človeški red načrtovan v totalnost eksistence. Ali drugače, religija je drzen poskus razumeti celoten svet, kot da je človeško pomemben (glej Berger 1969: 27). "Religija je človeška iniciativa, na kateri je osnovan sveti kozmos. Ali drugače, religija je kozmizacija na svet način. S svetim tukaj mislimo na kvaliteto skrivnostne in spoštovanja vredne moči - ki je različna od človeške, vendar povezana s človekom – in za

katero velja prepričanje, da se nahaja v določenih objektih izkustva." (Berger 1969: 25).

### **3.1. RELIGIJA V LUČI ZNANSTVENE OBRAVNAVE**

Navedla sem že, da je bila racionalna oblika mišljenja v tradicionalnih družbah povezana z religioznimi pojavi, da je za »znanstveno« veljalo zgolj kar je bilo podrejeno teološkemu merilu (glej Mali 2002: 15-21). In tako kot smo imeli v preteklosti nek prevladujoč vzorec, po katerem je prihajalo do t.i. religijske obravnave znanosti, se danes vedno bolj srečujemo s situacijo, da je religija intenzivni predmet znanstvene obravnave. Taka situacija ponovno ustvarja neke vrste napetost med znanostjo in religijo.

Znanstvena obravnava religij namreč izhaja iz hipoteze, da je religija človekov proizvod. »Medtem ko religijske opredelitve religije sprejemajo zatrevano »razodetost«, tako ali drugačno nadnaravnost religijskih vsebin, znanstvene opredelitve štejejo za naturalistične opredelitve« (Smrke 2000: 20). Za znanost je tako religija predmet obravnave, ki se pa temu znanstvenemu pogledu upira. Religije se predstavljajo kot razodete resnice in »ker naj bi presegle druge ravni človekovega spoznanja, se jim ne bi smelo ugovarjati oziroma se jim ne bi smelo pristopati na način metodološkega ateizma ali metodološkega agnosticizma« (Smrke 2000: 20-21). S tem se nam že jasno nakazuje zakaj je odnos med njima tako pereč, kar bom poskušala pokazati v naslednjih poglavjih.

Sicer pa si znanost pri obravnavi religij postavlja naslednja vprašanja:

- Zakaj ljudje proizvajajo religije in verske predstave,
- Kaj imajo ljudje od religijskih proizvodov,
- Kdo so proizvajalci in kdo potrošniki religije,
- V kakšnih razmerah nastaja religijska proizvodnja,
- Zakaj so ljudje potrošniki religijskih proizvodov v različni meri,

- Kdaj in zakaj so z religijami povezani konflikti,
- Kako razložiti verske dogme

in podobna vprašanja (glej Smrke 2000: 21).

In kako se znanstveni pristop loti odgovarjanja na tovrstna vprašanja? Paul Ricoeura je uporabil izraz »*hermenevtika dvoma, suma*«. »V načelu se sumi, da za versko trditvijo, ki meri na preseganje naravnega reda, stoji nekaj drugega« (Smrke 2000: 22). Sicer se ta ideja ni razvila v sodobnem svetu, temveč so jo poznali že v stari Grčiji, kjer se prvič pojavi ideja o religiji kot družbenem konstrukt, nadaljuje se tudi v starem Rimu (glej Smrke 2000: 22). Vendar je »zmagovit nastop krščanstva v 4. stol. razmišljanja v tej smeri zamrznil« (Smrke 2000: 23). »Zavlada hermenevtika sprejemanja. Tisto, kar ponujajo religijske ustanove, se sprejema brez dvomov – tudi zato, ker so drugačni pogledi kruto kaznovani« (Smrke 2000: 23). Hermenevtika sprejemanja traja vse nekje do 16. stoletja, »ko intenziviranje potovanj in stikov z drugimi religijami, renesansa in reformacija ponovno odprejo pot hermenevtiki dvoma« (Meslin v Smrke 2000: 23).

V naslednjem poglavju, bom na primeru fizika Galilea Galilei (1564 - 1642), ki je s svojim življenjem in delom postal simbol za pomembne prelomne trenutke v zgodovini znanosti in simbol boja med togo Cerkvijo in novo znanostjo, poskušala prikazati kaj pomeni hermenevtike sprejemanja.

## 4. ZNANOST IN RELIGIJA NEKOČ

Kot sem že navedla, bom za prikaz nekdanjega odnosa med obravnavanima fenomenoma znanostjo in religijo, uporabila primer osnovnega spora tako med Kopernikom kot začetnikom in predvsem Galilejem kot naslednikom heliocentrične ideje na eni strani ter institucionalizirano rimokatoliško cerkvijo kot zagovornico središčnosti Zemlje na drugi strani.

Najprej bom podala osnovna dejstva o znanstvenem delovanju obeh znanstvenikov, ki sta bila, kot sem ugotovila ob preučevanju izbranih virov, tako oster predmet kritike, ker sta s svojimi kozmologijami vendarle bistveno posegala v srž dotedanje biblijske razlage sveta, kar me je v nadaljevanju vodilo, da v imenu tako imenovane svetopisemske resnice iščem takratno pozicijo cerkve do novih znanstvenih spoznanj.

Sicer bom predstavila odnos katolištva do tega vprašanja, je pa zanimiva opazka, da v nasprotovanju Koperniku in Galileju ni bilo bistvene razlike med katolištvom in protestantizmom. S svojimi reformacijskimi zahtevami po koreniti spremembi zahodne cerkve, ki zlorablja nevedne, je namreč protestantizem kot etika vseboval močan impulz k svobodi in razvoju mišljenja in je vendarle spodbujal razvoj moderne znanosti. Protestantizem se je naprej uveljavil v najbolj prodornih in vodilnih družbah zahodne Evrope in je kot tak bistveno prispeval k modernosti in uspehu in nastanku zahodne civilizacije. Protestiral je proti vsiljevanju vere in ideoloških nazorov in ga še danes razumemo kot protest proti ideološkemu in verskemu monopolu. Kljub temu je, kot bomo videli kasneje, protestantizem zavrnil Kopernikov nauk.

## 4.1. KOPERNIKOV NAUK

Russel trdi, da je prva značilnejša, večja bitka med teologijo in znanostjo astronomski spor o tem ali je Zemlja ali Sonce center Sončnega sistema, kot ga danes imenujemo. (glej Russel 1976: 40 ->)

Ortodoksija se je zavzemala za ptolomejsko teorijo sončnega sistema. Sončni sistem razumemo, kot vedo o nastanku, medsebojnem odnosu in položaju nebesnih teles. Ptolomejska teorija govori, da Zemlja miruje v središču univerzuma, planeti skupaj s soncem in luno pa se gibljejo okrog nje. Nova, kopernikanska teorija je Zemljo premaknila iz središča sveta in jo postavila med planete. S tem je »spodkopala same temelje tradicionalnega kozmičnega svetovnega reda z njegovo hierarhično strukturo in kvalitativno opozicijo med nebesnim področjem nespremenljive biti in zemeljsko ali podlunarno regijo spremembe in razpada« (Koyre 1988: 32-33).

Ta teorija sicer ni popolnoma nova. Teorija s soncem v središču ali heliocentrična se namreč pojavi že pri grških astronomih (Aristarh – 3.st. pred Kristusom). Teji teoriji je nasprotoval tedaj zelo močan vpliv Aristotelovih predstav. »Aristarha so obtožili svetoskrunstva, ker je snel Zemljo iz središča in ker se je zdelo, da izziva Zemljo kot božansko bitje« (Poole 1992: 86).

Nikolaj Kopernik (1473 – 1543) se je zavedal, da njegova revolucionarna teorija ni v skladu s tedanjimi trdno zasidranimi pogledi na položaj in gibanje nebesnih teles.

*Življenjsko delo O vrtenju nebesnih sfer naj bi Kopernik napisal po nekaterih podatkih že okoli leta 1530, vendar ga ni hotel objaviti, ker se je bal, da bi s svojimi revolucionarnimi idejami omajal avtoriteto katoliške cerkve. V tem času se je močno razmahnilo gibanje proti katoliški cerkvi, imenovano*

*reformacija, katerega so sprožili protestanti. Le-ti so zavrnili Kopernikov nauk. Morda se je katoliška cerkev prav zaradi tega zavzela za Kopernikov nauk. Mnogi, tudi cerkveni dostojanstveniki, so mu prigovarjali, naj objavi svoje delo (Internet 1).*

Knjiga je kljub vsemu izšla leta 1543. To nalogo je izpeljal »luteranski duhovnik Andreas Osiander, znan kot sposoben astronom« (Poole 1992: 87). Osiandru se je Kopernikovo delo zaradi predgovora, posvečenega papežu Pavlu III (1468-1549), zdelo preveč drzno, da bi ga objavil v taki obliki. Zaradi tega je v Kopernikov rokopis vnesel nekaj sprememb (glej Internet 1).

Michael Poole pravi, da je Oseandrov pogled na znanost instrumentalističen, zato je dodal Kopernikovi knjigi uvod, ki se glasi: »Ti pogledi niso objavljeni zato, da bi prepričali kogarkoli o svoji pravilnosti, temveč da bi omogočili pravilne osnove za izračune« (Osiander v Poole 1992: 87) Želel je, da se teorijo razume kot matematično in ne fizikalno hipotezo.

Omenila sem že, da protestanti niso sprejeli Kopernikove teorije. »...Ta bedak želi postaviti na glavo vso astronomsko znanost, ampak Sveto Pismo nam pravi, da je Jozue ukazal soncu, da miruje in ne zemlji.« (Luther v Russel 1976: 42).

V svetem pismu najdemo ta zapis:

Jozue 10,12

12 Takrat je Józue govoril pred GOSPODOM, na dan, ko je GOSPOD izročil Amoréjce Izraelovim sinovom, in rekel vpričo Izraela: »Sonce, ustavi se pri Gibeónu, in mesec v dolini ajalónski!

Jozue 10,13

13 Ustavilo se je sonce in mesec je nepremično stal, dokler se ni ljudstvo maščevalo nad svojim sovražnikom. Ali ni takole zapisano v Knjigi Pravičnega: Sonce se je ustavilo sredi neba in ni hitelo, da bi zašlo, skoraj ves dan.

(glej Internet 2)



Russel razlaga: »Dokler se je verjelo, da se sonce in mesec, planeti in zvezde stalnice enkrat dnevno zavrtijo okrog Zemlje, je bilo lahko predpostaviti, da obstajajo zaradi nas in da ima Stvarnik za nas poseben interes. Vendar, ko so Kopernik in njegovi nasledniki prepričali svet, da Zemlja kroži okrog Sonca, da se zvezde niti ne ozirajo na naš planet; ko se je kasneje izpostavilo, da je naša Zemlja majhna v odnosu do drugih planetov in da so le-ti majhni v primerjavi s Soncem ter ko so izračuni in teleskopi odkrili ogromnost sončnega sistema, naše galaksije in nenazadnje tudi vesolja, sestavljenega iz nešteto galaksij, je postalo vse težje verjeti, da ima lahko eno tako oddaljeno in utesnjeno zatočišče pomen, kot bi se ga pričakovalo od človeškega prebivališča, če je Človek imel kozmični pomen kot mu ga pripisuje tradicionalna teologija.« Russel zaključi, »da potemtakem ni presenetljivo, da so krščanske cerkve, tako protestantska kot katoliška čutile nenaklonjenost do nove astronomije in iskale osnove, da jo okarakterizirajo kot heretično« (Russel 1976: 43).

Vendar pa samemu Koperniku cerkev ni grozila z inkvizicijo zaradi duhovniškega poklica in ker je Kopernik svoje nazore delil le z zaupanja vrednimi prijatelji, z objavo svojega dela pa je zavlačeval. »Katoliška cerkev torej tedaj ni odklonila Kopernika in njegovega nauka. To se je zgodilo šele kasneje, ko se je Kopernikov nauk razširil na večji krog privržencev« (Milanković 1951: 94)

Cerkev je delo O vrtenju nebesnih sfer na seznam prepovedanih knjig uvrstila šele leta 1616. Več kot 200 let si katoliška cerkev ni upala priznati, da je imel Kopernik prav, ko je trdil, da se Zemlja giblje okoli Sonca. Šele leta 1822 je cerkev dovolila, da so v Rimu tiskali knjige o heliocentričnem sistemu. Leta 1833 je cerkev preklicala prepoved Kopernikovega dela. (glej Internet 3)

Kopernikovemu nauku je sledilo vse več znanstvenikov. Takrat so »... rimski papeži napadali znanost in se v tem boju spopadli z največjim učenjakom, ki jih je rodila Italija (Galilo Galileem, op A.D.)« (Milanković 1951: 95).

## **4.2. ZGODOVINSKI SPOR MED RIMOKATOLIŠKO CERKVIJO IN GALILEO GALILEI-em**

Galileo Galilei se je rodil 15. februarja 1564 v Pisi v Toskani. Po študiju, ki ga sicer nikoli ni zaključil, je dobil na univerzi v Pisi mesto profesorja matematike. Leta 1592 je Galilei dobil ponudbo iz Beneške republike, da bi predaval matematiko na univerzi v Padovi. Leta 1610 se preseli iz Padove v Firence, kjer prevzame mesto matematika na dvoru vojvode (družina Medici).

Galileo Galilei se je zapisal v zgodovino predvsem kot začetnik današnje fizike. Zanimalo ga je gibanje teles in odkril je zakon o prostem padu. Izvajal je sistematične poskuse in pri njih meril, pojave je opisoval matematično, zamislil si je termoskop, iz katerega se je razvil termometer in še marsikaj (glej: Strnad, 1995: str. 7). Vendar pa mene v okviru naloge bolj zanima Galileo kot astronom in njegov nauk v primerjavi s svetim pismom in spor s Cerkvijo.

Leto 1604 je bilo prelomno v Galilejevem življenju. Tega leta se je namreč pojavila v ozvezdju Kačenosca nova zvezda (supernova). Ta pojav je pri Galileju zbudil velik interes za astronomijo. Galilei je na treh svojih predavanjih ovrgel Aristotelove nazore, da so nebesna telesa večna in nespremenljiva (glej Internet 3).

Sam pri sebi je že sprejel kopernikanski sistem sveta, a ga javno še ni poskušal braniti, ker se je (kot je povedal v pismu Keplerju) bal, da bi ga zasmehovali. Bojazen ni bila zaman, saj so februarja 1600 v Rimu na grmadi zažgali upornega Giordana Bruna, ki pred inkvizicijo ni hotel preklicati svojih heretičnih misli (glej Internet 4).

Leta 1609 je po nizozemskem modelu teleskopa tudi sam sestavil enega in »prvi začel raziskovati nebo. Najprej je ugotovil, da so na Luni vzpetine, in da Rimsko

cesto sestavljajo zvezde. Naslednje leto je odkril štiri Jupitrove lune in izdal knjigo z naslovom Zvezdni sel« (Strnad 1995: 8).

V času na firenškem dvoru je še »ugotovil, da Saturn kaže tridelno obliko; s svojim daljnogledom namreč še ni mogel jasno prepoznati Saturnovega obroča. Po tem, da je Venera kazala podobne mene kot Luna, je sklepal, da se Zemlja giblje. Opazoval je sončne pege in po njihovem gibanju sklepal, da se Sonce vrti. Nekatera Galilejeva spoznanja so potrdili drugi astronomi, tega, da se Sonce vrti in Zemlja giblje, pa niso hoteli sprejeti« (Strnad 1995: 9)

Tako so bili njegovi nasprotniki tudi priznani znanstveniki, matematiki in ne zgolj teologi. Bili so presenečeni, da si sploh drzne oporekati dognanjem misleca, kot je bil Aristotel. Tako njegova sklepanja niso nasprotovala zgolj zapisom iz Biblije, temveč so spodkopala celo dela velikega Tomaža Akvinskega, ki je v 13. stoletju organiziral tedanje vedenje in znanje na podlagi domnev antičnega filozofa, Aristotela.

Galileo je nasprotnikom tako razložil svoje poglede na razmerje med znanostjo in Svetim pismom:

»Mislim, da bi bilo bolj modro, če nikomur ne bi dovolili, da uporablja dele Svetega pisma na način, ki jih sili, da podpirajo kot resnične sklepe o naravi, katerih nasprotje lahko nato očitno razkrijemo s pomočjo čutov ali z nujnim dokazom. Kdo bo postavljajl meje človekovemu razumevanju? Kdo nam lahko zatrdi, da je vse, kar lahko vemo, že poznano?« (Internet 4)

Galileo se je zavedal, da bi lahko pomagalo lobiranje prav pri vrhu, se je proti koncu leta 1516 odpravil še v Rim. Tamkajšnje najvišje cerkvene oblasti je želel prepričati, da imata on in Kopernik prav. Spotoma je napisal še razpravo o nastanku plime, ki naj bi bila kronski dokaz za gibanje Zemlje, a kljub svoji

govorni spretnosti Cerkve ni uspel prepričati. Že v začetku februarja je namreč posebno svetovalno telo pri inkviziciji ocenilo:

»Trditi, da je Sonce postavljeno nepremično v sredino sveta, je nesmiselno, filozofsko napačno in povsem heretično mnenje, ker nasprotuje Svetemu pismu; trditi, da Zemlja ni postavljena v središče sveta, da ni nepremična, da ima celo krožno gibanje, je prav tako nesmiselna, filozofsko napačna in versko nič manj zmotna trditev« (Internet 4).

Ta večletni spor, ki se je začel 1616, ko je papež z ediktom prepovedal kopernikovski heliocentrični svetovni sistem, se konča s sojenjem Galileu Galilei leta 1633 v Rimu, kjer pred kardinali, drugimi duhovniki in celim svetom izgovori besede, s katerimi se odreče svojemu stališču – prekliče trditev, da je kopernikovski svetovni sistem zanj edina resnica.

Galileo Galilei se je s tem preklicem rešil zanesljive smrti. Prav tako mu je bilo med inkvizicijskim postopkom prihranjeno težko zasliševanje z mučenjem. Kot zanimivost naj dodam, da trdovratna legenda, češ, da naj bi po obravnavi udaril z nogo ob tla in izgovoril znamenite besede "eppur si muove" (in vendar se vrti), je skoraj gotovo izmišljena. Galilei se je v resnici vdal v usodo in ni nikoli kljuboval ali se uprl očitni krivici, ki so mu jo povzročili (glej Baier, 2005).

Čeprav njemu osebno to ni prav veliko koristilo, je treba na tem mestu omeniti, da je leta 1979 takratni papež Janez Pavel II. na zboru pontifikalne akademije znanosti v čast stoletnice Einsteinovega rojstva zaradi pritiskov verujočih znanstvenikov s celega sveta, napovedal ustanovitev komisije, ki bi raziskala Galileijev sporen primer. Leta 1992 je kardinal Paupard predstavil ugotovitve komisije pred akademijo, ki jih je istega leta javnosti prenesel papež Janez Pavel II. V obliki priznanja, da sojenje Galileju ni bilo pravično.

Heliocentrizem pa za Cerkev ni problematičen že od leta 1822, ko je inkvizicija po nalogu takratnega papeža Pija VII. odredila imprimatur (dovoljenje za tiskanje) sklopu del Settelskega kanona, v katerih je bilo kopernikanstvo predstavljeno kot fizično dejstvo in ne le kot hipoteza.

### **4.3. V IMENU SVETOPISEMSKE NEZMOTLJIVOSTI**

Da bi razumeli znanost tistega obdobja, moramo upoštevati dejstvo, da znanost, ali pa v našem primeru bolje rečeno, astronomija, v družbi ni imela vloge, kot jo ima danes. Nacionalen ugled, velika pričakovanja v industriji in zdravstvu glede znanstvenih dosežkov so povzročili, da vlade namenjajo ogromne količine denarja znanosti in tehnologiji. Znanost je postala vplivna in mogočna in avtonomna veja znanja, vednosti. Temu seveda ni bilo tako ob koncu 17. stoletja. Teologija je veljala za najvišjo formo znanja, sledila ji je filozofija. Uporabne znanosti niso imele ugleda. Specializacija v ozkem polju raziskovanja ni bila poznana. Vzpon astronomije kot znanosti s samostojno metodologijo raziskovanja je slej ko prej moral pripeljati do soočenja, konfrontacije, ki delno razlaga konflikt o katerem govorim.

Prav tako moramo pri razumevanju dogodkov nedvomno upoštevati obči sistem kulturnih vrednot, ki vladajo v določenem zgodovinskem času in družbenem okolju. V veliki meri je šlo tudi za osebni prestiž med takratnimi cerkvenimi astronomi in ostalimi in za zlorabo oblasti in moči, ki jo je cerkev takrat posedovala, pa nenazadnje tudi za čisto ideološki spor, ki pa traja še danes, kar bomo videli kasneje ob obravnavi vprašanja svetosti življenja. Spor lahko razumemo tudi kot začetke boja za duhovno in politično prevlado, ki pa se je razbohotil predvsem v obdobju renesanse.

Religijo je znanost izpodbijala na osnovnih spoznavnih, ontoloških vidikih, za razliko od danes, ko se je odnos »prestaval« predvsem na etične vidike. Odnos takratne cerkve do znanosti je bil predvsem usmerjen v kritiko nove znanstvene kozmologije in drugačne razlage znanosti o vesolju.

Barbour ugotavlja, da so konservativni kristjani brali Sveto pismo kot od boga razodet nauk, kot božji nauk, tako kar se tiče znanstvenih kot tudi verskih tematik. Edini način, s katerim so branili človeško dostojanstvo in idejo božjega smisla/namena na svetu, je bil, da so zavračali ideje, ki niso v skladu s Svetim pismom in to seveda v imenu svetopisemske nezmotljivosti/dogmatičnosti. Tako govorimo o svtopisemskem realizmu, kjer je vsaka beseda iz Svetega pisma sprejeta kot absolutna resnica. (glej Barbour 1968: 4-5)

Ob predstavitvi fenomenološke teorije religije sem opozorila, da Berger in Luckman pravita, da je z ogrožanjem verodostojnostne strukture, ogrožen celoten nomos ali smiselni red, ki načeloma vlada v družbi. Iz tega lahko sklepamo, da so nova znanstvena dognanja in teorije ogrožala »biblično objektivizirane opredelitve« (Smrke 2000: 33) o položaju planeta Zemlja in vodila v »krizo zavesti tistih družbenih skupin, ki so svoje tovrstne opredelitve realnosti utemeljevale na bibliji« (Smrke 2000: 33). Trditev, da se naš od Boga dan planet giblje okoli Sonca in torej nima narave središčnosti

Ali kot je zaključil Russel Bertrand, kljub temu, da imajo današnji verniki občutek, da je krščansko verovanje, kakršno je obstajalo v srednjem veku nepotrebno in pravzaprav prava zapreka verskemu življenju, se moramo, če hočemo razumeti nasprotovanja, s katerimi se znanost srečuje, vživeti v sistem idej, ki so bile razlog, da so le ta nasprotovanja delovala utemeljena:

Recimo, da je nekdo vprašal duhovnika, zakaj ne sme ubijati. Odgovor: »zato, ker te bodo obesili« bi bil pomanjkljiv, ker bi bilo treba upravičiti tudi ta »umor«, preiskovalne metode pa so bile v tistih časih nezanesljive in pravi morilci

pogostokrat ostali nekaznovani. Obstajal pa je odgovor, ki je pred pojavom znanosti zadovoljil večino ljudi in ta je, da je umor prepovedan z eno od desetih Božjih zapovedi, ki jih je Mojzes prinesel z gore Sinaj. Prestopnik, ki se izogne kazni na zemlji, nikakor ne more ubežati poslednji Božji sodbi, ki pa je za nekaznovane morilce neprimerno hujša kot vislice. Vendar je ta argument utemeljen na osnovi Svetega pisma in se lahko sprejme le, če sprejmemo Sveto pismo v celoti (glej Russel 1976: 35). Torej, ko Sveto pismo pravi, da se Zemlja ne premika (vrti okoli Sonca) se je bilo treba tega slepo držati kljub Galilejevim argumentom, saj bi v nasprotnem primeru opogumljali morilce in pa tudi ostale grešnike (Russel 1976).

## 5. ZNANOST IN RELIGIJA DANES

Nekako sem že nakazala, da se je spornost odnosa med znanostjo in religijo za razliko od srednjega veka, dandanes »premaknila na drug nivo«. Na področje etike. Kar se spoznavnih in ontoloških dognanj in resnic znanosti tiče, so za cerkev postale skorajda nepomembne. Znanost in tehnologija sta dosegla take zahtevnostne stopnje, razsežnosti in domete, da ji skorajda težko kdorkoli oporeka pri »pravilnosti in točnosti« njunih »odkritjih«. Zato pa se ji še kako da oporekati na področju etično-moralne vrednosti odkritij, in smiselnosti le teh, pri čemer je rimokatoliška cerkev zelo »glasna«.

Ponovno ni cilj moje naloge kritično ocenjevanje celotnega spektra razvoja in dosežkov moderne znanosti in lastno opredeljevanje o njeni smiselnosti, temveč je na konkretnem področju znanosti le-to soočiti s pogledi njej že od nekdaj nasprotujoče si sile religije oziroma institucionalizirane rimokatoliške religije.

Kot sem navedla v poglavju o religiji, ta človeku nalaga moralni kodeks. Tudi zato se mi je zdela zanimiva primerjava bioetike kot moderne znanosti z religijo – s poudarkom predvsem na zahodni rimokatoliški veri. Vse hitrejši tehnološki razvoj in spremembe, ki jih prinaša znanost, dejansko zahtevajo nagle odgovore družbe in prilagajanje družbenih sistemov, etike, morale, prava, zakonodajnega sistema. Postavi se vprašanje ali obstoječi moralni sestav, ki je po mojem mnenju v zahodnih družbah še vedno močno pod vplivom rimokatoliške Cerkve, še zadošča ali situacija zahteva ponovni premislek o etičnih teorijah in konceptih morale. Ali kot razmišlja Singer, je 400 let po Koperniku in Galileju čas za novo, tokrat etično revolucijo?

Cilj te naloge nikakor ni najti odgovorov na vprašanja o odločitvah ob koncu življenja, kakor tudi ni njen namen celostno prikazovanje tako zelo široke teme,



kot so etična vprašanja znotraj bioetike oziroma evtanazije. Predvsem me zanima odnos Cerkve do vprašanja bioetike kot znanosti na primeru evtanazije. Na primeru Galilea smo namreč videli, da je še v 17. stoletju Cerkev imela tolikšno moč, da je v imenu biblijske nezmotljivosti uspela prepovedati objavo znanstvenega odkritja, kot je kopernikanski sistem sveta. Ali lahko še dandanes s svojim trdnim zagovarjanjem od boga danega moralnega kodeksa prepreči uporabnost znanstvenih dognanj in posameznikom »narekuje« kako živeti?

Tako sem torej izbrala evtanazijo, ki jo je Mlinar opredelil kot klasično témo moralne filozofije in teološke etike in obenem torišče dramatičnih dilem sodobnega sveta, ko artikulira težke in pomembne odločitve zaradi povsem novih vprašanj, ki jih odpirajo biotehnoške znanosti.

## **5.1. BIOETIKA**

V Enciklopediji uporabnih znanosti (Encyclopedia of Applied Ethics) pod bioetika najdemo naslednjo razlago: bioetika je znanstveno preučevanje etičnih, moralnih vprašanj, ki izvirajo v praksi bioloških disciplin, kot so medicina, bolniška nega in drugi zdravstveni poklici, veterina ter druge zdravniške, medicinske in biološke znanosti. Bioetika je »uporabna etika« v smislu, da je študija, preučevanje etičnih, moralnih vprašanj, ki nastajajo v kontekstu resničnih, dejanskih aktivnostih. Vsebuje akademske discipline, kot so moralna filozofija ali etika, teologija, pravo kakor tudi ekonomijo, psihologijo, sociologijo, antropologijo in zgodovino ter nenazadnje vsebuje tudi javnost kot celoto, tako posameznike kot tudi razne interesne skupine, politične predstavnike in medije.

Termin bioetika je bil prvič uporabljen leta 1970, avtorstvo pa pripisujemo ameriškemu biologu in raziskovalcu na področju raka, Van Rensselaer Potter-ju. Termin je uporabil za opis »nove discipline, ki združuje znanje biologije s

sistemom družbenih vrednot«, in, ki bo zgradila vez med znanostjo in človekoljubnimi dejanji ter bo pomagala človeštvu preživeti in ohraniti civilizacijo (glej Chadwick 2001).

Profesor filozofije človeka Ramon Lucas Lucas je v svoji knjigi *Bioetika za vse* (Ljubljana: Družina, 2005) zapisal: »Etimološko je bioetika etika življenja, kar lahko opredelimo kot znanost, ki ureja človekov odnos do življenja in zdravja v luči vrednot in moralno razumskih načel« (Lucas Lucas 2002: 5).

Glede na letnico nastanka besede bioetika, ugotovimo, da gre za novejšo znanstveno disciplino, »ki se ukvarja z vprašanji dobrega in zla (etika), vendar predvsem na mejnih področjih naravoslovnih znanosti (bio)« (Lampe v Singer, 1994: 295). »Področje bioetike najlažje razumemo kot območje preseka dveh velikih krožnic, etike in naravoslovnih znanosti (biologije, medicine, tehnologije, biotehnologije, genetike itd.), ter male krožnice prava« (Lampe v Singer 1994: 295).

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. (Lah 2004)

»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«. (Tetamanzi v Lah 2004: 459)

Kot pravi Avguštin Lah v svojem prispevku je današnje človeštvo, ki ga bistveno določa in oblikuje znanost, ki neposredno ali posredno vpliva na njegovo mišljenje, čutenje in ravnanje, po mnenju nekaterih na razpotju, tako da je postavljeno pred hamletovsko dilemo »biti ali ne biti«. Sprašuje se »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?« (Lah 2004: 459)

Nesporno je, da bioetika odpira številna vprašanja, razprave in dileme. Gre za znanost, ki obravnava človekov odnos do življenja, zdravja preko vrednot in moralno etičnih načel. Kot znanstvena disciplina prinaša razne teoretične predpostavke hkrati pa posega na področja prakse. Znotraj svoje obširnosti tako zajema področje začetka življenja, zdravljenja in medicinskih raziskav ter ob tem tudi konec življenja, umiranje in smrt.

## **5.2. DISCIPLINSKI PRISTOPI K BIOETIKI**

Avtorica enciklopedije o etiki novih tehnologij Ruth Chadwick ob obravnavi bioetike predstavi 6 različnih disciplin in pristopov teh disciplin k obravnavi bioetike: klinični, znanstveni, religijski, pravni, sociološki in psihološki (glej Chadwick 2001: 6-8).

Glede na tematiko moje naloge se mi je zdelo smiselno povzeti ključne lastnosti predvsem dveh nazorov, znanstvenega in religijskega. Že ob seznanjanju z osnovami teh dveh pristopov, bo bralcu nakazano, da imamo tu ponovno opravka z dvema različnima družbenima in vrednotnima sistemoma, ki sta si tako v zgodovini kot danes nešteto krat prekrižali pot.

### **ZNANSTVENI PRISTOP**

Kot je jasno razvidno iz medicinskih raziskav, poskuša biti znanstveni pristop k bioetiki kar se da skladen z znanstveno osnovanimi dokazi in teorijami. Ko gre za razvoj novih zdravljenj in diagnostičnih metod ali natančno ocenjevanje obstoječih postopkov in metod, znanstveni pristop deluje v korist pacienta, tako

da ga ščiti pred testnimi in potencialno nevarnimi zdravili in drugimi posegi in hkrati zahteva, da se potencialne posege podvrže znanstveni oceni, ugotovitvi.

Hkrati pa ima znanstven pristop k bioetiki številne pomanjkljivosti, ki v večini izvirajo iz redukcionizma. Ljudje in njihova dejanja, misli in čustva so zreducirani na bolj ali manj kompleksno kombinacijo elementov in procesov, ki se jih da znanstveno analizirati in razčleniti. V primeru, da se medicinsko osebje okorišča tovrstnega pristopa, so pacienti deležni neprijetno hladnega, objektivnega, preiskovalnega odnosa, kjer so tretirani kot pacienti z biopsihičnimi težavami in ne kot ljudje s težavami. Tak pristop seveda ne dopušča možnosti uporabe testnega zdravila, tudi če pacient verjame, da bi mu lahko koristil, in hkrati grobo zavrača alternativne medicinske pristope, kot je npr. akupunktura, ki ne bazirajo na znanstveno osnovanih metodah. Nenazadnje je pogosta spremljajoča okoliščina znanstvenega pristopa k bioetiki asimilacija, celo identifikacija etike z znanstveno teorijo evolucije. Preživetje najmočnejših, »sebičnega gena« ni več le genetična razlaga za razvoj etike v človeštvo, ampak celo njena napačno razumljena bistvena vsebnost. (glej Chadwick, 2001: 7)

## **RELIGIJSKI PRISTOP**

Ruth Chadwick kljub temu, da je težko posploševati religijske pristope k bioetiki, povzame nekaj širših pozitivnih in negativnih lastnosti tovrstnih pristopov.

Kot pozitivno ocenjuje, da religije ponujajo neko trdno podlago čvrsto osnovan in v večini pozitivne etične drže. Ljudje imajo priučene jasne in vsesplošne moralne smernice, katerih upoštevanje je religijska obveznost. Bioetične obveznosti sodijo med te splošne obveznosti. Dobrodelnost in radodarnost do drugih spadata med splošne religijske dolžnosti. Ta dolžnost je okrepljena z moralno obveznostjo naučiti se premagovati ali brzdati lastne interese v skrbi pomagati drugim. Pravična razdelitev, razporeditev redkih dobrin, s katerimi se lahko pomaga drugim, ne samo prijateljem in sorodnikom ter sovernikom, temveč vsem, ki so v

veliko večjem pomanjkanju, je še ena splošna religijska skrb, bistvena v kontekstu bioetike. Priznavanje svobodne volje kot karakteristike človeštva, skrb za druge in spoštovanje drugih izvira iz obveze ljubiti boga, pomagati pomoči potrebnim in iz dolžnosti obravnavati vse ljudi z isto mero moralne pomembnosti – še dodatna moralna stališča, ki imajo očitno potencialno pomembnost za bioetiko.

Pri posameznih bioetičnih razpravah, so religijski misleci in religijsko mišljenje pogosto zelo vplivni; v zagovor ne le lastnih vernikov, temveč vseh ljudi, tudi nevernikov. Primeri vsebujejo religijsko analiziranje navadnih, običajnih in nenavadnih, neobičajnih sredstev v primeru podaljševanja življenja; iz moralnega vidika analizirajo pomembnost namena dejanja; analiziranje potencialne pomembnosti razlikovanja, razločevanja med dejanji in opustitvijo, še posebej oziroma predvsem v primeru, kjer opustitev prvotne moralne obveze dobrotljivosti, ne negira splošne moralne obveze neškodljivosti.

Kot negativno lastnost religijskih pristopov k bioetiki Chadwick-ova izpostavlja predvsem njihovo netolerantnost, včasih celo fanatičnost in rigidnost v odnosu do sprejetih doktrin, katerekoli različice, in hkrati nesposobnost prilagajanja novim razvojnim idejam ali različnim moralnim perspektivam, ki so pač v nasprotju z njihovimi, ki jih pa goreče in skrbno zagovarjajo. (glej Chadwick 2001: 7-8)

### **5.3. PODROČJA BIOETIKE**

Bioetika kot znanost obravnava več področij. Na splošno lahko lahko govorimo o dveh področjih:

- *splošno področje*: ukvarja se z občimi vrednotami in etičnimi principi (moralna filozofija);

- *uporabno področje*: obče principe prenese na konkretne tematike in primere s področja biologije, medicine, prava in etike (glej Lucas Lucas 2005).

Natančneje pa lahko področja in probleme, s katerimi se ukvarja bioetika, razdelimo na glavne tematike, ki so po razdelitvi Lucas Lucasa povezane:

- *s spolnim razmnoževanjem* (seksualnost pri človeku, naravno razmnoževanje, umetno oplojevanje, naravno urejanje rodnosti in kontracepcija, sterilizacija);
- *z genetiko pri človeku* (človeški genom, biotehnologija in genska terapija, kloniranje in zarodne celice);
- *z embriologijo* (človeški zarodek, splav, prenatalna diagnostika, posegi na človeških zarodkih);
- *z življenjem v terminalni fazi* (bolečina in evtanazija, umetno vzdrževanje življenja, paliativna nega, možganska smrt, presaditve organov) (glej Lucas Lucas).

Evtanazijo iz slednjega sklopa »življenja po smrti« sem izbrala kot primer »današnjega« soočanja religije in znanosti.

## 5.4. EVTANAZIJA

Pri evtanaziji se soočamo z vprašanjem odločitve ob koncu življenja. Po eni strani jo razumemo kot prikaz človekove avtonomije in svobodne izbire ter kontrole nad lastnim življenjem in usodo. Na drugi strani evtanazijo označujemo kot slabo opravičilo za neuspešno, nezadostno oskrbo na smrt bolnih in umirajočih ljudi. Nesporno je, da evtanazija odpira vprašanja o kakovosti in vrednosti življenja. O pravilnosti in nepravilnosti ubijanja. Zdi se, da so bila ta vprašanja, te dileme včasih preprostejše. Vsa večja verstva evtanazije niso in je

ne odobravajo. Ampak v današnji demokratični in pluralistični družbi tovrstno avtoritativno mnenje ni dovolj. Vse večjo moč ima javno mnenje in stroka.

Francis Bacon (1561-1626), angleški filozof, pisatelj in državnik je bil prvi novoveški filozof, ki je po antiki uporabil besedo evtanazija.

In kaj pravzaprav etimološko pomeni beseda evtanazija? V slovarju tujk najdemo razlago iz grške besede euthanasia iz eu thanatos (eu pomeni dobro, thanatos pomeni smrt) in tako pomeni »lepa, lahka smrt, olajšanje (ali skrajšanje) trpljenja in smrtnega boja umirajočim ali neozdravljivo bolnim« (Verbinc 1971: 198). Evtanazijo torej pojmuje kot »dobro smrt«, ki ne vključuje nasilja nad življenjem. Poudarek je na mirnem in nebolečem umiranju. V vsakem primeru pa gre za preišljeno dejanje, gre za namerno povzročitev smrti.

Evtanazija je smrt, ki jo povzroči ena oseba drugi osebi na njeno prošnjo – zaradi neozdravljive bolezni in hudega trpljenja, in je utemeljena z najboljšimi koristmi za osebo, ki umre. Z evtanazijo označujemo zgolj zdravniško povzročene smrti, kjer je akter usmrtitve zdravnik, in ne kakršnokoli pomoč pri umiranju iz usmiljenja.

Mlinar pravi, da je liberalizem v družbi izrazilo izpostavil pomen samostojnega subjekta z vsemi dobrimi in manj dobrimi posledicami. Trdi namreč, da je brezpogojno priznavanje vrednote življenja od začetka naprej versko vprašanje in da je verskega izvora tudi brezpogojno priznavanje osebe od spočetja naprej. Za liberalizem je življenje, ki je rezultat družbenih, političnih, gospodarskih in individualnih vplivov, vrednota šele, ko postane izrecno predmet posameznikove svobode in odgovornosti. To je trenutek, ko človek od »narave« prestopi h »kulturi« (k »svetosti«) življenja. Nedotakljivost posameznikovega življenja s tem dobi drug pomen. Z ozirom na to, kako kdo poudarja življenje, se presoja tudi škodljivost oziroma neškodljivost evtanazije. Dilema nastopi, ko liberalna družba domneva, da človek lahko o sebi odloča sam, in to celo zahteva. Svojo zahtevo

podpre s predpostavko, da ima človekovo življenje toliko večjo vrednost, kolikor bolj lahko nekdo o sebi odloča sam. Zato sodi spoštovanje človekove osebne svobode k pristinim prizadevanjem liberalne družbe, in sicer ne le ko ljudje razmišljajo o svetosti svojega življenja, pač pa tudi, ko se odločajo o koncu svojega življenja (glej Mlinar 2005 26-27).

Po Mlinarju etos umiranja seveda ni na delovni mizi popularne etike uspeha in sreče. Nekako 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. (Mlinar 2005)

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 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 (Mlinar 2005).



## 5.5. POJEM EVTANAZIJE V OKVIRU MEDICINSKE ZNANOSTI

Svetovno zdravniško združenje je na svoji 39. skupščini v Madridu, oktobra 1987 izdalo Deklaracijo o evtanaziji, ki pravi: Evtanazija je dejanje, s katerim se namenoma konča bolnikovo življenje, ne glede na bolnikovo lastno prošnjo ali na prošnjo bližnjih sorodnikov, je neetična. To pa zdravniku ne preprečuje, da ne bi spoštoval bolnikove želje, naj dovoli naravnemu procesu smrti nemoten potek v končni fazi bolnikove bolezni.

Evtanazijo razumemo tudi kot pospešitev smrti iz usmiljenja. Danes pa po Rachelsu s to besedo vse pogosteje označujemo pomoč pri umiranju s pasivnim (opuščanjem) ali aktivnim (ukrepanje) poseganjem v tok življenja posameznika. Pasivna evtanazija pomeni opustitev oziroma prekinitve zdravljenja, ki podaljšuje bolnikovo življenje. Tako bolnik umre za posledicami bolezni. Nasprotno, aktivna evtanazija pomeni izvršitev neboleče smrti bolnika (npr. vbrizg smrtonosne inekcije, odklop od aparatov...).

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, trdi Mlinar »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, semi-pasivno, semi-aktivno, slučajno in aktivno evtanazijo. 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«. Tu navedeni pojmovni in pomenski sklopi sledijo naslednji razdelitvi:

- *aktivna evtanazija* je uboj težko bolnih ljudi, ki to bodisi zahtevajo sami bodisi o tem odloča tretja oseba (zdravnik, sorodniki, država)
- *zgodnja evtanazija* je uboj prizadetih ali težko bolnih otrok

- *zdravniška pomoč pri samomoru* težko bolnih poudarja, da gre za samomor, a s pomočjo
- *pasivna evtanazija* izraža prekinitve posebne zdravniške nege/obravnave pri umirajočih, ki niso več sposobni sami privoliti v končanje kakega postopka; lahko pomeni, da se (nova) intenzivna nega sploh ne začne, misleč, da z medicinsko nego ni mogoče obnoviti dostojnega življenja, mogoče pa je umirajočega spremljati na prag smrti
- *posredna (indirektna) evtanazija* pomeni isto kot pasivna, le da je tu pozornost usmerjena v namen, ne v dejavnost kot tako: gre za nenamerno pospešitev prihoda smrti, ki je posledica sredstev za lajšanje bolečin in pomirjeval
- *pomoč pri umiranju kot spremljanje bolnih* do praga smrti (npr. hospic) je to, v čemer je pasivna evtanazija v bistvu »aktivna«. (Mlinar 2005, 28-29)

Izrazi v večini pomenov povedo, da evtanzija danes tako ali drugače posega na področje prepovedi ubijanja, ki je – kot se zdi – temelj civilizacije, kot jo poznamo danes.« (Mlinar 2005, 28-29)

Večji del medicinske stroke zavrača aktivno evtanazijo. Zdravniki se pri tem problemu sklicujejo predvsem na zavezanost zdravniški etiki, ki izhaja že iz Hipokratove prisege, po kateri se »zdravnik v peti točki zavezuje, da »ne bom nikomur – tudi ko bi me prosil – zapisal smrtne droge ali ga z nasvetom napeljeval na tako misel;...«.« (Bohak 2000: 138). Prav tako se pri zavračanju evtanazije lahko sklicujejo na kodeks profesionalne etike: »Zdravnik odklanja in obsoja evtanazijo in jo ima za lažni humanizem.«

Ne glede na posamezne konkretne primere v medicini, lahko na splošno zaključimo, da medicinska znanost ne sprejema evtanazije v polnem pomenu besede. Kar pa ne pomeni, da jo tudi v celoti zavrača. Problem je v tem, »da so primeri, ko želijo ljudje s s smrtjo prekiniti svoje nevzdržno trpljenje, tako različni,

da jih je težko povzeti v zakonski predpis, ki bi ustrezal vsem in ki ne bi porušil jeza oziroma odprl možnosti zlorab« (Bohak 2000: 151).

## 5.6. EVTANAZIJA IN KATOLIŠKA CERKEV

Ob rojevanju in razvoju nove znanosti, imenovane bioetika, 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. (glej Valenčič 2004: 499)

Moralna tradicija naše kulture je v veliki meri plod krščanskega nauka. Krščanstvo pravi, da je vsako človeško bitje ustvarjeno po božji podobi in je zato tudi vsako sveto. *»Človek je ustvarjen po Kristusovi podobi, ki je »podoba Boga« (2 Kol 4,4). Je »podoba Božje podobe«, ki je Kristus«* (Lah 2004: 460). Ubiti neko osebo bi torej pomenilo žalitev stvarnika.

Kot ugotavlja Rachels, večina prebivalcev Zahodnega sveta še vedno sprejema nekatera od takih pogledov. Celo tisti, ki so odklonili stare teološke zamisli in torej menijo, da so zavrnil tak način premišljanja, ne morejo preprosto odmisлити vrednot kulture, v kateri so odraščali in se izobraževali. Tudi če ne verjamejo v »svetost« človeškega življenja, verjamejo, da je človeško življenje »vredno samo po sebi« ali da »ima vsako človeško življenje dostojanstvo in vrednost«. (glej Rachels 1987: 7)

Cerkev je svoje mnenje o evtanaziji zadnjikrat natančneje pojasnila v okrožnici *Evangelium vitae*. Okrožnica je posvečena življenju, ki je odsev modrosti, dobrote in ljubezni Boga, začetnika in cilja življenja, kot je zapisano v krajšem opisu, predstavitvi okrožnice kot take. Boga se torej smatra za začetnika življenja in tistega, ki »odloča« o koncu življenja. O evtanaziji pa 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 trpljenja 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.« 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 uporabljenih metod«. V Katekizmu jo opredeli kot moralno nesprejemljivo dejanje (glej Joannes Paulus II. 1995).

Katoliško krščanstvo trdi, da je »evtanazija problem vesti, ki se ne odziva« (glej Mlinar 2004). Hkrati zavrača trditve zagovornikov evtanazije, da je evtanazija vprašanje svobodne izbire posameznika. »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.« (Häring v Mlinar 2004: 543)

»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.« (Mlinar 2004: 543).

Mlinar ugotavlja, da 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.

Po prepričanju katoliške cerkve ne smemo smrti povzročiti niti je ovirati. Mlinar navaja izjavo *lura et bona*, ki je bilo prvo uradno cerkveno besedilo o evtanaziji: »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« (glej Mlinar 2004: 544).

Ločiti moramo tudi med postopkom evtanazije in postopkom odrekanja pomoči bolnemu. V okrožnici Evangelij življenja je opredeljeno »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 postopkom, ki bi prinesli samo mučno podaljšanje življenja, vendar ne bi prekinili normalne skrbi, ki jo dolgujemo bolniku v takih primerih.

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. Zaradi 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 izvirno 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 (Mlinar 2004).

Mlinar navaja tudi citat iz okrožnice, ki govori absurdnem tolmačenju usmiljenja: »Tragičen izraz vsega tega srečujemo v razširjanju zakrinkane in prikrite 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.«

Po Mlinarju je evtanazija grožnja kulturi človekovih pravic, saj grobo zanika temeljno pravico do življenja. Okrožnica na novo opredeli pojma (kakovosti) 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 (Mlinar 2004).

Evtanazijo okrožnica celo direktno 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 preišljen, moralno nesprejemljiv uboj človeške osebe.« (Joannes Paulus II 1995: 70) V okrožnici po Mlinarju najdemo še pojasnevanje družbene sprejemljivosti evtanazije: »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« (Joannes Paulus II 1995: 71)

K razvoju navedenega tradicionalnega stališča so prispevali različni misleci skozi dolga stoletja in rezultat je kompleksen zbir o morali ubijanja. V bistvu tradicionalne doktrine je ideja, da je varovanje človeškega življenja – vseh človeških življenj – ogromnega pomena. S tradicionalnega stališča je človeško življenje sveto. Istočasno pa ima nečloveško življenje relativno majhno pomembnost. Hkrati pa to ne pomeni, da ubijanja ljudi ni nikoli mogoče opravičiti. Smrtna kazen in ubijanje ljudi v vojni je že po tradiciji dovoljeno s stališča, da ljudje, ki jih ubijamo, niso nedolžni. Prepovedano je torej ubijanje nedolžnih ljudi. Prav tako je pomembno ali je ubijanje namerno ali ne. Absolutno prepovedano je namerno ubijanje nedolžnih ljudi. Morda najbolj zanimivo pa je v nekaterih primerih dopuščeno, da ljudje umrejo. Če so za ohranjanje nekega življenja potrebna posebna sredstva, se jih ne uporabi vedno, uporaba običajne nege je moralno obvezna, izredno nego pa lahko izbiramo. (glej Rachels 1987)

Tradicionalno teorijo je na vsak način treba jemati resno. S filozofskega stališča je popolno izdelana, sistematično dovršena teorija. Njen razvoj predstavlja velik intelektualni dosežek zahodne kulture, plod mislecev velikih umskih sposobnosti in visokih moralnih ciljev. (glej Rachels 1987)

## **5.7. NESTRINJANJE S TRADICIONALNIMI RAZLOGI ZA NASPROTOVANJE EVTANAZIJI**

»Zagovorniki evtanazije svoje argumente opirajo na pravico posameznika do odločanja o lastnem življenju, tudi na posameznikovo pravico umreti na dostojanstven način« (Završnik 2001: 161).

Po Rachelsu obstaja velika razlika med imeti življenje in zgolj biti živ. Smisel zapovedi »Ne ubijaj« ni v tem, da bi »nedolžne ljudi« obdržali pri življenju. V biološkem smislu je biti živ relativno nepomembno, medtem ko je življenje

ogromnega pomena, saj gre za prizadevanja, odločitve, dejavnosti, načrte, medčloveške odnose. Smisel zapovedi je zaščita življenj in interesov nekaterih bitij, vključno z nami samimi, ki jih imamo zaradi dejstva, da smo subjekti življenj (Rachels 1987).

Po tem Rachelsovem konceptu se razlikovanje med človeškim in ne-človeškim izkaže za precej manj pomembno. S stališča morale je pomembna zaščita življenj. Ampak življenje ima večina ljudi – razen nekaterih nesrečnikov, ki kljub temu, da so živi, nimajo življenja – in tudi nekatere ne-človeške živali, zato doslednost zahteva, da je tudi slednje treba zaščititi z zapovedjo Ne ubijaj.

Prav tako postanejo manj pomembna ostala tradicionalna razlikovanja: med nedolžnostjo in ne-nedolžnostjo, med namernim in ne-namernim ubijanjem ter med običajnimi in izrednimi sredstvi. Prav tako je moralno nepomembno razlikovanje med ubijanjem in dopuščanjem nekemu umreti. Ob odločanju o vprašanih življenja in smrti je bistveno tole: ali življenje v njegovem biografskem smislu uničimo oziroma na kakšen drug način poškodujemo? (glej Rachels, 1987: 9-11)

Po tem pristopu »biti moralen ni zgolj predmet zvestobe abstraktnim pravilom ali božjim zakonom, ampak predmet takega ravnanja, ki je najboljše za tiste, na katere bo vplivalo« (Rachels, 1987: 10).

Rachels ugotavlja, da je v zgodnjem obdobju krščanstva med krščanskimi misleci obstajalo soglasje. V skoraj vseh primerih so nasprotovali ubijanju ljudi. Cerkveni očetje so se oklepali načela, da je ubijanje človeških bitij vselej napačno. Prepovedan je bil detomor, saj je vse kar je rojeno iz ženske ustvarjeno po božji podobi. Prepovedan je bil samomor, ker je človeško življenje veljalo zgolj kot božje posojilo. Enako je veljalo za evtanazijo: ne glede na to, kako strašno in nesmiselno je bilo trpljenje, so ga razumeli kot božje breme, katerega razloge pozna le Bog, ljudje ga pa morajo prenašati vse do »naravnega« konca.



Zgodnja Cerkev je imela zelo pacifistična načela, obsojala je tudi sodelovanju v boju, tako kot samoobrambo kot ubijanje.

»Sam Jezus je učil strogo nenasilnost. Kot pravi sveti Matej, je rekel: Jaz pa vam pravim: ne upirajte se hudobnežu, ampak če te kdo udari po desnem licu, mu nastavi še levo... slišali ste, da je bilo rečeno: »Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika.« jaz pa vam pravim: ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo.« (Rachels 1987: 14)

Rachels navaja še te Jezusove besede: »Kako je mogoče zakonito vihteti meč, ko pa je Gospod sam napovedal, da bo tisti, ki ga uporablja, tudi sam poginil od njega?« (glej Rachels 1987).

Zanimivo je, da je Cerkev še naprej obsojala detomor, samomor in evtanazijo, vendar je kmalu spremenila svoj odnos do vojne. Kristjani so – kljub Jezusovem nauku – pričeli prepoznavat veliko moralno razliko med ubijanjem v pravični vojni in ostalimi umori. Kot je napisal sociolog Westwrmarck: Božjega zakona, ki je prepovedoval vsako upiranje sovražniku, s stališča države ni bilo mogoče sprejeti, še posebno v času, ko so imperiju resno grozili tudi zavojevalci. Če se ne bi odreklo svoje zadržanosti do vojne, torej krščanstvo nikoli ne bi moglo postati državna religija. In tej zadržanosti se je tudi odreklo. (glej Rachels 1987)

Rachels argumentira nestrinjanje s tremi doktrinami tradicionalnega stališča o evtanaziji:

#### *Doktrina nedolžnosti*

Tako se je načelo cerkve spreobrnilo iz »ubijanje ljudi je vedno napačno« v zapletenejše načelo »namerno ubijanje nedolžnih ljudi je vedno napačno«. Prvotno zapoved »nastavi še drugo lice« se je medtem, ko je Cerkev razvijala svoja načela, torej umaknilo sprejemljivejšemu dovoljevanju vračanja nasilja z nasiljem.

### Pomembnost dejstva, da si človek

In Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega; naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini. Ko lazi po zemlji!«

Aristotel je trdil, da je človek edinstven med živalmi, ker je razumen in tako se je po združitvi krščanstva s klasično kulturo ta nauk razširil tudi med cerkvenimi doktorji.

### Namerno ubijanje

Če je nasilje izvršeno s pravim namenom, ga lahko dopustimo. Kot je ugotovil Avguštin: moralna dobrotta ni lastnost dejanj, ampak lastnost načina, s katerim jih (dejanja namreč) človek izvaja. Pomen namernega je v tem primeru v zvezi s tem, kaj nekdo skuša doseči z dejanjem.

Dejanje, ki ima dva učinka, koristnega in škodljivega, lahko izvršimo, če izpolnujemo 4 pogoje:

1. če ocenjujemo samo dejanje ločeno od posledic, mora biti to tiste vrste, ki je dovoljena;
2. škodljivega učinka ne smemo naklepati oz. ga izvršiti namerno – namerni cilj dejanja je lahko samo koristni izid;
3. ko sredstvo za doseganje koristnih izidov ne smemo uporabljati škodljivih učinkov;
4. dobro, ki ga vsebuje koristni učinek, mora biti dovolj veliko, da odtehta zlo škodljivega učinka. (Rachels 1987)

Peter Singer, eden od vodilnih bioetikov danes v svetu prav tako kot Rachels ugotavlja, da tradicionalna etika ne more odgovoriti na nova vprašanja, ki jih prinaša razvoj biomedicine. Globokar ugotavlja, da 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 kakovosti življenja. Nove razmere kličejo

po novi etiki (glej Globokar 2004: 430). »Po skoraj dveh tisočletjih uravnavanja našega razmišljanja in odločanja o življenju in smrti se je tradicionalna zahodna etika sesula.« (Singer 2004: 11)

Tradicionalna etika nedotakljivosti življenja je po Singerju protislovna in nedosledna. »Sedaj poleg upadanja verske avtoritete in širjenja globljega razumevanja izvora in narave živalskih vrst to etiko ogroža še napredek v medicini, njeni tehnologiji. Pravzaprav se tem tendencam tradicionalna etika spričo svoje svoje toge strukture sploh ne more postaviti po robu, / / « (Singer 2004: 14).

Singer na novo opredeli pojem osebe. Dostojanstvo osebe ni lastno vsakemu človeku, ampak je dostojanstvo odvisno od tega, ali neko življenje izpolnjuje določena merila: razumnost, samozavest, zavedanje, sposobnost čutenja, sposobnost načrtovanja prihodnosti. Brez teh sposobnosti, posameznik nima dostojanstva človeške osebe. Teh lastnosti nimajo novorojenčki, težko prizadeti, pa tudi ne bolni v zadnjem stadiju bolezni. Lahko pa jih imajo 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. (glej Globokar 2004: 430)

»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.« (Singer v Globokar 2004: 430) Torej to, da pripada nekdo vrsti homo sapiens, nima odločilne etične vrednosti, ampak je odločilna njegova kakovost 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.« (Globokar 2004)

Singer je prepričan, da bo prišlo do preobrata v etični miselnosti. Premike ponazori z na novo napisanimi zapovedmi, ki nadomeščajo tradicionalne zapovedi. Vzame pet starih zapovedi, ki po njegovem mnenju ne odgovarjajo več sodobnim razmeram, jih oblikuje na novo in želi s tem postaviti temelje novemu pogledu na življenje in smrt. Poglejmo si shematsko primerjavo med »staro« in »novo« etiko.

Stara« etika nedotakljivosti življenja	»Nova« etika kvalitete življenja
1. vsa človeška življenja so enako vredna	1. spoznaj, da se vrednost človeškega življenja spreminja
2. nikoli namerno ne vzemi nedolžnega človeškega življenja	2. prevzemi odgovornost za posledice svojih odločitev
3. nikoli si ne vzemi življenja in tudi drugim vedno prepreči, da bi končali svoje življenje	3. spoštuj željo osebe do življenja in smrti
4. Bodi ploden in se razmnožuj	4. Rojevaj otroke na svet samo, če so zares zaželeni
5. vedno obravnavaj vsako človeško življenje, kakor da je vredno več od katerega koli drugega življenja, ki ni človeško	5. ne sprejemaj vrednostnih odločitev na podlagi vrste

Vir: P.Singer 2004: 224-241

Singerjevo razmišljanje po mnenju Globokarja predstavlja skrajno pozicijo utilitaristične in pragmatične bioetike.

## **5.8. EVTANAZIJA V PRAKSI DANES – ODMIK OD TRADICIONALNIH STALIŠČ**

Pokazalo se je, da je bioetika in evtanazija znotraj nje dejansko torišče dramatičnih dilem sodobnega sveta kot se je izrazil Mlinar in da povzroča različna mnenja, stališča in deli tako javnost kot ljudi znotraj strok.

Najbolj vneta nasprotovanja evtanaziji v veliki meri izhajajo iz krščanskega nauka, ki pravi, da smo ljudje ustvarjeni po božji podobi in je vsako človeško življenje sveto in nedotakljivo. Tako si nihče nikdar ne sme dovoliti uničiti človeškega bitja. Kar je bog dal, lahko samo bog vzame.

Medicinska znanost oziroma zdravniška praksa razlikuje več »vrst« evtanazije. V okviru svojega kodeksa sicer ne more v popolnosti sprejeti evtanazije, je pa v imenu lajšanja trpljenja in bolečin pogosto sprejemljiva.

Absolutni zagovorniki evtanazije zavračajo tradicionalno stališče in kličejo po novih načelih etike kakovosti življenja.

Ohranjajo se torej tri stališča:

- nasprotno, odklonilno, ki evtanazijo opredeljuje kot nepotrebno, nedopustno;
- stališče, ki evtanazijo v izjemnih primerih opravičuje;
- liberalno stališče pa evtanazijo v celoti zagovarja kot pravico posameznika do svobodne avtonomne odločitve.

Viri navajajo neštete primere iz prakse, na katerih zagovorniki ali nasprotniki poskušajo pokazati svoj prav. Tudi na podlagi praktičnih primerov se izoblikuje javno mnenje, politična in vladna stališča. Tako je evtanazija prišla najdlje na Nizozemskem. Leta 1993 so jo po dolgoletnih razpravah in strokovnih

opazovanjih pod natančno določenimi pogoji dekriminalizirali. Kot zdravniška praksa je sicer poznana že vrsto let: na začetku 90-ih let je bilo na Nizozemskem približno 400 primerov pomoči pri samomoru in okoli 2300 primerov prostovoljne evtanazije. Evtanazija je definirana kot končanje življenja na prošnjo in pomoč pri samomoru in je sicer še vedno kazniva, ni pa predpisane kazni za zdravnike, ki so pri tem udeleženi, v kolikor sledi že prej navedenim uzakonjenim pogojem. Zdravnik mora biti osebno prepričan, da je pacientova želja prostovoljna in dobro premišljena; da je njegovo zdravstveno stanje brez možnosti za izboljšanje in trpljenje neznosno; predhodno morajo biti pretehtane vse druge možnosti lajšanja trpljenja; pred postopkom je potreben posvet z neodvisnim kolegom (Trontelj 1998: 319).

Razno razne razprave o evtanaziji potekajo ne samo v evropskih državah, ampak tudi drugod po svetu. Evtanazija je tako dovoljena v Severnem teritoriju v Avstraliji, dovoljena je v Belgiji in Švici, številni poskusi uzakonitve v Nemčiji, v nekaterih zveznih državah ZDA...

Ker problem evtanazije sodi v religiozno področje moralnosti, sicer ni za pričakovati bistvene svetovne zakonodajne spremembe v bližnji prihodnosti – kot nam je razvidno že iz primera lastne države, kjer nič ne kaže na morebitno približevanje skandinavskim primerom -, ampak zgoraj navedeni primeri in poznani individualni primeri iz prakse kažejo na to, da se je le potrebno vprašati, zakaj bi bilo umetno in trpeče podaljševanje življenja bolnika z vidika medicinske etike kaj manj sporno.

## 6. SKLEP

Kaj torej povzamemo ob vsem napisanem glede na zgodovinsko primerjavo odnosa med znanostjo in religijo? Preden sem se lotila pisanja diplomske naloge, sem si za cilj zastavila pokazati, da se njun odnos spreminja. Da je včasih imela primat religija in da ga je v modernem svetu pridobila znanost. In da bi se dandanes morali vprašati o kredibilnosti obeh.

Izbrana tematika sicer ni v celoti sledila temu osnovnemu vodilu, ki sem si ga zastavila. Glede na širino zastavljene problematike bi lahko nastala tisoč in ena vsebinsko popolnoma drugačna naloga.

Zgodovina se je in se še razvija pod vplivom dveh principov: znanosti in vere. Po Jamesu Frazerju je znanost hipoteza materializma, vera pa hipoteza spiritualizma. Materialistična hipoteza je spravila vse najrazličnejše pojave snovi na eno samo substanco, na vodik. Spiritualistična hipoteza pa vso množico duhov na substanco enega Boga (glej Ahčin 1953-1955: 251-252).

Comte je predvideval, da gre človeška zgodovina skozi tri faze in da vsako fazo označuje drugačen niz intelektualnih prepričanj:

1. V prvi, teološki fazi, bodo prevladovala religiozna prepričanja in vraževernost.
2. V drugi, metafizični fazi, bo postala pomembnejša filozofija.
3. Religiozno prepričanje bo v celoti izginilo v zadnji, pozitivni fazi, v kateri bo znanost sama prevladovala nad človeškim mišljenjem in bo usmerjala človeška vedenja.

Delno je predvidevanje »očeta sociologije« sicer smiselno, vendar zagotovo ne v celoti, kar sem potrdila tudi v svoji nalogi. Religiozna prepričanja že dolgo zgodovinsko obdobje sicer resnično ne označujejo prvenstvenega kaj

šele edinega prepričanja, ne pa tudi izginjajo. Če bi se njegovo domnevanje uresničilo, se dandanes Singer ne bi spraševal ali je čas za novo revolucijo. Izobraževalni sistemi, racionalizacija, razvoj znanosti in tehnologije, sicer povzročajo upad pomembnosti religioznega v intelektualnem prepričanju ljudi, ne je pa v celoti izrinjajo. To pomeni, da nadnaravnih sil ne pojmujejo več kot tistih, ki nadzirajo svet, da biblija ni absolutna avtoriteta in višja resnica in da religiozna prepričanja ne usmerjajo več dejanj.

Peter Berger razvija ideje v okviru sociologije znanja. Trdi, da ljudje v zahodni družbi vedno bolj obravnavajo svet in svoje življenje, ne da bi se upirali na religiozne interpretacije. Racionalni pogled na svet zavrača vero, ki je temelj religije. Odstranja skrivnost, magijo in avtoriteto religije.

Steve Bruce bolj poudarja posebno vlogo samih znanstvenih prepričanj pri spodkopavanju religije. Dokazuje, da tehnološke prednosti zmanjšujejo število stvari, ki jih je treba razložiti z religioznimi kategorijami. To je dalo posameznikom večji občutek nadzora nad naravnim svetom in manjšo potrebo po zatekanju k nadnaravnim razlagam in razjasnitvam.

Navedeni sociologi govorijo o modernem času, ki je torej drugačen od preteklosti. To drugačnost, preteklo stanje sem poskušala opisati v prvem delu svoje naloge. Religija, oziroma v konkretnem primeru Rimokatoliška cerkev, je usmerjala svet. Imela je avtoriteto, s katero je izpodbijala znanstveno dokazane resnice v imenu svetopisemske resnice in zagovarjanja lastnih dogem.

Religiozni normativni sistemi in njihove utemeljitve pa v novejšem času poskušajo vplivati predvsem na drugem nivoju, kot sem poskušala pokazati v drugem delu naloge. Religiozna etika poskuša utemeljiti svoje moralne norme, merila moralne presoje in s tem vplivati na obnašanje in življenje ljudi. Razmišljati o bioetiki ali etiki življenja pa med drugim pomeni tudi presojeti načela zahodne civilizacije in sveta v katerem živimo. In to je nivo, na katerem se dandanes



srečujeta znanost in religija. Tehnični, znanstveni dosežki odpirajo veliko novih možnosti za ljudi, olajšanje življenja, hkrati pa v sebi nosijo tudi dileme in negotovosti. In kot je razvoj znanosti nekoč nadvladal religijo in dejansko povzročil revolucijo v razlagi sveta ter razblinil enostransko in absolutno zaupanje v cerkvene dogme, je danes tudi znanost na stopnji, kjer je enostransko zaupanje v razvoj znanosti in tehnike, v njuno avtonomnost in samozadostnost močno načeto. Pa ne zato, ker v svetem pismu tako piše, ampak ker se zdi, da sodobnemu človeku preti nevarnost »razčlovečenja« na kulturno-moralnem področju, saj »človek« kot tak postaja vse manj pomemben. Na primeru evtanazije se mi zdi do neke mere nesmiselno se opredeljevati za eno ali drugo skrajnost, ker gre za tako zelo delikatno zadevo, da jo lahko rešujemo zgolj primer po primeru. Na posamezniku. In ne na splošno. Niti znanost kot je bioetika ne more dati končnega splošnega odgovora. Kar me vodi do zaključka, ki sem ga med svoje osnovne opredelitve pri pisanju naloge zapisala še preden je nastal kak stavek te diplome, da se danes dejansko lahko sprašujemo o kredibilnosti obeh fenomenov, znanosti in religiji. Rimokatoliška cerkev je absolutno zavirala in še zavira razvoj znanosti in predvsem drugačnega mišljenja od njihove konservativne in dogmatične svetopisemske resnice, na katero se konstanto opira. In seveda je čas za novo revolucijo, kot pravi Singer. In ponovno proti sistemu idej tradicionalne doktrine. Ampak ne zgolj in samo proti sistemu teh idej, temveč tudi proti sistemu idej, ki jih posplošeno mečem pod okrilje »znanstvenih« idej, ki pa včasih pozabijo, da je človek tisti, ki je tu pomemben.

## 7. UPORABLJENI VIRI IN LITERATURA

- Ahčin, Ivan (1953-1955): *Sociologija*. Buenos Aires: Družabna pravda.
- Andreja, Barle, ur. (1994): *Sociologija: gradivo za srednje šole*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo in šport.
- Baier, Peter (2005): *Spremenili so svet: revolucionarji, prenovitelji in velikani duha*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Bajec, Anton, ur. (1998): *Slovar Slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: DZS.
- Barbour, Ian G., editor (1968): *Science and religion*. New York, Evanston, and London: Harper and Row, Publishers, Incorporated.
- Berger L., Peter (1969): *The Sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc.
- Berger L., Peter in Thomas Luckmann (1966/1988): *Družbena konstrukcija realnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Bohak, Janko (2001): *Evtanazija – odprt problem*. Znamenje: revija za teološka, družbena in kulturna vprašanja, 30 (1-2), 138-158.
- Chadwick, Ruth F., ur. (2001): *The concise encyclopedia of the ethics of new technologies*. San Diego: Academic Press.
- Chadwick, Ruth, ur (1998): *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego [etc.] : Academic Press
- Dolenc, Anton (1993): *Medicinska etika in deontologija, dokumenti s komentarjem*. Ljubljana: Tangram.
- Globokar, Roman (2004): Bioetika – etika življenja. *Bogoslovni vestnik* 64 (3). 423-436.
- Haralambos, Michael (1989/2005): *Sociologija: teme in pogledi*. Ljubljana: DZS.

- Harris, John (2002): *Vrednost življenja: uvod v medicinsko etiko*. Ljubljana: Krtina.
- Joannes, Paulus II. (1995): *Okrožnica Evangelij življenja*. Ljubljana: Družina.
- Koyre, Aleksandre (1988): *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*. Ljubljana: ŠKUC.
- Lah, Avguštin (2004): Teološka antropologija in bioetika. *Bogoslovni vestnik* 64 (3), 459-467.
- Lucas Lucas, Ramon (2005): *Bioetika za vse*. Ljubljana: Družina.
- Mali, Franc (2002): *Razvoj moderne znanosti: socialni mehanizmi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Milankovič, M. (1951): *Zgodovina astronomije*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Mlinar, Anton (2005): *Evtanazija; zgodovinski pregled, današnji položaj in etična refleksija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Mlinar, Zdravko (2004): Evtanazija. *Bogoslovni vestnik* 64 (3), 531-549.
- Polajnar Pavčnik, Ada, ur., Wedam-Lukić, Dragica, ur. (1998): *Pravo in medicina*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Poole, Michael (1992): *Vera in znanost*. Koper: Ognjišče.
- Pozaić, Valentin (1987): *Življenja vredno življenje: evtanazija v luči medicinske etike*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- Rachels, James (1987): *Pravica do smrti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Russel, Bertrand (1976): *Religija i nauka*. Sarajevo: »Svjetlost« OOUR Izdavačka djelatnost.
- Schwartz, Lisa (2002): *Medical ethics: a case-based approach*. New York: WB Saunders.
- Singer, Peter (2004): *Razmislimo znova o življenju in smrti*. Ljubljana: Studio Humanitatis.

- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Strnad Janez (1995): *Fiziki*. Ljubljana: Mihelač in Nesović.
- Trontelj, Jože (1998): *O evtanaziji in drugih odločitvah o koncu življenja*. V Polajnar Pavčnik, Ada, (ur.), Wedam-Lukić, Dragica, (ur.): *Pravo in medicina*, 310-344. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Tschudin, Verena (2004): *Etika v zdravstveni negi: razmerja skrbi*. Ljubljana: Educy.
- Valenčič, Rafko (2004): Bioetika v cerkvenih dokumentih. *Bogoslovni vestnik* 64 (3), 499-512.
- Verbinc, France (1971): *Slovar tujk*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Voglar, Dušan, ur. (2001): *Enciklopedija Slovenije: Kronološki pregled*, 15. zvezek. Ljubljana: Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Weber, Max (1988): *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: ŠKUC: Filozofska fakulteta.
- Završnik, Simona (2001): *Nizozemski zakon o prekinitvi življenja na prošnjo in pomoč pri samomoru: zgled ali svarilo*. *Dignitas* 10, 161-177.

Spletni naslovi:

- Internet1:  
[http://projekti.svarog.org/kopernik/01\\_kopernik/kopernik\\_09.htm](http://projekti.svarog.org/kopernik/01_kopernik/kopernik_09.htm)  
(30.8.2006)
- Internet2:  
<http://www.biblija.net> (30.8.2006)
- Internet3:  
<http://projekti.svarog.org> (30.8.2006)
- Internet4:  
<http://www.kvarkadabra.net/index.php> (30.8.2006)