

Avguštin Lah

Teološka antropologija in bioetika

Uvod

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

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

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

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

1. Človek - temeljno vprašanje človeku

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

1.1 Skrivnost človeka v stvarjenjski razsežnosti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Kot ustvarjen je človek Božja podoba

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

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

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

⁷ Prim. W. Beinert, *n. d.*, 683.

⁸ Prim. L. Ladaria, *n. d.*, 79-80.

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

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

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

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

⁹ Prim. W. Binert, *n. d.*, 681.

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

¹¹ A. Matulić, *Bioetika*, 388.

1.3 Človek je oseba, ker je nagovorjen v ljubezni

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

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

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

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

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

¹³ T. Matulić, *Bioetika*, 392.

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

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

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

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

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

1.4 Božje otroštvo znamenje premagane nečlovečnosti

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

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

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

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

1.5 Teološka antropologija in bioetika

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

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

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

Povzetek: Avguštin Lah, Teološka antropologija in bioetika

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

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

Summary: Avguštin Lah, Theological Anthropology and Ethics

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

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