

Jonas JUŠKEVIČIUS

Mykolo Romerio universitetas

Religija, teisė ir medicina: galimos sąveikos perspektyvos bioetikoje

Gimus bioetikai, jos pionieriai ir kiti šioje srityje dirbantys ekspertai išreiškė viltį, kad medicinos mokslo ir praktikos paradigma, gimusi XIX a. viduryje, turės užleisti vietą naujai paradigmai – mechanistinį požiūrį į žmogų pakeis integralus požiūris į žmogų, kaip į fizinę ir dvasinę vienovę. Straipsnyje bandoma atskleisti religijos ir teisės, religijos ir medicinos sąveikos svarbą bioetikos sprendimams, kurie turėtų prisidėti prie naujosios paradigmos įsigalėjimo.

After the birth of bioethics its pioneers and other experts operating in that field express their belief about the event of a new paradigm in medical science and practice. The old paradigm with its Cartesian mechanical approach to human nature should be substituted by the holistic approach in medicine which could help to treat a person as physical and spiritual unity. Bearing this in mind the present article analyses what the role in bioethical decision-making could be attached to the interaction between religion and law, and between religion and medicine.

Įvadas

Bioetikos diskurso tolesnės perspektyvos bandytos apsvarstyti dar prieš keliolika metų, kai neoficialiai buvo švenčiamas bioetikos, kaip disciplinos, atsiradimo ketvirčio amžiaus jubiliejus. Vienas iš bioetikos pionierių, teologas ir farmakologas Robertas M. Veatchas prognozavo, kad bioetika turės įtakos įsitvirtinimui naujos paradigmos, kuri padės naujai suvokti medicinos bei mokslo praktiką ir kuri savo radikaliu mastu galėtų prilygti šiuolaikinės medicinos gimimui ir raidai XIX a. viduryje¹, kai medicina iš filosofijos erdvės galutinai perėjo į gamtos mokslus, t. y. medicinos menas (*ars medica*) virto medicinos mokslu (*scientia medica*). Bioetikos atsiradimas, pasak minėto autoriaus, įtvirtino pirmą svarbų žingsnį šios paradigmos link, t. y. įteisino medicinos mokslo fakto ir jo vertinimo atskyrimą.

Priimant bioetikos sprendimus reikės koncentruotis ne tiek į praktines „objektyvias“, kiek į „subjektyvias“ situacijas, kai neišvengiamai teks remtis ne empiriniais, bet teoriniais

parametrais, kaip, pavyzdžiui, nustatant, kokia vertė bus suteikiama žmogaus gyvybei, sveikatai ir pan. Tai tokie moraliniai ir teisiniai gėriai, kurių teisėtumu niekas neabejoja ir kurių buvimo nepaneigia joks kultūrinis ar istorinis vertinimas. Tai vertybės, kuriomis turėtų būti vadovaujama priimant bet kokį sprendimą medicinoje ar moksle apskritai. Šie gėriai neišvengiamai patenka į religinę plotmę, į idealaus pasaulio sampratą.

Straipsnio tikslas – atskleisti religijos ir teisės, religijos ir medicinos sąveikos svarbą priimant bioetikos sprendimus.

Religinio konteksto bioetikoje prielaidos

Oficialus bioetikos gimimas siejamas su 1971 m. pasirodžiusiu biochemiko ir onkologo Vano Rensselaerio Potterio veikalu „Bioetika: tiltas į ateitį“². Autorius tuomet vylėsi, kad bioetika taps tiltu tarp biomedicinos mokslų ir žmogaus vertybių pažinimo, disciplina, padėsiančia suvokti, kaip panaudoti žinias mokslo srityje (angl. *knowledge how to use knowledge*). V. R. Potteris atkreipė dėmesį į žmogui ir visai ekosistemai gresiantį pavojų dėl didėjančios prarajos tarp mokslinio ir humanistinio pažinimo (*biological facts* ir *ethical values*). Vėliau Danielis Callahanas apibrėžė bioetiką kaip žmogaus elgesio biomedicinos mokslų srityse sisteminės studijas, nagrinėjamas moralinių principų ir vertybių kontekste³.

Tai, ko gero, ir lėmė bioetikos sėkmę tiek akademinėje, tiek viešojoje erdvėje, nes V. R. Potterio idėjos pranoko tradicinę sampratą apie technologijų teikiamą naudą žmogui. Bioetikos atsiradimas ir raida skatino abejoti dviejų mitų, susijusių su mokslu, pagrįstumu. Visų pirma suabejota, ar mokslas yra neutralus moralinių vertybių atžvilgiu. Mokslininkai dažnai argumentuoja, jog moksliniai tyrimai ar išradimai patys savaime nėra blogi ar geri, bet neutralūs, nes griežtai remiasi duomenimis. Taigi jie teigia, esą niekas, juo labiau teisė negali kėsintis reguliuoti mokslą, o turi leisti mokslui pačiam save reguliuoti. Tačiau praktika pateikia pavyzdžių, kurie neįtikina tuo, kad mokslo žinių kaupimas yra neutralus, nes mokslo pasiekimai daro įtaką visuomenės etiniams ar moraliniams įsitikinimams⁴. Pavyzdžiui, vien tai, kad įmanoma užšaldyti žmogaus embrioną, nereiškia, jog ši praktika turi būti beatodairiškai leidžiama, pripažinta ar net skatinama. Embrionų šaldymo socialinis poveikis kelia keletą svarbių etinių klausimų. Kaip antai, ar žmogaus embrionas yra žmogus, ar kažkas kito, ar garantuojama jo apsauga. Kitas, jau labiau šokiruojantis pavyzdys – škotų mokslininko noras atlikti tyrimus, siekiant subrandinti „nesubrendusias“ kiaušialąstes, paimtas iš abortuoto moteriškos lyties vaisiaus, ir vėliau panaudoti jas dirbtiniam apvaisinimui⁵. Ar gali būti morališkai neutralus toks mokslo žinių kaupimas ir jų praktinis pritaikymas, jei tokiam vaikui, pradėtam dirbtinio apvaisinimo būdu, tektų susitaikyti su faktu, kad jo genetinė motina niekada negimė, t. y. vaiko motina senelės sprendimu buvo sunaikinta iki gimimo?

Kitas mitas susijęs su teiginiu, esą mokslo pažanga tolygi socialinei pažangai. Šis biologizmas primityviai atrodytų taip: mokslo pasiekimai ir išradimai yra išskirtiniai, nes jie prisideda prie žinių ir žmonijos pažangos, o žmonijos pažanga pati savaime yra gėris. Taigi mokslo pažangos prilyginimas socialiniam gėriui negali būti neetiškas. Tai vėl būtų klaidinga, nes mokslo pažanga nėra savaime teisėtas socialinis ar etinis siekinys, jos ga-

limas neigiamas socialines pasekmes reikia atsakingai įvertinti. Kaip antai, ar kai kurie diagnostikos iki gimdymo išradimai, kuriais remiantis priimamas konkretus sprendimas – atlikti ar ne nėštumo nutraukimą (pavyzdžiui, tėvai nori berniuko, o ne mergaitės), gali būti visuomenės pažangos skleidėjai? Net jei būtų įrodytos teigiamos ir teisėtos pasekmės, tam tikru istoriniu momentu visuomenė dar gali būti nepasirengusi susitaikyti su konkretaus mokslo pasiekimo praktinio pritaikymo pasekmėmis. Tai tik keli pavyzdžiai iš daugelio, bet ir jie leidžia teigti, kad visuomenė negali aklaik pasikliauti nereglamentuojamais biomedicinos mokslo tyrimais. Visuomenė pamažu suvokia, jog nevaldoma medicinos mokslo ir ypač biotechnologijų plėtra, etiškai bei teisiškai nepagrįstas jų taikymas gali būti pražūtingas ne tik atskiram žmogui, bet ir visai žmonijai. Medicinos ir mokslo apskritai pažanga, net jei ir ypač vertinga mokslo žinių bei duomenų kaupimo ir panaudojimo požiūriu, nebūtinai bus tokia pat vertinga žvelgiant iš visuomenės gėrio ir naudos perspektyvos.

Ilgą laiką šie mitai skatino ir kitą, jau teisinio pobūdžio įsitikinimą: viskas, kas biomedicinoje ir biotechnologijose nėra uždrausta įstatymo, yra *eo ipso* teisėta. Tokį įsitikinimą lėmė teisės intervencijos stoka biomedicinos mokslų ir biotechnologijų srityje, šią stoką galima būtų paaiškinti keliomis priežastimis⁶. Visų pirma, bioetinių refleksijų pradžioje teisininkai neįsitraukė į diskusijas daugiau dėl specialių žinių kitose srityse ribotumo. Antroji priežastis – pati mokslo raidos sparta, kurios tempai labai skiriasi nuo visiems žinomo teisės lėtumo ir nelankstumo. Be to, ne mažiau svarbi lėtų teisinių žingsnių priežastis yra pačių teisininkų apdairumas ir baimė formuluoti konkrečias normas situacijoms, kurių kontūrai migloti, turint omenyje, kad tokios normos gali sukelti nenumatytų ir neatšaukiamų problemų. Jei technologijų, pagrįstų fizikos mokslais, galima žala ir keliamus pavojus iki šiol buvo įmanoma kontroliuoti ir atriboti (t. y. mechaninės techninės klaidos yra pataisomos), tai, pasak Hanso Jonaso, biogenetinės klaidos yra negrįžtamos⁷. Bioetikos diskusijose teisės mokslas turi būtinai įvertinti mokslo pasiekimų galimas pasekmes. Kai kuriais atvejais teisei, kaip elgesio principų ir taisyklių visumai, priklausys galutinis žodis, nes ji, naudodama turimą prievartos mechanizmą, gali veiksmingai reglamentuoti atskirus mokslo pasiekimus, vadovaudamasi visuomenei ar net žmonijai palankiausiais interesais.

Kitas ne mažiau svarbus veiksnys bioetikos diskusijose yra religija. Reikia atkreipti dėmesį, kad nemaža dalis bioetikos pionierių turėjo katalikų teologijos išsilavinimą: minėtasis R. M. Veatchas, Andre Hellegersas, Warrenas T. Reichas, Albertas R. Jonsenas ir kiti⁸. Šie autoriai prisidėjo prie religinio požiūrio bioetikoje įteisinimo, nepaisant tuo laikotarpiu akademinėje bendruomenėje vyravusio gana priešiško nusistatymo religijos atžvilgiu⁹. Kad ir kaip būtų, pasak vieno iš bioetikos pradininkų Europoje Elio Sgreccia, bioetika plačiąja prasme egzistavo jau krikščioniškojoje antropologijoje, kuri amžiams bėgant išplėtojo rūpinimosi kitu etiką pagal filosofinę žmogaus kūno ir dvasios vienovės sampratą. Pats sudurtinis bioetikos terminas (gr. *bios* reiškia gyvybę, o *ethike* – papročius, vertybes) reikštų gyvybės etines refleksijas, o bioetiką E. Sgreccia apibūdina kaip „racionalią etiką, kuri, remdamasi mokslo, biologijos ir medicinos duomenimis, racionaliai įvertina žmogaus intervencijos į žmogų ir biosferą teisėtumą“¹⁰.

Bioetikos pradininkas V. R. Potteris ilgainiui taip pat įvertino religijos svarbą bioetiko-

je¹¹. Tiesą sakant, religijos vaidmenį jis suvokė instrumentiškai – vadovavosi prieštaringai vertinamo katalikų teologo Hanso Kūngo mintimi, kad religijos visų pirma turi iškelti žmogaus ir pasaulio biosferos išlikimo problemą ir remdamosi tuo kurti pasaulio „tarpusavio pagarba paremtą koaliciją tarp tikinčiųjų ir netikinčiųjų (ateistų, agnostikų ir pan.)“, kuri sukurtų „globalaus išlikimo etiką“¹². Kaip pavyzdį, koks galėtų būti religijos indėlis, V. R. Potteris pateikia didžiųjų religijų, tokių kaip katalikybė ir islamas, susikoncentravimą į žmogaus gyvybės sakralumo idėją ir ypač katalikybės veiklą žmogaus teisių srityje. Šios religijos, peržiūrėdamos tokį savo požiūrį, galėtų padėti apriboti žmonių populiacijos augimą, kartu skatintų spręsti žmogaus ir biosferos išlikimo problemą.¹³ Akivaizdu, kad V. R. Potteris, plėtodamas savąją bioetikos teoriją, buvo labiau susirūpinęs gamtinės ir biologinės pusiausvyros išsaugojimu negu harmonijos tarp žmogaus ir gamtos ar moralinių vertybių biomedicinos moksluose išlaikymu. Šis autoriaus neomaltusistinis požiūris buvo noriai perimtas įvairių žaliųjų, alternatyvių religinių ir kitokių judėjimų ideologijoje¹⁴.

Teisės ir religijos sąsajos

Dabartinė mūsų teisė yra pozityvistinės pažinimo teorijos, kuri įsitvirtino XIX a. antroje pusėje – XX a. pradžioje, produktas. Pozityvistinė pažinimo teorija jei neatmeta, tai neabejotinai nuvertina religijos ir jos institucijų svarbą visuomenėje. Teisėje pozityvizmas turėjo praeiti du etapus. Pirmasis jų – mokslinis-metodologinis. Teisininkai, įkvėpti mokslinės revoliucijos pasiekimų, pradedant Koperniku ir baigiant Niutonu, bandė sukurti teisės metodą, kuris savo moksliniu pobūdžiu ir griežtumu derėtų su matematikos ir fizikos mokslų naujaisiais metodais, t. y. jiems neprieštarautų. Kartu tai buvo mėginimas parodyti, jog teisė išsiskiria iš pozityviųjų mokslų savo autonomija ir kad tokie mokslai, kaip teologija, filosofija ar ekonomika, jai nedaro lemiamos įtakos. Įtvirtindami šią metodologinę pretenziją, to laikotarpio teisininkai buvo itin produktyvūs: sukurtos ir priimtos pirmosios valstybių konstitucijos; atskiros teisės šakos, kaip civilinė ir baudžiamoji teisė, buvo kodifikuotos; susisteminti teisiniai žinybai; parengti teisės mokslo traktatai, kurie iki šiol puikuoja mūsų bibliotekų lentynose¹⁵.

Antrasis pozityvizmo įsigalėjimo teisėje etapas buvo filosofinis. Naujoji kryptis, dažniausiai žinoma teisinio pozityvizmo pavadinimu, siekė išgryninti teisės dalyką iki jo branduolio, panašiai kaip fizika gali būti redukuota iki „judančios materijos“, o biologija – iki „natūraliosios atrankos“. Tokia formulė buvo išrasta ir ją geriausiai apibūdino Johnas Austinas: teisė viso labo tėra suvereno, t. y. valstybės, teikiamos taisyklės ir procedūros, kurias įgyvendina teismai. Kitos institucijos taip pat gali kurti ir įtvirtinti taisykles, kurios savo ruožtu gali būti svarbios visuomenėje užtikrinant santarvę, tačiau jos priklausys ne teisei, o teologijai, etikai, ekonomikai, psichologijai, sociologijai ir kitoms humanitarinėms disciplinoms¹⁶. Teisinis pozityvizmas, nepaisant jo triumfo, praktikoje (pakanka prisiminti nacistinį ir komunistinį totalitarizmą) atskleidė ir savo silpnąsias vietas, kurios vėliau buvo bandomos užkamšyti teorinėmis naujovėmis, tokiomis kaip „grynoji teisės teorija“ (Hansas Kelsenas)¹⁷ ar „pirminių ir antrinių normų teorija arba švelnusis teisės pozityvizmas“ (Herbertas Lionelis Adolphusas Hartas)¹⁸, bet visas jas vienija bendras teisės pozityvizmo bruožas – mėginimas teoriškai atsieti teisę nuo moralės.

Teisė nėra tik valstybės įtvirtintos normos ir tai, kaip mes jas taikome bei aiškiname. Teisė neatsiejama nuo socialinių procesų, kuriuose teisės normos gimsta ir yra aktualizuojamos: teisė apima ne tik taisykles, bet ir šių taisyklių kūrimo bei įgyvendinimo socialinius ir politinius procesus¹⁹. Šalia valstybės, nemažai institucijų per papročius, elgesio etikos kodeksus, vidaus taisykles ir pan. yra įtraukiamos į teisės funkcionavimą. Tapo aišku, kad teisinis pozityvizmas pats savaime negali paaiškinti teisės plačiaja prasme. Dėl šios priežasties paskutiniaisiais praėjusio amžiaus šimtmečiais imama atsigręžti į kitų humanitarinių ir socialinių mokslų išvalgas bei metodus, į jų sąveiką su kitais politiniais ir visuomeniniais institutais, vertybėmis, sąvokomis. Taip gimė tarpdalykinės teisės studijos – pastaruoju metu jos turi nemažą įtaką (visų pirma bendrosios arba anglosaksų teisės tradicijos šalyse) ne tik teisės doktrinai, bet ir teisininkų parengimo procesui²⁰, kai į teisės studijas įtraukiamos antropologijos, literatūros, aplinkos, biomedicinos, religijos, moterų, lyčių ir t. t. studijos. Kita vertus, veržli tarpdalykinių studijų plėtra leidžia manyti, kad nuo teisinio pozityvizmo pernelyg priartėta prie tarpdalykinių teisės studijų, ypač tais atvejais, kai tai susiję su naujai atsirandančiomis atskirų specialių interesų grupių studijomis, kurių vienas pagrindinių tikslų – įtvirtinti akademinėje, politinėje, o kartu ir teisinėje vartosenoje naujas (ne)diskriminavimo pagrindų formuluotes, specialioms interesams suteikti žmogaus teisių pobūdį. Atskiri autoriai²¹ šiame procese išvelgia teisės mokslo fragmentaciją, nes konkuruojantys nauji požiūriai prieštarauja bet kokiam apibendrinimui, daugiausia koncentruojamasi į vietinių strategijų, ginančių specialius interesus, kūrimą.

Einant nuo teisinio pozityvizmo linktarpdalykinių teisės studijų svarbus religijos vaidmuo. XX a. mokslo ir akademinė bendruomenė religijos fenomeną vertino įvairiai. Vieni lygino religiją su liaudies prietaringumu, kiti buvo įsitikinę, kad Šviečiamąjo amžiaus racionalumas ir mokslo pasiekimai pamažu išdildys sakralumo jausmus. XX a. totalitarizmo patirtis įrodė, jog religija yra neatsiejama nuo žmogaus ir bendruomenės gyvenimo, nepaisant politinių pastangų paneigti jos socialinę vertę ir teisėtumą visuomenėje, ar mokslo bandymų logiškai pagrįsti religijos iracionalumą, taigi jos teisinį ir politinį neišvengiamumą.

Kita vertus, kalbant apie religinio fenomeno atsparumą negalima nepastebėti Vakarų civilizacijoje vykstančių religinės srities pokyčių. Tai susiję su dviem lygiagrečiais procesais: religiniu pliuralizmu ir religinės įvairovės plėtra.

Religinė įvairovė susijusi su daugiakultūriškumo²² fenomenu. Jis atsirado daugiausia dėl pastarojo šimtmečio ekonominės migracijos procesų, t. y. kai į religiniu požiūriu homogenišką bendruomenę įsilieja kitos kultūrinės ir religinės grupės. Šis fenomenas sudėtingiau priimamas Europoje ne tik todėl, kad religiniu požiūriu ji tradiciškai yra gana homogeniška, tačiau ir dėl to, jog būtent Europoje religinis fenomenas labiausiai išpraustas į asmeninę sferą.²³ Naujos kultūrinės grupės atsineša religinį tapatumą, kurį jos siekia ne tik viešai deklaruoti, bet ir gyventi su juo naujoje aplinkoje, vadovaudamosi savo religinėmis normomis ir kartu nevengdamos naudotis egzistuojančiais teisiniais instrumentais, visų pirma žmogaus teisių instrumentais.

Religinis pliuralizmas yra susijęs su vidine visuomenės diferenciacija. Peteris Bergeris įvardija religinį pliuralizmą kaip vieną iš skiriamųjų sekularizacijos proceso aspektų. Individualizmo įsitvirtinimas visuomeniniame gyvenime ir religinės dimensijos išstūmimas

į asmens privataus gyvenimo sferą lėmė tai, kad religija jau nebėra nulemta šeimos, istorinės aplinkos ir pan., bet tampa individualaus pasirinkimo dalyku²⁴. Religinis pliuralizmas yra tarsi religinių įsitikinimų prekybos centras, kur vartotojas pagal poreikius gali pasirinkti jam „tinkamiausią produktą“ arba tiesiog pats jį susikonstruoti iš atskirų detalių. Tokiame postmodernybės kontekste populiarėja vadinamasis alternatyvus religingumas, kuriam būdingas nepastovumas. Pavyzdžiui, po 7-ajame praėjusio amžiaus dešimtmetyje gimusių naujų religinių judėjimų atėjo *New Age* apokaliptinių religinių judėjimų banga. Pastarąjį dešimtmetį juos keičia vadinamasis „protestuojantis religingumas“ – kaip anarchistinis atsakas į globalizacijos keliamas ekologines problemas. Jam būdingi apokaliptiniai vaizdiniai, savęs ir ekosistemos sakralizavimas, reinkarnacija, įvairios ezoterinės temos²⁵. Nors dauguma Europos gyventojų jau nebedalyvauja tradicinėse religinėse apeigose, tačiau įvairūs tyrimai atskleidžia nemažą privataus religingumo, nesusijusio su kuria nors įsitvirtinusia institucionalizuota religine bendruomene, svarbą asmenims. Toks religingumas kelia valstybei praktinių sunkumų, nes dabar ji turi reikalą ne su keliomis tradicinėmis, taigi ir žinomomis, konfesijomis, bet su besidauginančiais, nežinomais ir neformaliais judėjimais.

Akivaizdu, kad teisėje atsiranda naujų reflektavimo galimybių ir religija (mūsų kontekste visų pirma krikščionybė) galėtų turėti didelę įtaką aiškinantis, kaip tikėjimas, religinės institucijos, tikintieji gali paveikti teisės idėjų ir institutų raidą. Čia slypi nemažos tyrimų bei atradimų galimybės ir iš kol kas palyginti negausios mokslinės literatūros galima atsekti įvairius religijos ir teisės sąveikos būdus. Johnas Witte'as išskiria kelis jų, nors šių būdų gali būti ir daugiau²⁶.

Pirmasis sąveikos požymis yra tai, kad religija ir teisė susijusios instituciškai. Teologai ir teisininkai istorijos raidoje ne kartą formulavo santykių tarp institucionalizuotos religijos ir valstybės pagrindus. Pavyzdžiu galėtų būti šv. Augustino dviejų miestų, popiežiaus Gelazijaus I dviejų kalavijų, popiežiaus šv. Grigaliaus VII dviejų valdžių ar Martino Liuterio dviejų karalysčių teorijos. Visa tai atsispindi ir teologijoje, ir įvairių istorinių laikotarpių pasaulietinėje ar bažnytinėje teisėje.

Kitas sąveikos požymis yra tai, jog teisė ir teologija yra susijusios konceptualiai. Abi šios disciplinos formuluoja tas pačias esmines sąvokas apie būties ir tvarkos, asmens ir bendruomenės, pažinimo ir tiesos prigimtį. Tiek teisė, tiek teologija nagrinėja tokias analogiškas ir įstatymų leidėjui bei teisėjui artimas sąvokas, kaip nuodėmė ir nusikaltimas, sandora ir sutartis, išganymas ir atlyginimas, teisumas ir teisingumas ir pan. Pavyzdžiui, šiuolaikinės nusikaltimo teisinės sampratos susiformavimui įtakos turėjo senovės žydų ir viduramžių katalikų teologinės doktrinos apie nuodėmę.²⁷ Apskritai šiuolaikinės teisinės sampratos apie bausmės paskirtį ištakos – katalikybės doktrina apie prigimtinę teisę ir protestantų moralinė tradicija²⁸.

Be to, svarbu pažymėti, kad teisė ir teologija turi ir metodologinių sąsajų. Abi jos yra išplėtojusios: a) analogiškus savo sričių autoritetingų šaltinių hermeneutinius interpretavimo metodus; b) taip pat loginius metodus, taisyklių dedukavimo iš egzistuojančių principų būdus, analogijos ir precedento pagrindimo būdus; c) etinio vertinimo metodus, vertybių ir įsitikinimų transformavimo į privalomą ar rekomenduojamą elgesį būdus; d) argumentavimo ir retorikos metodus, argumentų ir duomenų parinkimo bei pateikimo

būdas; e) įrodymų pateikimo ir ginčų sprendimo būdus; f) savo dalykų sisteminimo ir mokymo metodus. Šių sričių suformuluoti metodai ir būdai sąveikavo vieni su kitais, tie patys metodai be didesnių skirtumų dažnai buvo taikomi teisės ir religijos disciplinose²⁹. Pavyzdžiui, prieštarinių teisinių ir teologinių tekstų derinimo dialektinis metodas atsirado beveik tuo pačiu metu – Graciano dekrete (apie 1140 m.) ir Petro Lombardo „Sentencijose“ (apie 1150 m.). Galiausiai nereikia pamiršti, kad tuo laikotarpiu atsirado ir pirmoji moderni Vakarų teisės sistema – kanonų teisė.³⁰

Šios ir kitos galimos sąveikos formos lemia tai, jog sritys, kuriose veikia teisė ir religija, yra tarpusavyje priklausomos. Viena vertus, teisė suteikia religijai būtiną struktūrą tam, jog ji galėtų funkcionuoti ir išgyventi. Kaip teigia J. Witte'as, be teisės religija virsta paviršutiniu dvasingumu. Kita vertus, religija teisei suteikia dvasią ir autoritetą, būtinus užtikrinant elgesio taisyklių laikymąsi ir pagarbą teisei, kitaip tariant, nešališkumą ir „vidinį moralumą“. Be religijos, anot to paties J. Witte'o, teisė tampa tuščiu, bedvasiu formalizmu.

Medicinos ir religijos sąsajos

Nors bioetika apima daug platesnę sritį nei medicinos etika, tačiau medicinos praktikoje kylančių prieštaravimų aptarimas kol kas kiekybiškai vyrauja bioetikos diskurse³¹. Integralaus požiūrio į žmogų ir jo sveikatą akcentavimas bioetikos literatūroje atrodytų gana trivialiai, bet šią problemą su visu rimtumu ėmėsi kelti vienas iš prestižiškiausių pasaulio medicinos mokslo žurnalų „The Lancet“, 2008 m. tam skyręs rubriką *Medicinos menas* (*The art of medicine*). Tad šiandienėje medicinoje iš naujo pripažįstama tai, jog būtinas integralus požiūris į žmogaus asmenį. Įvardiniame redakcijos straipsnyje, gal pirmąkart iš tokios autoritetingos tribūnos, buvo pažymėta, kad nors didžioji dalis žurnalo skiriama mokslo tyrimams ir techniniam pagrindimui, kuriais remiasi medicinos pažanga, tačiau medicinai daro įtaką daugybė veiksnių, kurie turi mažai ką bendro su grynuoju gamtos mokslu. Medicina taip pat yra socialinis ir kultūrinis procesas, veikiamas istorijos, literatūros, etikos, religijos bei filosofijos, t. y. medicina turi ir humanitarinį aspektą, kur svarbų vaidmenį atlieka ne tik empirika ir įrodymai, bet ir kitų gyvenimo sričių pažinimas, susijęs su analize bei interpretacija.³²

Tampa akivaizdu, kad tokia humanistinė medicina negali būti suvokiama tik kaip biologinis mechanizmas arba kaip siaurai suprantamas gamtos mokslas. Kita vertus, žinomas medicinos istorijos žinovas Mirko Draženas Grmekas tvirtina, jog medicina niekada nebuvo ir dabar nėra grynas mokslas³³. Pasak jo, senovės graikai ją vadino *iatrikè téchne*, t. y. praktiką mokslo, technikos ir meno sandūroje priešpriešinant mokslui *epistéme*. Taigi medicina nėra toks mokslas, kaip chemija ar fizika, bet veikla arba menas gyventi (*ars vivendi*), kuris remiasi mokslu³⁴.

Medicina nėra ir amatas, nes ji, kaip *ars vivendi*, turi branduolį, kurio neturi joks kitas mokslas – klinikinę praktiką. Klinikinė praktika negali būti prilyginama fizikos eksperimentams, nes yra sudėtingesnė už juos, čia susipina objektyvūs ir subjektyvūs elementai, susiję su gydytoju ir ligoniu. Dauguma klinikinės praktikos atvejų verčia susitaikyti su galimybių ribotumu ir liga, bet taip pat pareikalauja iš gydytojo užmezgti individualų

emocinį ryšį su žmogumi, kuris kenčia. Taigi paprasčiausi klinikiniai veiksmai tampa neatsiejami nuo gilesnio tarpasmeninio santykio – to, kas šiuolaikinėje terminologijoje gali būti vadinama teisių ir pareigų vienvėde ar solidarumu, o krikščioniškoje tradicijoje – gailėstingumu, meile artimajam. Būtent ši specifika ir yra medicinos praktikos esmė. Be to, ir medicina, ir religija yra glaudžiai, taip pat ir etimologiškai, susijusios – lot. *salus* reiškia ir sveikatą, ir pagalbą, ir išganymą. Antikos laikais ligos gydymas buvo susijęs su religiniu veiksmu. „Tyras turi būti įeinantis į dvelkiančią šventyklą, bet būti tyram reiškia mąstyti šventai“ – taip buvo iškalta ant graikų gydymo dievo Asklepijo (Eskulapijaus) šventyklos Epidaure. Liga ir skausmas Homero pasaulyje buvo nulemti, t. y. tai dievų skirta bausmė už nusizengimus, ir įpareigojo žmogų tobulinti savo galimybes, o gydytojas, padedantis sušvelninti dievų bausmę, yra tarpininkas tarp dievų ir ligonio³⁵. Ligos gydymas neatsiejamas nuo religinio veiksmo ir krikščionybės tradicijoje. Pavyzdžiui, Senojo Testamento Siracido knygos autorius moko: „Kai sergi, nelūkuriuok, bet melskis Viešpačiui, kuris tave išgydys. Atsisakyk savo ydų, laikyk savo rankas švarias ir apvalyk savo širdį nuo visų nuodėmių. Atnašauk maloniai kvėpiančią auką ir geriausių miltų paminėjimo dalį, – dosnią atnašą pagal savo išgales. Betgi ir gydytojui leisk ateiti, nes Viešpats jį sukūrė, neleisk jam nuo tavęs pasitraukti, juk tau jo reikia“ (Sir 38, 9–12). Nuo antikos laikų aukščiausias medicinos pašaukimas buvo žmogaus, kaip visumos, jam darniai sugyvenant su aplinka, jį supančiais žmonėmis ir dvasine realybe, gydymas. Dabar toks požiūris, kad žmogaus sveikata priklauso ir nuo biologinių, ir nuo visuomeninių, ir nuo kultūrinių, ir nuo dvasinių veiksnių, vadinamas holistiniu (visuminiu)³⁶. Būtų galima teigti, jog šios ypatybės iliustruoja prigimtinį medicinos santykį su filosofija ir religija. Dar istoriškai neseniai nuvertinto holistinio požiūrio grįžimą bent į teoriją nemaža dalimi lėmė ir tai, kad medicina palengva ištrūko iš už medicinos fakultetų sienų ir tapo viešų diskusijų objektu³⁷. Šis grįžimas sutapo ir su palyginti nesena bioetikos priešistore, su medicinos etikos pasaulėjimu³⁸, su Katalikų Bažnyčios šiuolaikinio mokymo apie medicinos etiką (bioetiką) gimimu, visų pirma reikėtų paminėti popiežiaus Pijaus XII dokumentus³⁹. Kita vertus, troškimas humanizuoti mediciną nesumažino spartėjančio sveikatos priežiūros biurokratėjimo. Taigi mechanistinė medicinos samprata, visiškai priešinga visuminės žmogaus sveikatos sampratai, vis dar valdo visuomenės sąmonę. Tai skatina diskusijas apie žmogaus kūno bei dvasios vienovę ir apie žmogaus bei aplinkos harmoniją, siekiant papildyti bioetikos kursą ir išgryninti etinių ar teisinių sprendimų priėmimą.

Medicinos, teisės ir religijos sąveika priimant sprendimus bioetikoje

Mokslinės pažangos vertinimas atsižvelgiant į moralines ir teises vertybes tampa aktuali praktiniu klausimu, todėl nemažai šiuolaikinių religinių mąstytojų bandė pateikti pagrindus, kuriais remiantis būtų galima spręsti kylančius prieštaravimus tarp mokslo pažangos ir žmogiškųjų vertybių⁴⁰. Šventasis Raštas, taip pat ir kitų religinių konfesijų pagrindiniai tekstai nepateikia tiesioginio atsakymo į sudėtingus biotechnologijų ar molekulinės biologijos keliamus klausimus. Šie sakralūs tekstai skelbia bendro pobūdžio moralines normas, kuriomis asmuo turi vadovautis savo sąmoningame gyvenime, tad iškyla nelengvas uždavinys, kaip tas moralines normas pritaikyti šiuolaikiniuose biomedicinos

mokslių tyrimų ir jų rezultatų praktinio pritaikymo procesuose. Kitaip tariant, siekiama skatinti konstruktyvų religijos, mokslo ir teisės dialogą, kai iš abstraktaus lygmens būtų pereinama į konkretų ir būtų galima pateikti specifines etines gaires ar teisės normas, skirtas konkrečioms prieštaravimams spręsti⁴¹.

Galima paminėti ir įkvepiančių religijos bei mokslo dialogo pavyzdžių, kaip antai moralinės (visų pirma katalikų) teologijos indėlį į bioetikos diskusijas, nustatant etines gaires dėl genetinės medicinos ir genų inžinerijos problemų. Katalikų teologinėje tradicijoje buvo suformuluotas kontrolinis testas „ar numatoma intervencija (arba nesikišimas, išimtis, politiniai sprendimai, teisinės normos) užtikrina, ar pamina žmogaus vientisumą“ plačiai pripažintas bioetikoje. Vertinimo matas yra žmogaus orumas, o galima didelė visuomeninė nauda, kurią duoda taikomi mokslo pasiekimai, yra antraeilio pobūdžio. Enciklikoje *Evangelium vitae* perspėjama: „Biomedicinos, didelę naudą žmonijai žadančios srities, tyrimuose <...> būtina atsakyti eksperimentų, tyrimų ar taikymų, nepaisančių neliečiamo žmogiškos būtybės orumo ir šitaip nustojančių tarnauti žmonėms.“⁴² Šią moralinę taisyklę pamažu perima ir teisė. Pavyzdžiui, Europos Tarybos Žmogaus teisių ir biomedicinos konvencijos 2 straipsnis teigia, kad „žmogaus interesai ir gerovė yra svarbesni už išimtinis visuomenės ar mokslo interesus“. Analogišką nuostatą skelbia ir mūsų Biomedicininių tyrimų etikos įstatymo 1 str. 2 d. arba Pacientų teisių ir žalos sveikatai atlyginimo įstatymo 11 str. 2 d.

Tačiau etinių ir norminių rėmų formulavimas bioetikoje ar teisės praktikoje išlieka probleminis, nes medicinos ir biotechnologijų reflektavimas humanitarinių ir socialinių mokslų kontekste yra tapęs įvairių ideologijų kovos arena⁴³. Iš vienos pusės, priešinamasi bet kokioms religinėms įžvalgoms bioetikos diskusijose. Iš civilizuotų diskusijų pamažu dingsta tokie argumentai, kaip, pavyzdžiui, religija yra mokslo pažangos stabdys; religija yra atskirta nuo valstybės ir pan. Kitas – postmodernistinis, nuosaikesnis – požiūris teigia, jog reikia išklausti ne atskiros religinės konfesijos nuomonę, o atsizvelgti į religinę poziciją apskritai. Kyla sunkumų ieškant bendro susitarimo, nes skirtingų konfesijų požiūris į kurią nors konkrečią bioetikos problemą nebūtinai gali sutapti. Etinio ir ideologinio pliuralizmo kontekste taikomos demokratinio žaidimo taisyklės reikštų, kad būtų neįmanoma *a priori* pasirinkti ir pateisinti kurią nors vieną poziciją. Kritiškos diskusijos turėtų tęstis tol, kol būtų pasiektas konsensusas. Konsensusas reikštų, jog diskusijoje dalyvaujančių religinių konfesijų teologinės perspektyvos kuriuo nors bioetikos klausimu visiškai ar iš dalies sutampa.

Naujos etinės normos bendro vardiklio paieškos, kai konkuruoja įvairios filosofinės ir religinės pasaulėžiūros, dažniausiai būna sudėtingos ir mažai vaisingos. Tiek filosofinės srovės, tiek religijos retai turi tarpusavio koncepcinių ir metodologinių ryšių, ypač tai būdinga šiuolaikinėms dekonstruktyvistinėms srovėms. Jei pavyksta susitarti, tai dažniausiai tik dėl minimalaus standarto įtvirtinimo.

Panašiai atsitinka ir kuriant teisines normas, bet gali būti subtilių aplinkybių. Visų pirma, gali egzistuoti dvi skirtingos kultūrinės ir religinės situacijos: vienu atveju gali vyruoti religinė įvairovė ir religinis pliuralizmas, kitu atveju dominuoja kuri nors viena religija. Pastaruoju atveju, kuriam teoriškai galėtų būti priskirtas ir Lietuvos kontekstas, sprendimas paprastai randamas greičiau. Susitarimą pagreitintų ar net skatintų anksčiau

minėtos glaudžios sąsajos tarp religijos ir teisės, žvelgiant konceptuali, metodologiniu ir instituciniu požiūriu.

Atskirose šalyse institucionalizuotos religijos dalyvavimo bioetikos diskusijose intensyvumas priklauso nuo tų šalių teisėje įtvirtinto, teisinės ir kultūrinės tradicijos nulemtos religijos ir valstybės santykių modelio, t. y. nuo to, koks religinių bendruomenių dalyvavimo viešajame gyvenime laipsnis yra įteisintas. Europoje egzistuoja trys valstybės ir religinių bendruomenių santykių modeliai: religija gali būti atskirta nuo valstybės (Prancūzija, buv. SSSR, iš dalies Airija); valstybė ir religinės bendruomenės bendradarbiauja (Vokietija, Belgija, Italija, Austrija, Lenkija, Lietuva ir kt.); egzistuoja valstybinė religija, kai valstybės vadovas kartu yra ir valstybinės Bažnyčios galva (kai kurios Skandinavijos šalys, Jungtinė Karalystė).

Kartu reikia nepamiršti ir sekuliarizacijos tendencijos visoje Europoje. Geriausiu pavyzdžiu gali būti prancūziškoji *laïcité* politinė kultūra, reikalaujanti religijos „privatizavimo“, išstumiant ją iš viešojo gyvenimo erdvės. Europa linkusi toleruoti ir gerbti individo religijos laisvę, tačiau susiduria su išankstiniu nusistatymu, kai religinės bendruomenės siekia jų teisėto vaidmens visuomenės gyvenime pripažinimo. Religijos vaidmuo konstitucinėje demokratijoje kelia daug ginčų socialinių mokslų, taip pat ir teisės, srityje⁴⁴. Šiuose debatuose neišvengiamai kyla moraliniai klausimai, o tai savo ruožtu atsispindi ir įstatymų leidyboje bei teismų praktikoje. Pastarosiose srityse dabartiniu metu dėl vyraujančio *laïcité* ideologinio klimato ir dėl teisinio pozityvizmo pakankamų filosofinių refleksijų tikimybė sumažėjusi. Ypač kai tai susiję su moraliniais klausimais, kurie neatskiriami nuo religijos, todėl nuolatos iškyla moralinių normų aiškinimo ir taikymo problemų. Negalima tikėtis, kad šiuolaikinėje sekularioje valstybėje valstybė ir jos kuriama teisė paklus aukštesniam Dievo įstatymui, bet jei sutiksime su teiginiu, jog religija yra moralinės tvarkos lopšys, tai politika ir moralė yra neatsiejamos⁴⁵, o politikos ir religijos bendradarbiavimas tampa tiesiog neišvengiamas.

Išvados

Analizuojant medicinos, teisės ir religijos reflektavimo galimybes bioetikoje, svarbu pabandyti išsiaiškinti religijos, t. y. tikėjimo, religinių institucijų ir tikinčiųjų reikšmę atskirai teisei ir medicinai. Kyla klausimas, ar religijos ir teisės, religijos ir medicinos sąlyčio taškai gali veikti ne tik etinių orientyrų ir teisės idėjų bei institutų raidą biomedicinos srityje, bet ir etinių orientyrų kūrimo procesą. Tai skatintų tolesnes išvalgas, tačiau tai jau kito tyrimo objektas. Visų pirma ypatingas potencialas atsiskleidžia, kai nagrinėjami galimi sąveikos tarp religijos ir teisės būdai, žvelgiant ne tik į perspektyvą, bet ir iš retrospektyvos. Išskirtini keli tokie sąveikos būdai: a) instituciniu lygmeniu, t. y. pripažįstant santykius tarp institucionalizuotos religijos ir valstybės; b) konceptuali lygmeniu, kai abi disciplinos formuluoja kai kurias tas pačias esmines sąvokas apie būtis ir tvarkos, asmens ir bendruomenės, pažinimo ir tiesos prigimtį; c) metodologiniu lygmeniu, kai teisė ir teologija arba dalijasi tais pačiais moksliniais interpretavimo, argumentavimo ir kitais metodais, arba viena kitą papildoma metodologinėmis

įžvalgomis. Ne mažiau įdomios ir praktiniu atžvilgiu svarbios įžvalgos atsiskleidžia nagrinėjant religijos ir medicinos tarpusavio sąveiką. Mediciną ir religiją istoriškai vienija ir vienas iš tikslų – padėti žmogui kaip visumai, kaip fizinei ir dvasinei būtybei. Naujųjų laikų istorijoje medicina atskyrė fizinę ir dvasinę žmogaus būtis ir susiaurino jas iki tyrimo objekto. Vis dėlto mokslinio ir biurokratinio dehumanizavimo procesai medicinoje iš naujo atkreipė dėmesį į filosofinių bei religinių refleksijų svarbą visų pirma klinikinėje praktikoje, o klinikinė praktika savo ruožtu jau vien metodologiškai negali būti prilyginama gamtamoksliniam eksperimentui.

Galima būtų teigti, kad šie ir kiti galimi teisės ir religijos bei medicinos ir religijos sąveikos ypatumai lemia tai, kad sritys, kuriose kartu veikia teisė ir medicina, yra neišvengiamai susijusios su religiniu fenomenu. Tam, kad žmogus ir visuomenė galėtų funkcionuoti ir išgyventi, teisė suteikia būtiną normatyvinę struktūrą, religija – moralinius orientyrus, o medicina – žinias ir praktiką.

NUORODOS

- ¹ Veatch R. M. La bioetica nel XXI secolo // Bilancio di 25 anni di bioetica. Un rapporto dai pionieri / ed. G. Russo. Torino: Editrice LDC. 1997. P. 125–133; 126–128.
- ² Potter V. R. Bioethics: bridge to the future. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. 1971. V. R. Potteris pirmasis pavartojo neologizmą „bioetika“. Žr. Potter V. R. Bioethics: The science of survival // Perspectives in Biology and Medicine. 14 (1970). P. 127–153.
- ³ Callahan D. Bioethics // Encyclopaedia of Bioethics / ed. W. T. Reich. 2nd ed. New York: MacMillan. 1995.
- ⁴ Baudouin J.-L. Science, Ethics and Civil Law // Louisiana Law Review. 61 (2000–2001). P. 426.
- ⁵ Hersey J. Enigma of the Unborn Mother: Legal and Ethical Considerations of Aborted Fetal Ovarian Tissue and Ova Transplantations // UCLA Law Review. 43 (1995–1996). P. 159–207.
- ⁶ Juškevičius J. Biotechnologijų iššūkiai: nuo bioetikos link bioteisės // Sveikatos mokslai. Nr. 3 (2004). P. 70–76.
- ⁷ Jonas H. Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1985. P. 216.
- ⁸ Reikia pažymėti, kad dalies šių autorių teologinės pažiūros pasižymėjo įvairove ir kai kuriais klausimais ne visada sutapo su Katalikų Bažnyčios mokymu. Žr. Puca A. Bioetica, etica medica e teologia morale // Le radici della bioetica / ed. E. Sgreccia et al. Vol. II. Milano: Vita e Pensiero. 1998. P. 185–195.
- ⁹ Jonsen A. R. The Birth of Bioethics // Hastings Center Reports. Special Supplement. November–December. 1993.
- ¹⁰ Sgreccia E. Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica medica. Milano: Vita e Pensiero. 1999. P. 56.
- ¹¹ Potter V. R. Science, religion must share quest for global survival // The Scientist. May 16. 1994. P. 1–12.
- ¹² Küng H. Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. New York: Continuum Publishing Co. 1993. P. 39.
- ¹³ Potter V. R. Op. cit.
- ¹⁴ Vienas iš egzotiškesnių, tačiau drauge ir radikalių pavyzdžių būtų prestižinio mokslo žurnalo „The Lancet“ redakcinėje skiltyje išreikštas susirūpinimas kad trečiojo pasaulio šalys, neribodamos gimstamumo, prisideda prie globalaus klimato atšilimo, nes, pasak žurnalo cituojamo tyrimo, kontracetijai išleistos lėšos beveik penkis kartus veiksmingiau sumažina anglies dvideginio emisiją negu tos pačios lėšos, investuotos į įprastines „žaliąsias technologijas“. Žr. Sexual and reproductive health and climate change // The Lancet. 374 (2009). P. 949.

- ¹⁵ Kelly D. R. *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition*. Cambridge/London: Harvard University Press. 1990.
- ¹⁶ Langdell C. C. *Harvard Celebration Speeches // Law Quarterly Review*. 3 (1887). P. 123.
- ¹⁷ Kelsen H. *Grynoji teisės teorija*. Vilnius: Eugrimas. 2002.
- ¹⁸ Hart H. L. A. *Teisės samprata*. Vilnius: Pradai. 1997.
- ¹⁹ Berman H. J. *Teisė ir revoliucija. Vakarų teisės tradicijos formavimasis*. Vilnius: Pradai. 1999.
- ²⁰ Minda G. *Postmodern Legal Movements. Law and Jurisprudence at Century's End*. New York-London: New York University Press. 1995; Witte J. *Introduction // Modern Christian Teachings on Law, Politics, Society, and Human Nature / eds. J. Witte, F. Alexander. Vol. 1. New York/London: Columbia University Press. 2005. P. XX–XXI.*
- ²¹ Collier Ch. W. *The Use and Abuse of Humanistic Theory in Law: Re-examining the Assumptions of Interdisciplinary Legal Scholarship // Duke Law Journal*. 41 (1991). P. 191; Zimmermann R. *Law Reviews: A Foray Through a Strange World // Emory Law Journal*. 47 (1998). P. 659.
- ²² Atrodytų „daugiakultūriškumo“ terminas yra palyginti naujas, bet, žvelgiant istoriškai, kaip fenomenas egzistavo seniai – pakanka prisiminti senovės Romą. Esama daug šio termino apibrėžimų, bet vienas iš bendresnių būtų šis: daugiakultūriškumas – tai toks reiškinys, kai toje pačioje politinėje bendruomenėje koegzistuoja gana gausios kultūrinės grupės, kurios skiriasi nuo visos bendruomenės savo papročiais, taisyklėmis bei religinėmis praktikomis ir siekia išlaikyti savo savitumą. Žr. McGoldrick D. *Multiculturalism and its Discontents // Human Rights Law Review*. 5 (2005). P. 27–56.
- ²³ Casanova J. *Religion, European secular identities, and European Integration // Religion in an Expanding Europe / eds. T. A. Byrnes, P. J. Katzenstein. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. P. 65–92.*
- ²⁴ Berger P. L. *The Desecularization of the World: Resurgent Religions and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center. 1999.
- ²⁵ Filoramo G. *Religious Pluralism and Crises of Identity // Diogenes*. 50 (2003). No. 3. P. 31–44.
- ²⁶ Witte J. Jr. *Religion and the American Constitutional Experiment*. 2d ed. Boulder/London: Westview Press. 2005. Chaps 1–5.
- ²⁷ Special Issue on Religion and the Criminal Law: Legal and Philosophical Perspectives / eds. J. C. Murphy and P. M. Brennan // *Punishment and Society: The International Journal of Penology*. 5 (2003). P. 259–365.
- ²⁸ Witte J. Jr., Arthur T. C. *The Three Uses of the Law: A Protestant Source of the Purposes of Criminal Punishment? // Journal of Law and Religion*. 10 (1994). P. 433.
- ²⁹ Pelikan J. *Interpreting the Bible and the Constitution*. New Haven/London: Yale University Press. 2004.
- ³⁰ Berman H. J. *Op. cit.*
- ³¹ Knowles L. P. *The Lingua Franca of Human Rights and the Rise of a Global Bioethics // Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 10 (2001). P. 253–263.
- ³² McLellan F. et al. *Introducing the art of medicine. The Lancet*. 371 (2008). P. 14.
- ³³ Grmek M. D. *La vita, le malattie e la storia*. Roma: Di Renzo. 1998. Pagal Israel G. *Medicine between humanism and mechanism // Journal of Medicine and the Person*. 6 (2008). P. 5–13; 10.
- ³⁴ Įdomu palyginti su kitos kultūrinės civilizacijos analogu – senovės kinų medicina. Ji taip pat buvo laikoma ne mokslu, bet filosofijos ir religijos dalimi. Tiek filosofija, tiek religija moko apie prigimties ir visatos vienybę, o žmogus, būdamas jos dalimi, yra valdomas tų pačių dėsnių. Visos žmogaus ligos kyla, jei ši harmonija pažeidžiama. Žr. Sala R. *La medicina: religione e morale // Le radici della bioetica / eds. E. Sgreccia et al. Vol. II. Milano: Vita e Pensiero. 1998. P. 201.*
- ³⁵ Sala R. *Op. cit.* P. 199.
- ³⁶ Pastaruoju metu holistinis požiūris į žmogų ir jo sveikatą išgyvena atgimimą, tačiau, skirtingai nuo holistinio religinio požiūrio, nemaža dalis šiuolaikinių sveikatos teorijų nuvertina religinį aspektą, o pagrindinis asmens sveikatos veiksnys yra autoreferentiškas individas, pats konstruojantis savo gyvenimą ir gyvenantis savo paties sukonstruotame pasaulyje.

- ³⁷ Puca A. Op. cit. P. 190.
- ³⁸ Medicinos etikos pasaulėjimas turi būti suprantamas kaip jos išsilaisvinimas iš griežtos ir uždaros profesinės etikos varžtų, t. y. medicinos etika iki XX a. ketvirtąjo dešimtmečio buvo suvokiama kaip gydytojo ir slaugytojo etika. Žr. Engelhardt von D. Storia e sistematica della bioetica // Le radici della bioetica / eds. E. Sgreccia et al. Vol. I. Milano: Vita e Pensiero. 1998. P. 21–46.
- ³⁹ Pio XII. Discorsi ai medici. A cura di F. Angelini. Roma: Orizzonte medico. 1959.
- ⁴⁰ Smith G. P. II. Law, religion and medicine: conjunctive or disjunctive? // Macquarie Law Symposium. 2006. P. 9–39; 17–19.
- ⁴¹ Ibid. Taip pat žr. Dress W. B. Playing God? Yes! Religion in Light of Technology. Zygon: Journal of Religion and Science. 37 (2002). P. 643.
- ⁴² Jonas Paulius II. Enciklika *Evangelium vitae*. Vilnius: Aidai. 1995. Nr. 89.
- ⁴³ Juškevičius J. Op. cit.
- ⁴⁴ Novak D. Law: Religious or Secular? // Virginia Law Review. 86 (2000). P. 569; 570.
- ⁴⁵ Reagan R. Politics and Morality Are Inseparable // Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy. 1 (1984). P. 7.

LITERATŪRA

1. Baudouin J.-L. Science, Ethics and Civil Law // Louisiana Law Review. 61 (2000–2001). P. 423–431.
2. Berger P. L. The Desecularization of the World: Resurgent Religions and World Politics. Washington: Ethics and Public Policy Center. 1999.
3. Berman H. J. Teisė ir revoliucija. Vakarų teisės tradicijos formavimasis. Vilnius: Pradai. 1999.
4. Callahan D. Bioethics // Encyclopaedia of Bioethics / ed. W. T. Reich. 2nd ed. New York: MacMillan. 1995.
5. Casanova J. Religion, European secular identities, and European Integration // Religion in an Expanding Europe / eds. T. A. Byrnes, P. J. Katzenstein. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. P. 65–92.
6. Collier Ch. W. The Use and Abuse of Humanistic Theory in Law: Re-examining the Assumptions of Interdisciplinary Legal Scholarship // Duke Law Journal. 41 (1991). P. 191–275.
7. Dress W. B. Playing God? Yes! Religion in Light of Technology // Zygon: Journal of Religion and Science. 37 (2002). P. 643–654.
8. Filoramo G. Religious Pluralism and Crises of Identity // Diogenes. 50 (2003). No. 3. P. 31–44.
9. Hart H. L. A. Teisės samprata. Vilnius: Pradai. 1997.
10. Hersey J. Enigma of the Unborn Mother: Legal and Ethical Considerations of Aborted Fetal Ovarian Tissue and Ova Transplantations // UCLA Law Review. 43 (1995–1996). P. 159–207.
11. Israel G. Medicine between humanism and mechanism // Journal of Medicine and the Person. 6 (2008). P. 5–13.
12. Jonas Paulius II. Enciklika *Evangelium vitae*. Vilnius: Aidai. 1995. Nr. 89.
13. Jonsen A. R. The Birth of Bioethics // Hastings Center Reports. Special Supplement. November–December. 1993.
14. Juškevičius J. Biotechnologijų iššūkiai: nuo bioetikos link bioteisės // Sveikatos mokslai. Nr. 3 (2004). P. 70–76.
15. Kelly D. R. The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition. Cambridge/London: Harvard University Press. 1990.
16. Kelsen H. Grynioji teisės teorija. Vilnius: Eugrimas. 2002.
17. Küng H. Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. New York: Continuum Publishing Co. 1993.
18. Langdell C. C. Harvard Celebration Speeches // Law Quarterly Review. 3 (1887). P. 123–125.
19. Le radici della bioetica / eds. E. Sgreccia et al. Vol. I, II. Milano: Vita e Pensiero. 1998.
20. McGoldrick D. Multiculturalism and its Discontents // Human Rights Law Review. 5 (2005).

- P. 27–56.
21. *McLellan F. et al.* Introducing the art of medicine // *The Lancet*. 371 (2008). P. 14.
 22. *Minda G.* Postmodern Legal Movements. Law and Jurisprudence at Century's End. New York-London: New York University Press. 1995.
 23. *Novak D.* Law: Religious or Secular? // *Virginia Law Review*. 86 (2000). P. 569–596.
 24. *Pelikan J.* Interpreting the Bible and the Constitution. New Haven/London: Yale University Press. 2004.
 25. *Potter V. R.* Science, religion must share quest for global survival // *The Scientist*. May 16. 1994. P. 1–12.
 26. *Reagan R.* Politics and Morality Are Inseparable // *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy*. 1 (1984). P. 7–10.
 27. Sexual and reproductive health and climate change // *The Lancet*. 374 (2009). P. 949.
 28. *Sgreccia E.* Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica medica. Milano: Vita e Pensiero. 1999.
 29. *Smith G. P. II.* Law, religion and medicine: conjunctive or disjunctive? // *Macquarie Law Symposium*. 2006. P. 9–39.
 30. Special Issue on Religion and the Criminal Law: Legal and Philosophical Perspectives / eds. J. C. Murphy and P. M. Brennan // *Punishment and Society: The International Journal of Penology*. 5 (2003). P. 259–365.
 31. *Veatch R. M.* La bioetica nel XXI secolo // *Bilancio di 25 anni di bioetica. Un rapporto dai pionieri / ed. G. Russo.* Torino: Editrice LDC. 1997. P. 125–133.
 32. *Witte J.* Introduction // *Modern Christian Teachings on Law, Politics, Society, and Human Nature / eds. J. Witte, F. Alexander.* Vol. 1. New York/London: Columbia University Press. 2005. P. XVII–XXXIII.
 33. *Witte J. Jr.* Religion and the American Constitutional Experiment. 2d ed. Boulder/London: Westview Press. 2005.
 34. *Witte J. Jr., Arthur T. C.* The Three Uses of the Law: A Protestant Source of the Purposes of Criminal Punishment? // *Journal of Law and Religion*. 10 (1994). P. 433–465.
 35. *Zimmermann R.* Law Reviews: A Foray Through a Strange World // *Emory Law Journal*. 47 (1998). P. 659–695.

Gauta: 2010 10 27

Parentga spaudai: 2010 11 30

Jonas JUŠKEVIČIUS

RELIGION, LAW AND MEDICINE: THEIR INTERACTION PERSPECTIVES IN BIOETHICS

S u m m a r y

After the birth of bioethics its pioneers and other experts operating in that field express their belief about the event of the new paradigm in medical science and practice. The old paradigm with its Cartesian mechanical approach to human nature should be substituted by the holistic approach in medicine which could help to treat a person as physical and spiritual unity. Bearing this in mind the present article analyses what role in bioethical decision-making could be attached to the interaction between religion and law, and between religion and medicine. It is important to identify general and specific conjunctions between religion and medicine and law respectively in order to analyze the potential influence of such conjunctions to the formation of legal ideas and institutes in the field of biomedical regulation.

First of all, a significant potential could be identified from interaction between law and religion, since every legal tradition to various extent links its formal structures and processes with the societal beliefs. There could be distinguished various modes of interaction between law and religion: at the institutional level, specifically in the relation between church and state; at the conceptual level, as both disciplines deal with the same under-

lying concepts about the nature of being and order, of person and community, of knowledge and truth; and at methodological level, as both law and theology developed analogous scientific methods of interpretation, argumentation etc. Not less interesting and important insights both from theoretical and practical point of view could be revealed from the interaction between medicine and religion. Historically medicine and religion are related by common aim – to help humans understand the unity of physical and spiritual being. In modern history medicine split such a unity and reduced human being to the mere object of the study. However, dehumanizing scientific and bureaucratic processes in the medicine draw attention to the importance of philosophical and religious reflections on clinical practice, since the latter methodologically cannot be equated with scientific experiment.

It could be concluded, that the fields where law and medicine are operating together cannot neglect religious phenomenon, because of the above mentioned points of interaction between medicine and religion and between law and religion. All of these disciplines are great systems complementing each other in order healthy human and society could exist in harmony: law gives it normative structure, religion – spirit and moral guide, medicine – knowledge and experience.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: bioetika, religija, medicina, teisė.

KEY WORDS: bioethics, religion, medicine, law.

Jonas JUŠKEVIČIUS – prof. dr., Mykolo Romerio universiteto Teisės fakulteto Bioteisės katedra. El. paštas jjusk@mruni.eu.

Jonas JUŠKEVIČIUS – PhD, professor, Department of Biolaw, Faculty of Law, Mykolas Romeris University. E-mail jjusk@mruni.eu.