

ROBERT PLICH<sup>1</sup>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Teologiczny  
Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów

**Stanowisko Martina Rhonheimera  
dotyczące moralnej oceny postępowania w przypadku ciąży jajowodowych  
oraz w innych sytuacjach konfliktów życiowych**

Martin Rhonheimer's Opinion on the Moral Evaluation of Human Conduct in Cases  
of Tubal Pregnancies and in Other Situations of Vital Conflict

W artykule pt. *Moralny dylemat dotyczący terminacji ciąży jajowodowych za pomocą salpingostomii lub metotreksatu. Zestawienie ważniejszych racji i argumentów początkowego etapu współczesnej debaty teologicznej*, który ukazał się w poprzednim numerze pisma „Teologia i Moralność”<sup>2</sup>, zapowiedziałem kontynuację głównego tematu, gdyż zyskał on nową odsłonę w związku ze stanowiskiem Martina Rhonheimera – szwajcarskiego księdza katolickiego i wybitnego współczesnego profesora etyki i filozofii politycznej na Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie.

Ksiądz Rhonheimer wspomina, że swoje przemyślenia w tej dziedzinie zaprezentował w 2000 roku Kongregacji Nauki Wiary, która po ich przestudiowaniu zwróciła się do autora z prośbą o ich opublikowanie, aby mogły zostać poddane dyskusji przez specjalistów. Pierwsza publikacja, która ukazała się w 2003 roku w języku niemieckim<sup>3</sup>, nie wzbudziła szerszego zainteresowania, prawdo-

<sup>1</sup> Robert Plich OP, ur. 1966, absolwent Akademii Medycznej w Warszawie, doktor teologii, wicerektor i wykładowca teologii moralnej w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów w Krakowie oraz na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

<sup>2</sup> R. Plich, *Moralny dylemat dotyczący terminacji ciąży jajowodowych za pomocą salpingostomii lub metotreksatu. Zestawienie ważniejszych racji i argumentów początkowego etapu współczesnej debaty teologicznej*, „Teologia i Moralność” 2 (14) 2013, s. 51-76 (odtąd cytowane jako: R. Plich, *Moralny dylemat*).

<sup>3</sup> M. Rhonheimer, *Güterabwägung, Tötungsverbot und Abtreibung in vitalen Konfliktfällen. Lösungsversuch eines klassischen gynäkologischen Dilemmas aus tugendethischer Perspektive*,

podobnie z powodu dominującego wśród niemieckojęzycznych moralistów paradygmatu proporcjonalistycznego, raczej nie inspirującego do badań teologicznych w ramach wierności nauczaniu Magisterium. W 2009 roku ukazała się druga publikacja w języku angielskim, ulepszona pod względem klarowności wywodów, wzbogacona o odpowiedzi na pierwsze echa krytyki i jednocześnie zachowująca bez zmian istotę dotychczasowych argumentów<sup>4</sup>. Dlatego w niniejszym artykule zostanie zaprezentowane stanowisko Martina Rhonheimera, dotyczące moralnej oceny terminacji ciąży jajowodowych oraz innych letalnych interwencji w sytuacjach konfliktów życiowych, na podstawie jego publikacji anglojęzycznych i wywołanych nimi reakcji środowiska teologicznego.

#### SALPINGOSTOMIA I KRANIOTOMIA JAKO MORALNIE DOPUSZCZALNE ROZWIĄZANIA W KONFLIKTACH ŻYCIOWYCH

Biorąc pod uwagę poglądy św. Tomasza z Akwinu i ukształtowane pod ich wpływem tradycyjne moralne nauczanie Kościoła katolickiego, dotyczące przypadków samoobrony, wojny sprawiedliwej i kary śmierci, Martin Rhonheimer twierdzi, że zabijanie ludzi jest absolutnie moralnie zakazane tylko wtedy, kiedy jest niesprawiedliwe, i wówczas jest określane tradycyjnie jako bezpośrednie. Rozmyślane powodowanie śmierci człowieka staje się moralnie istotne, dlatego że osoba działająca wchodzi tym samym w pewną relację z osobą zabijaną i ta relacja jest charakteryzowana przez zasadę sprawiedliwości. Ten bowiem, kto rozmyślnie zabija człowieka, sytuuje siebie samego w relacji do uprawnienia (*right*), jakie ten człowiek posiada z samego czystego faktu swojego istnienia<sup>5</sup>. Zło zabijania, zdaniem szwajcarskiego filozofa, polega na tym, że odmawia się drugiemu uznania jego równości i odziera się go z tego, do czego skierowana jest najbardziej podstawowa inklinacja jego natury, a jest nią pęd do życia i samozachowania. Życie stanowi podstawę i założenie realizacji wszystkich innych dóbr, ku którym człowiek kieruje naturalne inklinacje. Dlatego życie jest dobrem, które pozostaje niewspółmierne z innymi dobrami, nawet dobrami podobnej rangi, i nie może być z nimi porównywane i wyceniane w zestawieniu z ich własnym pojedynczym lub zsumowanym ładunkiem dobroci. Życie jakiegokolwiek osoby musi być traktowane przez inną osobę według standardów najbardziej podstawowej sprawiedliwości jako życie równe swemu własnemu życiu. Według księdza Rhon-

---

w: *Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik*, Paderborn, Schöningh, 2003.

<sup>4</sup> Por. Wstęp autora: M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics. A Virtue Approach to Craniotomy and Tubal Pregnancies*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2009, s. XIII-XIV. (odtąd cytowane jako: M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*).

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 12.

heimera zabicie jakiegoś człowieka wybrane jako środek do ocalenia innego jest niesprawiedliwe, bo wówczas, wbrew podstawowej równości osób ludzkich, życie człowieka ocalonego wyceniane jest wyżej niż życie tego poświęcanego. Tak więc akt zabicia istoty ludzkiej może być określony moralnie tylko w etycznym kontekście sprawiedliwości, natomiast poza tym kontekstem nie jest aktem kwalifikowanym moralnie<sup>6</sup>.

Szwajcarski etyk twierdzi, że istnieją jednak pewne ekstremalne przypadki spowodowania śmierci człowieka, które są wyłączone z etycznego kontekstu sprawiedliwości. Pojęcie niesprawiedliwości, które jest podstawą zakazu zabijania, nie jest bowiem zrozumiałe w tych ekstremalnych przypadkach. Do takich przypadków należą te, które określane są przez Rhonheimera mianem „konfliktu życiowego”. W konfliktach życiowych jedna osoba staje w obliczu nieuchronnej własnej śmierci i jednocześnie staje się fizyczną przyczyną prowadzącą do śmierci drugiej osoby. Jeśli nie podejmie się żadnej interwencji, to obydwie te osoby zginą. Natomiast w wyniku określonej interwencji, jedynej możliwej w tej sytuacji, można uratować drugą osobę, której zagraża śmierć ze strony pierwszej osoby, zbijając jednak tym samym pierwszą osobę, która bez tej interwencji również by wkrótce nieuchronnie umarła. Obydwu tych osób nie da się uratować. Takie przypadki konfliktów życiowych szwajcarski etyk wyraźnie odróżnia od innej odmiany konfliktu, kiedy w zależności od wyboru albo jedna, albo druga osoba może być uratowana, natomiast jednocześnie obydwie te osoby nie mogą być uratowane<sup>7</sup>.

Chociaż scharakteryzowane powyżej konflikty życiowe mogą wystąpić w różnych tragicznych sytuacjach i mogą dotyczyć nie tylko pojedynczych osób, ale także grup<sup>8</sup>, to jednak modelowymi ich przykładami są konflikty położnicze, takie jak cięża pozamaciczne oraz tragiczny poród, udaremniiony z powodu zaklinowania rodzącego się dziecka w kanale rodnym. Rhonheimer omawia więc poszczególne metody terminacji cięża ektopicznych, takie jak: salpingektomia,

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 42, 138-139, 149.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 29.

<sup>8</sup> Przykładem konfliktu życiowego dotyczącego grupy osób jest przypadek, kiedy zespół grotolazów zostaje uwięziony w jaskini, ponieważ jeden z członków, który był osobą otyłą, utknął w wąskim przejściu, tarasując jedyne wyjście na zewnątrz. W tej sytuacji życie wszystkich członków grupy zostaje narażone na niebezpieczeństwo, gdyż w jaskini coraz bardziej podnosi się poziom wody. Odblokowanie przejścia przez wysadzenie dynamitem otyłego speleologa, tarasującego wyjście, spowodowałoby możliwość ewakuacji i ocalenia reszty grupy. Jeśli natomiast niczego się nie zrobi, wówczas wszyscy uczestnicy wyprawy, wraz z tym, który utknął w przejściu, zostaną zalani wodą i poniosą śmierć przez utopienie. Rhonheimer uważa, że w takim przypadku byłoby moralnie dopuszczalne wysadzenie dynamitem człowieka blokującego wyjście jako letalne rozwiązanie konfliktu życiowego, sytuujące się poza etycznym kontekstem sprawiedliwości – por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice. A Response to Rev. Benedict Guevin and Other Critics*, „National Catholic Bioethics Quarterly” 11(3) 2011, s. 528-529 (odtąd cytowane jako: M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*).

salpingostomia, zastosowanie metotreksatu i wyczekiwanie<sup>9</sup>, oraz metodę zakończenia zablokowanego porodu przez zmiżdżenie głowy rodzącego się dziecka, zwaną kraniotomią<sup>10</sup>. Wszystkie te rozwiązania prowadzą do ocalenia życia matki, ale niestety powodują także śmierć dziecka. Dlatego stanowią przedmiot etycznych kontrowersji oraz ożywionej debaty wśród katolickich teologów moralnych.

Nie wszystkie problemy moralne da się rozwiązać za pomocą zasady podwójnego skutku, ponieważ czasami wątpliwości dotyczą oceny samego przedmiotu aktu moralnego, a to zagadnienie musi być rozwiązane niezależnie i uprzednio wobec późniejszego ewentualnego zastosowania tej zasady. Pierwszy bowiem warunek tej zasady wymaga najpierw oceny przedmiotu aktu moralnego. Dlatego Rhonheimer stara się pokazać, że w rozwiązaniu typowych konfliktów życiowych wybiera się postępowanie, które samo w sobie, niezależnie od swych skutków, jest dobre lub przynajmniej obojętne ze względu na swój przedmiot<sup>11</sup>.

Wbrew wielu dawnym i współczesnym moralistom ksiądz Rhonheimer przestrzega salpingostomię i kraniotomię jako rozsądnie proporcjonalne środki terapeutyczne do ocalenia życia matki w sytuacji, w której nie istnieje żadna sensowna alternatywa. Jego zdaniem, nie są to akty przedmiotowo złe, a zatem nie budzą moralnych zastrzeżeń w odniesieniu do pierwszego warunku zasady podwójnego skutku. W przypadkach bowiem konfliktów życiowych śmierć dziecka jest nieuchronna, nie jest przedmiotem ludzkiego wyboru, bo jest spowodowana przede wszystkim patologiczną sytuacją, z której nie ma wyjścia. Przez ludzkie letalne działanie nie pozbawia się dziecka czegoś, czego by w przeciwnym wypadku nie utraciło. W ten sposób zatem nie powoduje się niesprawiedliwości wobec dziecka, nie narusza się jego sprawiedliwych praw, ponieważ śmierć dziecka jest tak czy inaczej nieunikniona, stąd nie można mówić o zabijaniu

---

<sup>9</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 83-121. Moralnie istotne fakty medyczne dotyczące rodzajów, przebiegu i sposobów terminacji ciąży pozamacicznych przedstawiłem w poprzednim artykule – por. R. Plich, *Moralny dylemat*, dz. cyt., s. 51-55.

<sup>10</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 57-81. Mark J. Barker zarzuca Rhonheimerowi, że przykład kraniotomii jest przestarzały i że nie ma doniesień, iż są one jeszcze gdzieś współcześnie wykonywane. W związku z tym można wywnioskować, że – zdaniem Barkera – nie ma powodów, aby zajmować się takim nierealistycznym przypadkiem i że ze względu niego tworzyć rozwiązania poważnie ingerujące w całą teorię etyczną – por. M.J. Barker, recenzja książki M. Rhonheimera *Vital Conflicts in Medical Ethics* „International Philosophical Quarterly” 51 (1) 2011, s. 103. Jednak wielu współczesnych moralistów uważa kraniotomię za przypadek paradygmatyczny, którego istotne cechy mogą mieć także inne analogiczne przypadki. Ponadto istnieją wypowiedzi Magisterium dotyczące tego przypadku. Dlatego ten przypadek pozostaje ważny i użyteczny dla analizy etycznej ludzkiego postępowania – por. K.L. Flannery, recenzja książki M. Rhonheimera, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, „Gregorianum” 91/2010, s. 641.

<sup>11</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 39-40, 122; tenże, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 522, 539.

w jakimkolwiek moralnie istotnym sensie ani tym bardziej o tzw. bezpośrednim zabijaniu. Zabijanie staje się moralnie złe wyłącznie wtedy, kiedy narusza porządek sprawiedliwości. Tymczasem niezależnie od tego, jak bardzo bezpośrednia fizycznie jest podjęta interwencja, spowodowana nią śmierć dziecka znajduje się poza etycznym kontekstem sprawiedliwości, poza opozycją: „sprawiedliwe”/ /„niesprawiedliwe”. Dlatego spowodowanie śmierci w tych przypadkach należy postrzegać analogicznie do niezamierzonego skutku ubocznego, który sytuuje się poza zakresem intencji – *praeter intentionem*<sup>12</sup>.

Bezpośrednie zabicie niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze moralnie złe i zakazane, gdyż jest aktem niesprawiedliwości. Uznanie jednak przez katolicką tradycję moralną i Magisterium moralnej dopuszczalności niektórych przypadków zabijania ludzi, jak na przykład zabicie napastnika w akcie samoobrony, na wojnie, czy kryminalisty podczas wykonywania kary śmierci, pokazuje, że nie każde zabijanie jest niesprawiedliwe. Dlatego obecny w nauczaniu moralnym Kościoła absolutny zakaz bezpośredniego zabijania niewinnej istoty ludzkiej należy rozumieć jako kategorię zakazu takiego zabijania, które jest aktem niesprawiedliwości. Innymi słowy, nigdy nie wolno zabijać niesprawiedliwie<sup>13</sup>. Taki jednak zakaz, zdaniem Rhonheimera, nie odnosi się do wspomnianych przypadków konfliktów życiowych, na przykład w położnictwie, gdzie śmierć dziecka jest nieuchronna z przyczyn niezależnych od ludzkich wyborów, stąd jest poza etycznym kontekstem sprawiedliwości. Dlatego Rhonheimer określa jako niezrozumiałe twierdzenie, mówiące, że w tych przypadkach nie zważa się na prawo dziecka do życia i że się je narusza. Nie wynika z tego, że są to przypadki wyjątkowe, kiedy dziecko nie ma prawa do życia. Stwierdzenie, że ktoś ma prawo do życia lub że go nie ma, dokonuje się wyłącznie w kontekście sprawiedliwości, kiedy chcemy podkreślić, że człowiekowi trzeba oddać czy zagwarantować to, co mu się należy, bo on ma do tego prawo. Tymczasem we wspomnianych przypadkach konfliktów życiowych dziecko jest tak czy inaczej skazane na śmierć, stąd brakuje w nich etycznego kontekstu sprawiedliwości, w którym sensownie można by mówić o konieczności zagwarantowania prawa do życia, z którym powinny liczyć się ludzkie wybory. Wszystko to, z powodu czego mówimy, że zabijanie jest złe, niesprawiedliwe i jest przestępstwem godnym potępienia, jest nieobecne w tych przypadkach. W tych przypadkach tylko życie matki znajduje się w dyspozycji innych osób. Dziecko nie jest nawet przedmiotem wyboru: zabić czy pozwolić żyć, podczas gdy matka jest przedmiotem wyboru: pozwolić umrzeć czy ratować. Stąd jedyną dobrą rzeczą, którą można wybrać w takiej sytuacji, jest uratowanie życia matki<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 13, 115.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 123-124; list M. Rhonheimera do redakcji “National Catholic Bioethics Quarterly” opublikowany w nr 11(2) 2011, s. 204-205.

Gdyby dziecko mogło przeżyć, wówczas rozmyślne spowodowanie jego śmierci, aby ocalić matkę, byłoby środkiem wybranym do osiągnięcia dobrego celu. Jednak w omawianych przypadkach śmierć płodu tak czy inaczej jest nieuchronna. Nie jest więc wybrana i chciana jako środek, aby ocalić matkę, bo jest właściwie poza jakimkolwiek porządkiem chcenia – *praeter intentionem*. Nieuchronność śmierci płodu jest więc, zdaniem Rhonheimera, istotnym czynnikiem, ze względu na który podejmuje się całą procedurę, stąd powodowanie wówczas śmierci płodu nie czyni mu krzywdy, bo bez tej interwencji spotka go dokładnie to samo. Lekarz swoim działaniem jedynie nieznacznie przyspiesza wystąpienie nieuchronnej krzywdy spowodowanej sytuacją, ale sam tej krzywdy nie powoduje. Życie wprawdzie należy się niewinnemu dziecku z natury, ale w zaistniałej sytuacji osoba działająca, odbierając mu życie, nie odbiera mu czegoś, co w przeciwnym wypadku mogłoby zachować i czym mogłoby się cieszyć jako swego rodzaju należnością<sup>15</sup>. W takim przypadku nie można wprawdzie spowodowania śmierci dziecka określić mianem czynu sprawiedliwego wobec niego, ale również nie kwalifikuje się ono jako niesprawiedliwość popełniana przez osobę działającą. Dlatego sytuuje się ono poza etycznym kontekstem sprawiedliwości<sup>16</sup>. Chociaż medyczne działanie może być wymierzone bezpośrednio w nienarodzone dziecko w porządku fizycznej przyczynowości, to fakt ten nie ma żadnego znaczenia dla moralnej oceny czynu. Sama więc śmierć płodu ma w takich przypadkach charakter analogiczny do zdarzenia naturalnego<sup>17</sup>.

Kiedy Rhonheimer twierdzi, że zabicie człowieka jest poza etycznym kontekstem sprawiedliwości, to jednocześnie zastrzega, że nie oznacza to, iż takie zabicie jest intencjonalnym (rozmyślnym) działaniem pozamoralnym. Nie istnieje taka kategoria jak „intencjonalne działania pozamoralne”. Raczej spowodowanie śmierci jest *praeter intentionem*, dlatego może być postrzegane analogicznie do zdarzenia naturalnego, za które osoba działająca nie ponosi odpowiedzialności i nie może być obwiniana<sup>18</sup>. Fizyczne wykonanie poszczególnych aktów, złożone z ruchów ciała, narzędzi i powodowanych przez nie skutków na drodze fizycznej przyczynowości, nie może być moralnie ocenione bez odniesienia do racji, dla której są one rozmyślnie wykonywane. Dopiero w odniesieniu do tej racji określone fizyczne wykonanie aktu jest prezentowane przez rozum wobec wybierającej woli jako najbliższy cel, czyli środek całego działania, który podlegając dobrowolnemu wyborowi, staje się przedmiotem aktu ludzkiego i może być

---

<sup>15</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 124-126.

<sup>16</sup> Por. W.F. Murphy, Jr., *Craniotomy and Treatments for Tubal Pregnancy: Progress toward Consensus on Extreme Vital Conflicts?*, „*Angelicum*” 87/2010, s. 906, przypis 117 (odtąd cytowane jako: W.F. Murphy, Jr., *Craniotomy and Treatments for Tubal Pregnancy*).

<sup>17</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 43-44, 126-129.

<sup>18</sup> Por. tenże, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 529.

oceniony w świetle kryteriów wartościowania moralnego<sup>19</sup>. Tak więc kraniotomia i salpingostomia to akty ludzkie o konkretnym fizycznym przebiegu, w których jednak nie wszystko, co jest fizycznie spowodowane, jest też jednocześnie chciane. Dlatego fizyczne spowodowanie śmierci człowieka w tych przypadkach nie stanowi przedmiotu tych aktów, znajduje się poza zakresem intencji i w związku z tym nie charakteryzuje tych aktów moralnie.

Moralnej oceny kraniotomii i salpingostomii, o ile są one wykonywane rzeczywiście w przypadkach ekstremalnych konfliktów życiowych, nie da się uzależnić od innych możliwych wariantów w przebiegu intencji osoby działającej, ponieważ – zdaniem Rhonheimera – takich wariantów w rzeczywistych życiowych konfliktach nie ma<sup>20</sup>. Intencja osób działających może być w tych przypadkach skierowana jedynie na uratowanie życia matki, a dokonana interwencja nie może zawierać żadnej decyzji przeciwko życiu dziecka, ponieważ dziecko nie ma żadnych szans na przeżycie. Żadna inna możliwość – jak na przykład uratowanie życia dziecka – nie wchodzi tu w rachubę, stąd nie może być pojęta i rozważana jako racjonalna podstawa do działania. Dlatego śmierć dziecka w konfliktach życiowych jest określana jako *praeter intentionem*, a całe działanie nie może być określane i krytykowane jako niesprawiedliwe wobec dziecka<sup>21</sup>.

#### DODATKOWE RACJE PRZEMAWIAJĄCE ZA MORALNĄ DOPUSZCZALNOŚCIĄ SALPINGOSTOMII, LE CZ PRZECIWKO MORALNEJ DOPUSZCZALNOŚCI METOTREKSATU

Ksiądz Rhonheimer przypomina stanowisko św. Tomasza z Akwinu, według którego człowiek jest bardziej zobowiązany do dbania o własne życie niż o życie drugiego<sup>22</sup>. Tomasz wyraził ten pogląd w kontekście uzasadnienia samoobrony, w trakcie której w wyniku użytej siły napastnik może doznać trwałego okaleczenia lub nawet stracić życie. Pomimo iż przypadek terminacji ciąży pozamacicznej czy zakończenia za pomocą kraniotomii zablokowanego porodu nie jest formą samoobrony, Rhonheimer uważa, że kobiecie przysługuje w tej sytuacji zgodne z naturalną skłonnością prawo do ochrony własnego życia i zdrowia oraz do uzasadnionej podstawowej formy miłości siebie, którego żadne inne zobowiązania, nawet te wynikające z matczynej odpowiedzialności za dziecko, nie są w stanie unieważnić i uczynić moralnie nieistotnym. Jeśli naturalna skłonność do

<sup>19</sup> Por. tenże, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 530, przypis 12.

<sup>20</sup> Warto przy tym zaznaczyć, że na przykład kraniotomia jako sposób przeprowadzenia aborcji podczas częściowo dokonanego porodu (*partial birth abortion*), gdzie intencją jest zabicie dziecka, chociaż jego życie ani życie matki wcale nie są zagrożone, nie jest sytuacją konfliktu życiowego.

<sup>21</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 127-129.

<sup>22</sup> Por. Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a.7 corp.

ochrony własnego życia i zdrowia oraz miłość samego siebie nie są urzeczywistniane za pomocą wyboru zniszczenia życia innych osób, wówczas nie ma w takiej realizacji niczego godnego moralnego sprzeciwu i potępienia. W związku z tym szwajcarski etyk uważa, że w sytuacji terminacji ciąży jajowodowej za pomocą zarówno salpingektomii, jak i salpingostomii, a także podczas zakończenia zablokowanego porodu za pomocą kraniotomii, nie ma podstaw, aby twierdzić, że kobieta realizuje zachowanie swojego własnego życia i zdrowia kosztem życia dziecka, bo gdyby odstępiała od ratowania swojego życia, to nie ocali tym życia dziecka. Nie można bowiem w takiej sytuacji wymagać, aby kobieta zrezygnowała z ochrony swego życia i zdrowia i aby złożyła z niego heroiczną ofiarę. Dla kogo bowiem miałyby ponieść taką ofiarę? Aby ofiara była chwalebny lub moralnie wymaganym aktem, musi być świadomie i dobrowolnie złożona dla jakiegoś wielkiego dobra, na przykład dla ocalenia życia drugiej osoby. Tymczasem w omawianych przypadkach nie ma takiego dobra, gdyż poświęcając własne życie, kobieta nie ocali dziecka<sup>23</sup>. Decyzja, aby pozwolić umrzeć matce razem z dzieckiem w sytuacji, kiedy przynajmniej matka może być uratowana, byłaby irracjonalna<sup>24</sup>, a wyraźne wymaganie tego samo byłoby niesprawiedliwością<sup>25</sup>.

W przypadku rzeczywistego położniczego konfliktu życiowego lekarz, związany obowiązkiem ratowania życia, nie ma, zdaniem Rhonheimera, innego racjonalnego wyjścia, jak tylko ratować życie tej osoby, którą może jeszcze uratować, czyli matki. To jest sytuacja, kiedy deontologiczna zasada *primum non nocere* staje się sprzeczna z intuicją (*counterintuitive* – kontrintuicyjna). Literalne bowiem jej przestrzeganie spowoduje rezultat, który jest przeciwny temu, ku czemu zmierza ta zasada, a także jest sprzeczny z celem profesji medycznej i ze służącym jego realizacji medycznym etosem<sup>26</sup>. Dlatego, jak wnioskuje Rhonheimer, autorzy dawnych podręczników teologii moralnej (August Lehmkuhl, Hieronimus Noldin, Dominik Prümmer), świadomi tego dylematu, radzili spowiednikom, aby pozostawiali w dobrej wierze lekarzy, którzy dokonywali kraniotomii. Wspomniani moralisci nie usprawiedliwiali działania, lecz usprawiedliwiali sprawcę. Nie ma także doniesień, jakoby Kościół kiedykolwiek wymagał w takich przypadkach pouczenia lekarzy i formowania ich sumień przez spowiedników i duszpasterzy, aby nie wykonywali kraniotomii i nie ratowali matki, co oznaczałoby skazanie jej na śmierć razem z dzieckiem<sup>27</sup>. Natomiast ówcześni moralisci nie radzili pozostawiania w dobrej wierze tych, którzy dokonywali tzw. „aborcji terapeutycznych” w przypadkach, w których dziecko mogłoby przeżyć,

<sup>23</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 47, 117-118.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 123.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 13.

<sup>26</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 528, przypis 11.

<sup>27</sup> Por. list M. Rhonheimera do redakcji „National Catholic Bioethics Quarterly” opublikowany w nr 10 (3) 2010, s. 430; 12 (1) 2012, s. 11.



gdyby jego życie nie zostało poświęcone dla ratowania życia i zdrowia matki. Ewidentnie zatem dostrzegali wyraźną różnicę pomiędzy oceną moralną kraniotomii a oceną moralną tzw. „aborcji terapeutycznych”<sup>28</sup>.

Ciąża pozamaciczna jest stanem dynamicznym, który rozwija się stopniowo i w którym na początku zagrożenie życia matki jest niewielkie. Dlatego, jak sądzi Martin Rhonheimer, wyczekiwanie jest na tym etapie dopuszczalną, a nawet wskazaną metodą postępowania, gdyż bardzo często wczesne ciążę ektopiczne ulegają samoistnemu obumarciu i absorpcji, co jest korzystniejsze dla organizmu matki, a nie jest w stanie pogorszyć nieodwracalnej i beznadziejnej sytuacji dziecka. Wyczekiwanie jest zatem w wielu przypadkach medycznie i moralnie uzasadnione pod warunkiem, że możliwe jest nieustanne monitorowanie pacjentki i gotowość do natychmiastowej operacji, gdyby doszło do nasilenia zagrożenia jej życia. Jeśli jednak życiu matki nie zagraża jeszcze aktualnie wyraźne niebezpieczeństwo, wówczas oprócz wyczekiwania żadne inne interwencje medyczne nie są uzasadnione z moralnego punktu widzenia. Rhonheimer zaznacza jednak, że nie trzeba zwlekać z operacją aż do momentu, kiedy pacjentka znajdzie się w ostrym stanie zagrożenia życia. Wystarczy, że stwierdzi się na podstawie wiedzy medycznej, iż samoistne obumarcie ciąży jest już mało prawdopodobne i rozwój sytuacji nieuchronnie zmierza w stronę ostrego stanu zagrożenia życia<sup>29</sup>.

Przychodzi więc taki moment, kiedy nie można wymagać od żadnej kobiety, aby ryzykowała swoim życiem dla minimalnej szansy przeżycia kolejnego dnia przez dziecko, i trzeba w końcu podjąć medyczną interwencję prowadzącą do terminacji ciąży pozamacicznej<sup>30</sup>. Istnieją wprawdzie absolutnie wyjątkowe i rzadkie przypadki takich ciąż (zwłaszcza brzusznych), kiedy udaje się ocalić zarówno życie matki, jak i życie dziecka<sup>31</sup>, jednak zadaniem Rhonheimera, nie wolno zmuszać kobiety do podejmowania wysoce ryzykownej próby donoszenia ciąży do odpowiedniego momentu, kiedy dziecko będzie już zdolne do życia poza organizmem matki. Taka decyzja może dla matki zakończyć się tragicznie, dlatego musi być osobistą decyzją jej własnego sumienia i musi opierać się w każdym indywidualnym przypadku na medycznej ocenie ryzyka. Trudno w takiej sytuacji wskazać jakieś dalsze obiektywne i jasne kryteria wspomagające taki osąd. Z moralnego punktu widzenia w takich okolicznościach istotny jest wszakże warunek, według którego jakakolwiek interwencja, skutkująca śmiercią dziecka, powinna mieć miejsce jedynie wówczas, kiedy według rzeczowego osądu,

<sup>28</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 19-20 wraz z przypisem 32, s. 68; tenże, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 523.

<sup>29</sup> Por. tenże, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 119-121.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 117.

<sup>31</sup> Wspominałem o takiej możliwości w poprzednim artykule, odnosząc do literatury przedmiotu – por. R. Plich, *Moralny dylemat*, dz. cyt., s. 52 wraz z przypisem 2.

opartego na aktualnej fachowej wiedzy lekarskiej i na aktualnych możliwościach techniki medycznej, wszystko wskazuje na to, że zarówno matka, jak i dziecko umrą, jeśli nie zrobi się niczego. Ten warunek jest spełniony także wówczas, kiedy stan zagrożenia dla życia matki nie jest jeszcze ostry, ale patologiczna sytuacja, która wiedzie do ostrego stanu zagrożenia jej życia, jest już nieodwracalnie obecna i kiedy praktycznie nie ma już żadnych szans na przeżycie dziecka. Jak jednak długo należy czekać, aby uzyskać pewność, że wspomniany warunek został spełniony, pozostaje kwestią roztropnego osądu sumienia osób uwikłanych w tę sytuację, gdyż tylko one najlepiej znają istotne szczegóły i ostatecznie dźwigają ciężar odpowiedzialności za decyzje<sup>32</sup>.

Martin Rhonheimer twierdzi, że terminacja ciąży jajowodowej za pomocą salpingostomii nie różni się w sposób moralnie istotny od podobnego rozwiązania za pomocą salpingektomii i skoro moralna dopuszczalność tej ostatniej nie stanowi problemu dla większości katolickich teologów moralnych, wiernych nauczaniu Magisterium, to tak samo salpingostomia powinna być moralnie dopuszczalna. Według szwajcarskiego filozofa czynnikiem, który jest początkiem śmiertelnej choroby, polegającej na niszczeniu i rozerwaniu jajowodu, jest sama ciąża pozamaciczna. Istnieje więc konieczny związek przyczynowy pomiędzy zagrożeniem życia kobiety a ciążą pozamaciczną, dlatego taka ciąża przez swoje nieprawidłowe umiejscowienie staje się stanem patologicznym i stanowi początkowe stadium śmiertelnej choroby<sup>33</sup>. Nie jest tak ani w przypadku histerektomii nowotworowo zmienionej macicy, gdyż wówczas śmiertelną chorobą jest nowotwór, ani w przypadku kraniotomii, gdzie przyczyną śmiertelnej sytuacji jest przede wszystkim zbyt wąski otwór dolny miednicy rodzącej kobiety<sup>34</sup>. Skoro więc salpingostomia, polegająca na operacyjnym wyłuszczeniu ciąży pozamacicznej z jajowodu, działa na zasadniczą przyczynę śmiertelnej choroby, to dlatego jest ona środkiem terapeutycznym, przeznaczonym do uzdrowienia tej samej patologii, z powodu której stosowana jest także i jednocześnie moralnie dopuszczalna salpingektomia. Różnica polega jedynie na tym, że salpingostomia jest stosowana wcześniej, na początkowym etapie śmiertelnej patologii, zanim jeszcze dojdzie do rozległego zniszczenia jajowodu, a dodatkową korzyścią terapeutyczną salpingostomii jest zachowanie jajowodu i oszczędzenie płodności kobiety. Ksiądz Rhonheimer uważa zatem, że nie istnieje żadna moralnie znacząca różnica pomiędzy salpingostomią a salpingektomią. Salpingostomia jest działaniem fizycznie bardziej bezpośrednim na nienarodzonym dziecku, ale bezpo-

<sup>32</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 118-119.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 113-114.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 113 przypis 31 i 32, chociaż na s. 39. Rhonheimer twierdzi, że w kraniotomii przyczyną patologii jest ciąża. Z pewnością nie są to twierdzenia wzajemnie się wykluczające, ponieważ zarówno ciąża, jak i zwężenie miednicy są czynnikami, które razem współtworzą tę śmiertelną, patologiczną sytuację.

średniość w porządku fizycznej przyczynowości nie jest istotna dla oceny moralnej czynu. Dla oceny moralnej czynu liczy się bezpośredniość w porządku aktów woli, czyli w porządku chcenia określonego stanu rzeczy albo jako celu, albo jako środka. Bezpośrednia aborcja jest moralnie zakazana nie ze względu na brak fizycznego pośrednictwa środków w jej praktycznym wykonywaniu, ale z powodu chcenia śmierci nienarodzonego, niewinnego dziecka, które jest jej istotą. Tymczasem zarówno w przypadku salpingostomii, jak i w przypadku salpingektomii lekarz wcale nie ma takiej intencji. Pośredniość fizyczna lepiej działa na wyobraźnię, ale wcale nie jest gwarantem pośredniości w porządku aktów woli, które decydują o jakości moralnej czynu<sup>35</sup>. Rozumienie przymiotników „pośredni” i „bezpośredni” w porządku fizycznej przyczynowości dominuje w języku i doświadczeniu potocznym i dlatego zaciemnia specjalistyczne znaczenie, jakie te przymiotniki mają w teologii moralnej<sup>36</sup>.

Rhonheimer zastrzega, że zachowanie jajowodów i płodności kobiety, które w przeciwieństwie do salpingektomii umożliwia właśnie salpingostomia, samo w sobie nie stanowi celu i wystarczającej proporcjonalnej racji, uzasadniającej moralną dopuszczalność tej ostatniej metody. Raczej jest ono dodatkowym motywem do wyboru salpingostomii, której moralna dopuszczalność jest uzasadniona w inny sposób. Gdyby istniała taka możliwość (ale niestety nie istnieje), że można by było uratować nie tylko matkę, ale także jej dziecko, za cenę płodności matki, to wówczas wykonanie salpingostomii, oszczędzającej płodność, ale jednocześnie prowadzącej do śmierci dziecka, byłoby moralnie niedopuszczalne. Tak jednak nie jest. Dlatego jeśli mamy do dyspozycji dwie metody, z których każda prowadzi do niechcianego zabicia dziecka, ale jedna z nich ratuje życie samej tylko matki, podczas gdy druga ratuje zarówno życie matki, jak i dodatkowo jeszcze jej płodność (zdrowie prokreacyjne), to wybór tej drugiej metody wydaje się oczywisty. Zachowanie płodności jako dodatkowa racja obok uratowania życia kobiety nie stanowi wcale o tym, że zabicie dziecka staje się przez to bezpośrednie. Dlatego salpingostomia jest z tego samego powodu moralnie dopuszczalna co salpingektomia, natomiast wybór salpingostomii jest podyktowany dodatkową racją, jaką jest zachowanie płodności kobiety, którą salpingektomia osłabia (jeśli usunięciu podlega jeden jajowód) lub nawet zupełnie eliminuje (jeśli usunięciu podlega tą metodą z czasem także drugi jajowód)<sup>37</sup>.

Jeśli przyczyną ostrego stanu zagrożenia życia jest ciąża jajowodowa, a z kolei przyczyną tej ciąży jest jakaś istniejąca już patologia jajowodu, to zdaniem Rhonheimera, sama tylko wspomniana patologia jajowodu, zanim jeszcze spowoduje ciążę, nie stanowi zagrożenia dla życia kobiety i na tym etapie nie usprawiedli-

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 114-116, 121.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 147-148.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 130; tenże, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 527.

wia moralnie salpingektomii, czyli usunięcia jajowodu. To zaś pokazuje, że salpingektomia sama w sobie nie ma charakteru pośredniego. Aby można było mówić o pośrednim charakterze salpingektomii, musi ona ratować życie matki, jednocześnie powodując śmierć płodu, która bez tego działania również jest nieuchronna. Taką zaś charakterystykę ma także terminacja ciąży jajowodowej za pomocą salpingostomii. Co więcej, możliwa przyszła patologia oszczędzonego jajowodu, mogąca spowodować kolejną ciążę jajowodową i stan zagrożenia życia, nie stanowi poważnego powodu do zapobiegania jej metodą salpingektomii, gdyż takie nawroty zdarzają się jedynie w około 20% przypadków, a nawet jeśli do nich dojdzie, to spontaniczna terminacja takich ewentualnych, nawracających ciąż jest zawsze ciągle bardzo prawdopodobna<sup>38</sup>.

Jeśli chodzi o terminację ciąży pozamacicznej za pomocą metotreksatu, to ocena moralna tej metody nie jest według Rhonheimera tak jednoznaczna jak ocena moralna salpingostomii. O ile rzeczywiście dysponujemy wiarygodnymi informacjami na temat sposobu działania metotreksatu, to właściwie jego zastosowanie nie różniłoby się istotnie od salpingostomii, gdyż według tego, co o nim wiadomo, doprowadza on do nieoperacyjnego, chemicznego odimplantowania embriomu. W związku ze swym nieinwazyjnym charakterem metotreksat mógłby być nawet metodą bardziej preferowaną od rozwiązań operacyjnych. Niestety, zasadniczy problem moralny polega na tym, że metotreksat jest skuteczny przede wszystkim na bardzo wczesnym etapie rozwoju ciąży, kiedy albo jeszcze nie wiadomo, czy mamy rzeczywiście do czynienia z jej pozamacicznym charakterem, albo nadal istnieje jeszcze duże prawdopodobieństwo spontanicznego jej obumarcia. Dlatego w takich sytuacjach bardziej wskazane jest wyczekiwanie, a jeśli w wyniku dalszego rozwoju ciąży zaistnieje pewność odnośnie do jej pozamacicznej lokalizacji i związanego z nią zagrożenia życia, wówczas jest już za późno na skuteczne stosowanie metotreksatu i dlatego należy wdrożyć metody operacyjne. Jeśli okaże się, że rozwija się ciąża jajowodowa, lecz jajowód nie jest jeszcze zniszczony, wówczas dopuszczalna jest salpingostomia, jeśli zaś jajowód został już uszkodzony, wówczas metodą z wyboru pozostaje salpingektomia. Rozwiązanie metotreksatowe, możliwe jedynie na bardzo wczesnym i niejasnym etapie rozwoju ciąży, ma więc raczej charakter „profilaktycznego” środka ostrożności, stosowanego z intencją troski o dobro matki, a nie dziecka, i zbyt szybko spisuje dziecko na stratę. Rhonheimer uważa więc takie użycie metotreksatu za moralnie niedopuszczalne<sup>39</sup>. Szwajcarski etyk w ogóle natomiast nie wspomina o zastosowaniu metotreksatu w sytuacji tzw. „ciąży przetrwałej” opisywanej przez Christophera Kaczora<sup>40</sup>, ale skoro taką ciążę

<sup>38</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 130-131.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 115-117; oraz jego list do redakcji „National Catholic Bioethics Quarterly” opublikowany w nr 11(2) 2011, s. 203.

<sup>40</sup> Ch. Kaczor, *The Ethics of Ectopic Pregnancy. A Critical Reconsideration of Salpingostomy and Methotrexate*, „The Linacre Quarterly” 76 (3) 2009, s. 272.

tworzy obumarły już embriion wraz z ciągle żywym jeszcze i aktywnym trofoblastem, to raczej należy przypuszczać, że Rhonheimer nie wnosiłby zastrzeżeń odnośnie do moralnej dopuszczalności metotreksatu w takim przypadku, zwłaszcza że nie jest to przypadek konfliktu życiowego<sup>41</sup>.

#### WPŁYW FIZYCZNEJ PRZYCZYNOWOŚCI, INTENCJONALNOŚCI I WYBORU PREFERENCYJNEGO NA MORALNĄ JAKOŚĆ LUDZKICH CZYNÓW

Krytycy stanowiska Rhonheimera uważają, że w przypadku kraniotomii oraz salpingostomii śmierć płodu jest wybrana jako środek do uratowania życia matki. Ich zdaniem, w tych procedurach dziecko nie umiera przypadkowo lub w sposób naturalny, lecz z tego powodu, że ktoś je rozmyślnie zabił. Dlatego według nich kraniotomia i salpingostomia polegają na bezpośrednim zabiciu dziecka i jako czyny wewnętrznie złe nie mogą być moralnie dopuszczalne w świetle zasady podwójnego skutku<sup>42</sup>. Ksiądz Rhonheimer na to odpowiada, że przecież także w przypadku moralnie dopuszczalnej histerektomii, polegającej na usunięciu nowotworowo zmienionej macicy wraz ze znajdującą się w niej wczesną ciążą, śmierć dziecka nie jest ani przypadkowa, ani naturalna, lecz jest spowodowana przez tego, kto wykonuje operację i w ten sposób niszczy biologiczne środowisko stanowiące konieczny warunek życia i rozwoju dziecka. W przypadku takiej histerektomii śmierć jest przecież nieuchronnym i przewidzianym z pełną wiedzą skutkiem rozmyślnie dokonanego aktu ludzkiego. Jeśli mimo to w przypadku histerektomii ciężarnej i zajętej nowotworowo macicy uzna się śmierć płodu za naturalną, to niestety także w przypadku usunięcia zdrowej ciężarnej macicy, dokonanego, aby umożliwić kobiecie realizację innych, cenionych przez nią wartości, należałoby uznać śmierć płodu za naturalną i w związku z tym pośrednią, zwłaszcza że operujący lekarz nawet nie dotykałby dziecka, tylko sprawiałby pośrednio, że ono umiera w wyniku procesów naturalnych. Tymczasem takie podejście byłoby przecież absurdalne. Usunięcie ciężarnej zdrowej macicy byłoby w rzeczywistości zakamuflowaną bezpośrednią aborcją, wybraną jako środek do realizacji jakichś innych wartości. W tym przypadku wybór polegałby właśnie na zabiciu dziecka i z tego względu takie zabicie byłoby bezpośrednie, bo byłoby chciane jako środek, chociaż byłoby dokonane za fizycznym pośrednictwem procesów naturalnych<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Por. W.F. Murphy, Jr., *Craniotomy and Treatments for Tubal Pregnancy*, dz. cyt., s. 899, 908-909.

<sup>42</sup> Por. B.M. Guevin, *Vital Conflicts and Virtue Ethics*, „National Catholic Bioethics Quarterly” 10 (3) 2010, s. 479-480 (odtąd cytowane jako: B.M. Guevin, *Vital Conflicts and Virtue Ethics*).

<sup>43</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 524-525.

Kryterium przypadkowości czy naturalności zabijania Rhonheimer uważa za zupełnie nieadekwatne do tego, aby rozstrzygnąć, czy zabijanie jest pośrednie czy bezpośrednie, i w związku z tym czy jest ono moralnie dopuszczalne czy niedopuszczalne. Jak pokazuje przypadek zakamuflowanej bezpośredniej aborcji dokonanej za pomocą nieuzasadnionej medycznie histerektomii, śmierć dziecka może być jednocześnie zarówno naturalna, jak i rozmyślnie spowodowana z intencją zabicia dziecka. Ponadto w przypadku uzasadnionej histerektomii, polegającej na usunięciu zajętej nowotworem, ciężarnej macicy, kryterium jej moralnej dopuszczalności nie tkwi w fizycznej pośredniości śmierci płodu, gdyż taka sama fizyczna pośredniość śmierci płodu istnieje także w histerektomii dokonanej na zdrowej ciężarnej macicy. Gdyby więc chodziło o fizyczną pośredniość, to również histerektomia zdrowej ciężarnej macicy powinna być uznana za moralnie dopuszczalną, bo dziecko nie zostałoby nawet dotknięte przez lekarza, a śmierć dziecka nastąpiłaby jako naturalny efekt usunięcia macicy<sup>44</sup>.

Skoro więc przypadkowość, naturalność i fizyczna pośredniość powodowanej śmierci nie stanowią adekwatnych kryteriów moralnej oceny czynów o letalnych skutkach, to – zdaniem szwajcarskiego etyka – musi istnieć inne kryterium moralnej dopuszczalności histerektomii ogarniętej nowotworem ciężarnej macicy, w świetle którego histerektomia zdrowej ciężarnej macicy będzie uznana za bezpośrednią i moralnie niedopuszczalną. Kryterium takiej oceny zależy od tego, co w określonym działaniu jest rzeczywiście chciane, a więc od przedmiotu aktu woli, stanowiącego rację wyboru. Rhonheimer zastrzega, że ocena moralna zależy nie od szerokiego ujęcia tego, co jest intencjonalnie dokonywane, ale od tego, co jest rzeczywiście zamierzone w dokonywaniu czegoś intencjonalnie. Na przykład, w omawianych przypadkach konfliktów życiowych osoba działająca intencjonalnie dokonuje działania, które w sposób konieczny powoduje śmierć dziecka w porządku fizycznej przyczynowości. Pełna wiedza i dobrowolność w wykonywaniu takiego działania nie świadczy jednak o tym, że powodowana nim w sposób fizycznie konieczny śmierć jest zamierzona. W takich przypadkach interwencja medyczna nie jest poza intencją, natomiast śmierć dziecka jest<sup>45</sup>.

Martin Rhonheimer podkreśla, że to, co jest rzeczywiście zamierzone, nie zależy od arbitralnie zmieniających się, subiektywnych zachcianek działającego podmiotu. Osoba nie jest w stanie przypisywać swojemu działaniu różnych intencji w sposób dowolny. Rzeczywiste chcenie podmiotu działającego zależy od obiektywnej konstelacji określonego przypadku, która jest niezależna od ludzkich preferencji. Na przykład, w przypadku histerektomii nowotworowo zmienionej ciężarnej macicy tym, co jest obiektywnie bezpośrednio i wyłącznie wybrane, jest

<sup>44</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 525.

<sup>45</sup> Por. list M. Rhonheimera do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr 11 (1) 2011, s. 9-10; 11(4) 2011, s. 628-629.

usunięcie ogarniętej nowotworem macicy, które nie ma żadnego związku intencjonalnego z faktem, jakim jest ciąża, bo byłoby wybrane także wtedy, gdyby nie było ciąży, ani tym bardziej nie ma żadnego związku intencjonalnego ze śmiercią płodu. Śmierć płodu jest poza intencją – *praeter intentionem*, dlatego nie specyfikuje aktu moralnie. Zabicie płodu nie może być wówczas przedmiotem aktu moralnego, bo nie może być wybrane jako środek do uratowania matki, gdyż uśmiercenie płodu żadną miarą nie jest czynnikiem ratującym życie matki. Taka obiektywna konstelacja przypadku sprawia, że intencja podmiotu działającego nie podlega dowolnemu, arbitralnemu przemieszczaniu w zależności od osobistych zachcianek sprawcy czynu. Innymi słowy, to obiektywna konstelacja przypadku, determinująca obiektywną strukturę intencji, wpływa na moralną ocenę przypadku, a nie odwrotnie. Nie da się bowiem najpierw przyjąć, że przypadek jest moralnie dopuszczalny, a potem z różnych możliwości wybierać czy projektować dla niego odpowiadającą moralnej dopuszczalności strukturę intencji<sup>46</sup>.

Szwajcarski filozof podkreśla, że w obiektywnej konstelacji życiowych konfliktów, takich jak ciąża pozamaciczna czy zablokowanie rodzącego się dziecka w kanale rodnym, letalna interwencja jest osądzana przez rozum jako usunięcie dziecka, aby ocalić matkę, bez postrzegania śmierci dziecka jako racji, dla której ten akt jest wybrany. W konfliktach życiowych nie dochodzi do wyboru, polegającego na ratowaniu jednych osób zamiast drugich, lecz ma miejsce wybór ratowania tych osób, które da się uratować, zamiast ich nieratowania. Poza-intencjonalność śmierci usuwanych osób nie ma nic wspólnego z subiektywnym przemieszczeniem intencji z rozważania, że zabija się osobę, na rozważanie, że się jej nie zabija, ale jest spowodowana obiektywną konstelacją, która sprawia, że racjonalny wybór śmierci jest w tych przypadkach niemożliwy<sup>47</sup>. Obiektywna konstelacja przypadku powoduje, że pytanie o to, czy osoba, której nie da się już uratować, powinna żyć, czy nie, staje się pytaniem bez znaczenia. Jedynie uratowanie tych, których da się jeszcze uratować, może być materia wyboru, która określa moralny przedmiot intencjonalnego działania, czyniąc z tego działania akt ratujący życie<sup>48</sup>.

Zdaniem Rhonheimera, istnieją dwa sposoby orzekania, że zabicie człowieka jest poza zakresem intencji sprawcy – *praeter intentionem*. Pierwszy sposób jest typowy dla działań o podwójnym skutku, takich jak chociażby histerektomia

<sup>46</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 525-526; tenże, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 38-39 oraz jego list do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr 11(2) 2011, s. 205.

<sup>47</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 534; tenże, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 84-85; tenże, *The Perspective of Morality. Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2009, s. 156-158.

<sup>48</sup> Por. tenże, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 535.

zajętej nowotworem ciężarnej macicy. Wówczas osoba działająca w celu uratowania życia kobiety wybiera usunięcie chorej macicy, co zresztą zrobiłaby także, gdyby chora macica nie zawierała wewnątrz ciąży. W tym przypadku ciąża jako taka nie jest przyczyną śmiertelnej patologii, dlatego leczenie operacyjne nie jest nawet nastawione na zwalczanie i likwidację ciąży, lecz na usunięcie nowotworowo zmienionego organu. Usunięcie chorej macicy jako takie jest czynem moralnie dobrym, a może nawet nakazanym. Usunięcie ciąży i w konsekwencji śmierć płodu dokonuje się w tym przypadku przy okazji usuwania chorej macicy, czyli przy okazji czynu moralnie dobrego, czy wręcz nakazanego. Dlatego zabicie płodu, które dokonuje się przy okazji czegoś dobrego, jest poza intencją – *praeter intentionem* jako niechciany, czyli nieintencjonalny efekt uboczny (*unintended side effect*). Natomiast drugi sposób orzekania, że zabicie osoby ludzkiej znajduje się poza intencją sprawcy – *praeter intentionem*, ma miejsce w ekstremalnych przypadkach konfliktu życiowego, kiedy to zabijanie powinno być określone nie tyle jako nie-intencjonalne (*unintended*), ile jako pozaintencjonalne (*non-intentional*), ponieważ takie zabijanie nie może nawet określić aktu na poziomie przedmiotu, gdyż ono w ogóle nie może być zamierzone. Innymi słowy, Rhonheimer wyróżnia dwa typy orzekania *praeter intentionem* o zabiciu człowieka (czy o jakichkolwiek innych skutkach ludzkich działań w ogóle): (1) pierwszy typ zabijania (skutku) jest niechciany (niewybrany jako środek ani niezamierzony jako cel) lub inaczej nieintencjonalny (*unintended*) i stanowi przeciwieństwo do możliwego zabijania (skutku) chcianego (wybranego jako środek lub zamierzonego jako cel) lub inaczej intencjonalnego (*intended*). Natomiast (2) drugi typ zabijania (skutku) znajduje się całkowicie poza chceniem (wybo-rem, zamiarem), gdyż nawet zupełnie nie może być chciany, stąd można go określić jako pozaintencjonalny (*non-intentional*)<sup>49</sup>. Co ciekawe, jak pokazuje szwaj-

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 526, przypis 9. Rhonheimer posługuje się dwoma trudnymi do rozróżnienia określeniami angielskimi. Jednym z nich jest *un-intended*, a drugim *non-intentional*. W rozumieniu potocznym nie ma pomiędzy nimi żadnej różnicy, a słowniki nawet nie podają hasła *non-intentional*. Według słowników obydwie przedrostki *un-* i *non-* mają funkcję przeczącą. Jednak przedrostek *un-* (oraz jego odmiany: *im-*, *in-*, *il-*, *ir-*) wskazuje na przeczenie w znaczeniu odwrotności do słowa zaprzeczanego. Dlatego przeczenia rozpoczynające się od *un-* (i zamienników) mogą być negacjami o charakterze pozytywnym lub negatywnym i mają charakter rozróżnień pomiędzy przeciwieństwami. Natomiast przeczenia rozpoczynające się od przedrostka *non-* mają charakter absolutny i nie wskazują na pozytywną lub negatywną odwrotność czy przeciwieństwo w odróżnieniu od czegoś innego. Raczej mają charakter neutralny i wskazują na brak, nieobecność czegoś i bliższe są znaczeniu polskiego przedrostka *poza-*. Na przykład: *ironed* – ‘wyprasowany’, *unironed* – ‘niewyprasowany’, *noniron* – ‘nie do prasowania’, ‘poza prasowaniem’, ‘prasowanie się do niego nie odnosi, jest nieobecne w jego przypadku’; *human* – ‘ludzki’, *inhuman* – ‘niehumaniczny’ (postępowanie, postawa) oraz *non-human* – ‘pozaludzki’ (świat); *moral* – ‘moralny’, *immoral* – ‘nie-moralny’, *non-moral* – ‘pozamoralny’. Por. [www.merriam-webster.com/dictionary/un-?show=1&t=1389661759](http://www.merriam-webster.com/dictionary/un-?show=1&t=1389661759) oraz <http://www.merriam-webster.com/dictionary/non-> oraz [www.oxforddictionaries.com/definition/english/un-](http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/un-) a także [www.oxforddictionaries.com/definition/english/non-?q=non-](http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/non-?q=non-)



carski etyk, Magisterium nigdzie nie używa terminu „pośrednie” (*indirect*) zabicie, ale raczej rozróżnia bezpośrednie (*direct*) zabicie, rozumiane jako wybrany środek lub zamierzony cel, od zabicia pozabezpośredniego (*non-direct*), które znajduje się poza opozycją „pośredni – bezpośredni”<sup>50</sup>. Rhonheimer dowodzi bowiem, że w dokumentach Magisterium przymiotniki „bezpśredni” i „pozabezpośredni” nie są rozumiane w odniesieniu do fizycznej przyczynowości, czyli fizykalistycznie, lecz w odniesieniu do aktów woli, czyli intencjonalnie. W swoich wywodach autor powołuje się zwłaszcza na zakaz bezpośredniego zabijania niewinnej istoty ludzkiej wyrażony w encyklice *Evangelium vitae* (57) oraz na dokonane w tym samym dokumencie utożsamienie przerywania ciąży z rozmyślnym i bezpośrednim zabiciem niewinnej istoty ludzkiej (58). Swoje wnioski wspiera on także definicją przedmiotu aktu moralnego sformułowaną w encyklice *Veritatis splendor* (78) oraz nauczaniem Piusa XII zawartym w *Przemówieniu do Frontu Rodziny i Stowarzyszenia Rodzin Wielodzietnych* (27 listopada 1951), którego fragment zacytowała także Kongregacja Nauki Wiary w *Wyjaśnieniu o aborcji* (12 lipca 2009)<sup>51</sup>. Szwajcarski etyk proponuje więc, aby rozróżnienie pomiędzy działaniem (czy przyczynowaniem) bezpośrednim a pośrednim zamienić na rozróżnienie pomiędzy działaniem bezpośrednim a pozabezpośrednim. Uważa bowiem, że to pierwsze rozróżnienie kojarzy się bardziej z porządkiem fizycznym, natomiast to drugie być może byłoby wolne od fizycznych skojarzeń i otwarte na rozumienie w perspektywie intencjonalności, czyli w porządku aktów woli<sup>52</sup>.

---

oraz odpowiednie fora internetowe – np. <http://bottomlineenglish.com/when-to-use-the-negative-prefixes-un-and-non> [dostęp 7.03.2014 r.]. Stąd zgodnie z powyższą różnicą pomiędzy przedrostkami *un-* i *non-* Rhonheimer posługuje się angielskim określeniem *un-intended*, które oznacza: ‘niezamierzony’ jako odwrotność zamierzonego, natomiast *non-intended* – oznacza to, co absolutnie wykracza poza rozróżnienie „zamierzony-niezamierzony”, jako coś, co nie ma swojej pozytywnej odwrotności, jako zupełnie ‘niezamieralne’, czyli niemogące nawet być zamierzonym, nie do zamierzenia, poza zamierzeniem. Jeśli chodzi o rozróżnianie przeciwieństw, to zawsze są one sobie przeciwne pod pewnym określonym względem, czyli odnoszą się do jakiegoś wspólnego kryterium swej przeciwności, do jakiejś wspólnej cechy, pod względem której stanowią właśnie przeciwieństwa. I to najprawdopodobniej ma na myśli Rhonheimer, kiedy przeciwstawia *intended* – *unintended*. Natomiast kiedy używa określenia *non-intentional*, wówczas ma na myśli coś, co nie ma przeciwieństwa, ponieważ sytuuje się poza przeciwstawieniem, poza kryterium tego przeciwstawienia i poza tworzącymi je przeciwieństwami, jako element zupełnie z nimi niezwiązany. Oczywiście fakt, że język angielski pozwala na uchwycenie takich subtelności znaczeniowych, nie jest żadnym dowodem na to, iż Rhonheimer musi mieć rację, lecz stanowi jedynie ciekawe narzędzie opisowe sprawnie wykorzystane przez Rhonheimera do precyzyjniejszego wyrażenia jego myśli i do jego percepcji i opisu rzeczywistości.

<sup>50</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 36-37.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 31-40. Polski przekład *Wyjaśnienia o aborcji* Kongregacji Nauki Wiary wraz z cytatem z *Przemówienia do Frontu Rodziny i Stowarzyszenia Rodzin Wielodzietnych* Piusa XII zob. <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?s=opoka&id=29835> [dostęp 10.03.2014].

<sup>52</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 522.

Wybór ma zawsze charakter preferencyjny. Jednak ksiądz Rhonheimer podkreśla, że w przypadku konfliktów życiowych typu „albo ta konkretna osoba (grupa osób) może być uratowana, albo nikt” ich obiektywna konstelacja wyklucza możliwość dokonania wyboru preferencyjnego pomiędzy ocaleniem życia jednych osób a ocaleniem życia innych osób, ponieważ jedni są już skazani na nieuchronną śmierć w wyniku istotnej charakterystyki zaistniałej sytuacji konfliktowej, której nie da się już zapobiec. Niewykonalne ratowanie osoby nie może być przedmiotem wyboru. Dlatego w tej sytuacji nie zachodzi porównywanie charakterystyczne dla wyboru preferencyjnego pomiędzy wartością życia jednej osoby a wartością życia drugiej. W tej sytuacji osoba działająca nie jest w stanie preferować życia jednej z dwóch osób, bo może uratować tylko życie tej, na której uratowanie pozwala sytuacja. Jeśli zatem podejmie się czynności ratunkowe, to nie są one skutkiem wyboru preferencyjnego, który intencjonalnie przyznawałby większą wartość życiu jednej osoby (np. matki) i byłby wymierzony intencjonalnie przeciwko życiu drugiej osoby (np. dziecka), co stanowiłoby istotę intencjonalnie dokonanej niesprawiedliwości.

Takie ważenie i porównywanie dóbr (*weighing goods*) jest akceptowane w odrzuconej przez Kościół metodologii proporcjonalistycznej. Według szwajcarskiego filozofa ma ono miejsce w przypadku tzw. „aborcji terapeutycznej”, kiedy ratuje się życie matki kosztem życia dziecka, chociaż gdyby nie wykonać aborcji, to wówczas dziecko przeżyłoby, natomiast matka zmarłaby w wyniku śmiertelnej patologii. W takiej sytuacji wybór preferencyjny dokonany jest na gruncie niesprawiedliwego przypisania większej wartości życiu matki, co jest jawną niesprawiedliwością i doprowadza do niesprawiedliwego zabicia płodu. Dlatego takie postępowanie jest moralnie niedopuszczalne i sprzeczne z etosem medycznym<sup>53</sup>. Natomiast w przypadku terminacji zablokowanego tragicznego porodu za pomocą kraniotomii lub termiancji ciąży jajowodowej za pomocą salpingostomii nie dokonuje się wyboru preferencyjnego. Kto tego nie zauważa, ulega złudzeniu, jakoby śmierć dziecka była w tych przypadkach wybierana z kilku możliwych opcji i dlatego stanowi przedmiot czynu, a cała procedura ma znamiona aborcji bezpośredniej. Jest to jednak sąd mylny, dokonany na gruncie nieadekwatnej analizy przypadku. Kraniotomia i salpingostomia są bowiem działaniami, które w tych przypadkach mają charakter wyłącznie ratunkowy, natomiast nieuchronna śmierć dziecka leży wówczas poza możliwością wyboru osoby działającej, stąd nie może być oceniana moralnie<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 19.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 14-17, 20-30, 45-47, 82, 114-115, 122, 126-129; tenże, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 532, przypis 16. Wybór preferencyjny Rhonheimer przypisuje nie tylko proporcjonalistom, ale także zasłużonemu krytykowi proporcjonalizmu, którym jest Germain Grisez. Rhonheimer odnosi się do książki: G. Grisez, *The way of the Lord Jesus*, t. 2: *Living a Christian Life*, Franciscan Press, Quincy IL, s. 500-503.

NIENORMATYWNY CHARAKTER MORALNEJ DOPUSZCZALNOŚCI  
LETALNYCH ROZWIĄZAŃ KONFLIKTÓW ŻYCIOWYCH

Zdaniem Martina Rhonheimera, pod względem metodologii etyczna analiza przypadków konfliktów życiowych nie należy do dziedziny etyki normatywnej, ponieważ nie doprowadza do ustanowienia normy: „w sytuacji X dozwolone jest Y”. Raczej w przypadkach konfliktów życiowych dochodzi bardziej do rozpoznania, że ratując inne osoby, sprawca działania nie ponosi żadnej odpowiedzialności moralnej za powodowaną śmierć tego, kogo nie da się już uratować. Takie podejście nie jest zatem normatywnym uzasadnieniem określonego postępowania, a jedynie usprawiedliwieniem osoby działającej w sytuacji, z której nie ma racjonalnego wyjścia<sup>55</sup>.

Ksiądz Rhonheimer uważa, że podobnie św. Tomasz w *Summie teologicznej* II-II q. 64, a. 7 nie ustalił normy uzasadniającej zabicie człowieka w akcie samoobrony, lecz jest to raczej przypadek usprawiedliwienia osoby, która to uczyniła. Przypadki konfliktów życiowych nie są wprawdzie aktami samoobrony, lecz – podobnie jak w samoobronie – ich istotą jest zabicie człowieka bez intencji naruszenia sprawiedliwości, przez co nie naruszają one moralnego zakazu zabijania<sup>56</sup>.

Martin Rhonheimer rozróżnia więc normatywne uzasadnienie (*normative justification*) od uzasadnienia przez uniewinnienie (*justification through exculpation*)<sup>57</sup>. Wydaje się, że uzasadnienie normatywne wskazuje na zgodność aktu samego w sobie z normą moralną i w ten sposób osoba, która jest sprawcą takiego aktu, o ile nie wykonuje go dla złego celu, ma moralną zasługę lub przynajmniej pozostaje bez moralnej winy. Natomiast uzasadnienie przez uniewinnienie cechuje się odwrotnym kierunkiem wpływu, mianowicie najpierw stwierdza się brak odpowiedzialności i winy moralnej sprawcy, a potem wtórnie z uniewinnienia sprawcy wnioskuje się o dopuszczalności moralnej aktu – czy może lepiej byłoby to wyrazić – o moralnej tolerancji dla aktu. Z jednej więc strony uzasadnienie normatywne daje się ująć w następującej formule ogólnej: „W przypadku X, działanie p jest moralnie dopuszczalne” lub „poprawne”. Z drugiej zaś strony wydaje się, że uzasadnienie przez uniewinnienie Rhonheimer rozumie jako cechę aktów, których sprawca nie odpowiada moralnie za zło spowodowane swoim działaniem. Ten drugi typ uzasadnienia obejmuje cały szereg różnych czynów takich jak: akty cechujące się pozaintencjo-

<sup>55</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 13.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 13-14.

<sup>57</sup> Angielski rzeczownik *justification* tłumaczyć można jako ‘uzasadnienie’ lub ‘usprawiedliwienie’. W odniesieniu do normy lub aktów lepiej jest chyba tłumaczyć go jako ‘uzasadnienie’, natomiast w odniesieniu do osoby jako ‘usprawiedliwienie’. Z rozważań Rhonheimera wynika jednak, że obydwa wspomniane terminy *normative justification* oraz *justification through exculpation* Rhonheimer odnosi ostatecznie do aktów. Dlatego wydaje się, że w tym kontekście najlepiej jest tłumaczyć angielskie słowo *justification* jako polskie ‘uzasadnienie’.

nalnością (*non-intentionality*), akty nierozmyślne bez zaniedbania, akty dokonane pod wpływem niepoczytalności, błędy spowodowane ignorancją niezawinioną. Do kategorii „uzasadnienia przez uniewinnienie” należą także te przypadki, które charakteryzują się brakiem racjonalnego wyjścia z określonej sytuacji, czyli innymi słowy, są to przypadki sytuacji niedecyzyjnych, nierozstrzygalnych. W takich przypadkach, zgodnie z logiką specyficznego kontekstu etycznego (np. zasady sprawiedliwości), nie da się zidentyfikować intencjonalnie lub moralnie spójnej alternatywy działania. W tych właśnie przypadkach określone kryteria etyczne (np. kryterium sprawiedliwości w przypadku zabijania) przestają mieć jakikolwiek sens. Zatem uzasadnienie przez uniewinnienie wskazuje na brak odpowiedzialności osoby działającej za spowodowanie zła, a nie na podstawową, wewnętrzną godziwość jej działania. Z jednej więc strony w sytuacjach konfliktu życiowego zastosowana interwencja wiodąca do śmierci osoby, której nie da się uratować, nie powoduje czegoś, co się należy zabijanej osobie i dlatego nie może być określona jako czyn sprawiedliwy. Stąd taka interwencja nie jest normatywna w tych przypadkach. Z drugiej jednak strony taka interwencja pozbawia osobę zabijaną życia, którego bez tej interwencji osoba ta i tak zostałaby wkrótce pozbawiona, dlatego interwencja ta nie wnosi żadnej dodatkowej miary niesprawiedliwości wobec osoby zabijanej. Tak więc, skoro interwencja nie może być określona ani jako sprawiedliwa, ani jako niesprawiedliwa, to sytuuje się ona poza etycznym kontekstem sprawiedliwości. Dlatego ta śmiertelna interwencja nie może być zakwalifikowana jako normatywna, lecz pozostaje uzasadniona przez uniewinnienie, które wskazuje na brak odpowiedzialności sprawcy za zabicie człowieka. Kategoria odpowiedzialności jest bowiem bardziej ogólna i pozostaje możliwa do zastosowania także wówczas, kiedy nie można wykazać, że mamy do czynienia z kategorią normatywnej dopuszczalności i związanych z nią określeń „dozwolone” – „nie-dozwolone”. Błąd metody ważenia i porównywania dóbr polega właśnie na tym, że zamiast uzasadnienia przez uniewinnienie usiłuje ona nadać określonemu przypadkowi uzasadnienie normatywne na gruncie uniwersalnej reguły, a następnie dzięki metodzie kazuistycznej próbuje rozszerzyć to normatywne uzasadnienie na pozostałe analogiczne przypadki<sup>58</sup>.

Wypowiedź Świętego Oficjum mówiąca, że „w szkołach katolickich nie można bezpiecznie nauczać, iż godziwą jest operacja chirurgiczna zwana ‘kraniotomią’”<sup>59</sup> może być właśnie rozumiana jako wskazanie braku normatywnego uzasadnienia dla letalnych rozwiązań konfliktów życiowych. Nie jest bowiem prawdziwe twierdzenie, że spowodowanie czyjejś śmierci w rozwiązaniu konfliktu życiowego jest aktem sprawiedliwym i dlatego dozwolonym moralnie, stąd też

<sup>58</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 20-22.

<sup>59</sup> Por. Orzeczenia Świętego Oficjum z 28 maja 1884 roku oraz z 19 sierpnia 1889 roku – *DS* 1889-1890/3258.

nie można tego nauczać jako moralnej normy<sup>60</sup>. Nie jest jednak prawdziwe również twierdzenie przeciwne, mówiące, że takie postępowanie jest aktem niesprawiedliwym, sprzecznym z porządkiem sprawiedliwości i moralnie zakazanym. Letalne rozwiązania konfliktów życiowych sytuują się bowiem poza etycznym kontekstem sprawiedliwości i dlatego mogą być traktowane jako fizyczne zdarzenia. Tylko na tej podstawie, kiedy interwencja letalna jest traktowana jako materialny substrat, całe działanie może być opisane jako ratowanie życia innej osoby i z tego powodu jako akt sprawiedliwy. Stąd też normatywne uzasadnienie zabicia człowieka jako aktu samego w sobie jest niemożliwe, a uciekający się do niego argument z ważenia i rachunku dóbr jest błędny. Jednocześnie jednak medyczna interwencja, zabijająca wprawdzie osobę, której nie da się uratować, ale jednocześnie ratująca życie innej, może być sprawiedliwa, godna szacunku i wolna od jakiegokolwiek winy<sup>61</sup>.

#### POLEMIKA WZBUDZONA STANOWISKIEM MARTINA RHONHEIMERA

Różne zarzuty wytoczone dotychczas przez krytyków przeciwko koncepcji Martina Rhonheimera wraz z dyskusją, którą wzbudziły, można pogrupować, skupiając je wokół następujących zagadnień: (1) zgodność stanowiska Rhonheimera z nauczaniem Magisterium, (2) problem granic obowiązywalności etycznego kontekstu sprawiedliwości, (3) zgodność koncepcji Rhonheimera z katolicką teorią aktu moralnego, (4) trudności w obiektywnym rozpoznaniu moralnie istotnych cech konfliktów życiowych.

#### Poglądy Rhonheimera a orzeczenia Magisterium

Swoje stanowisko Martin Rhonheimer opiera na przeświadczeniu, że dziewiętnastowieczne orzeczenia Świętego Oficjum nie dają definitywnego rozstrzygnięcia doktrynalnego dotyczącego kraniotomii i ciąży pozamacicznych, ponieważ wszystkie odwołują się ostatecznie do pierwszego z nich, które mówi, że „w szkołach katolickich nie można bezpiecznie nauczać, iż godziwą jest operacja chirurgiczna zwana ‘kraniotomią’”<sup>62</sup>. Z faktu bowiem, że czegoś nie można nauczać bezpiecznie (czyli z pewnością sumienia), nie wynika, że to jest na pewno moralnie złe. Dlatego Rhonheimer wnioskuje, że te orzeczenia nie mają charakteru doktrynalnego, lecz dyscyplinarny<sup>63</sup>. Jego zdaniem, na taki charakter orzeczeń

<sup>60</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 523.

<sup>61</sup> Por. tenże, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 22.

<sup>62</sup> Por. Orzeczenia Świętego Oficjum z 28 maja 1884 roku, 19 sierpnia 1889 roku, oraz z 25 lipca 1895 roku – *DS* 1889-1890/3258, 1890a/3298.

<sup>63</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 18; oraz jego list do redakcji „National Catholic Bioethics Quarterly” opublikowany w nr 11(2) 2011, s. 204.

Świętego Oficjum wpłynął zamęt, jaki panował w ówczesnej debacie teologicznej<sup>64</sup>.

Tymczasem Marie Anderson i jej współpracownicy kwestionują wierność Rhonheimera wobec Magisterium i uważają, że zastosowany przez Święte Oficjum zwrot, mówiący, iż jakiegoś twierdzenia „nie można bezpiecznie nauczać”, oznacza, że twierdzenie to jest rzeczywiście fałszywe, lecz w określonych okolicznościach nie trzeba tego wyrażać w formie wyraźnych, surowych potępień, ale wystarczy jedynie ostrzeżenie przeciwko nauczaniu takiego twierdzenia<sup>65</sup>. Inny krytyk Rhonheimera, jakim jest Kevin Flannery SJ, zauważa, że na wspomniane dekryty Świętego Oficjum powołują się także późniejsi papieże w swoim nauczaniu, w którym negatywnie oceniają rozwiązywanie konfliktów położniczych za cenę bezpośredniego zabicia dziecka lub matki. Najwyraźniej, zdaniem Flannery’ego, nauczanie papieży jest czynnikiem wzmacniającym wartość doktrynalną orzeczeń Świętego Oficjum i przemawiającym na korzyść ich restrykcyjnej interpretacji<sup>66</sup>.

Ksiądz Rhonheimer odpowiada, że gdyby te orzeczenia rzeczywiście wyrażały pewność doktrynalną Kościoła, dotyczącą moralnej niegodziwości kraniotomii i letalnych terminacji ciąży pozamacicznych, to Kongregacja Nauki Wiary byłaby tego świadoma, a wówczas nie miałaby powodu, aby prosić go o publikację i poddanie do dyskusji jego stanowiska, podważającego tę pewność. Najwyraźniej więc Kongregacja, prosząc o zainicjowanie dyskusji, zakładała możliwość korekty tych orzeczeń przez przyszłe decyzje Magisterium<sup>67</sup>. Ponieważ niektórzy sceptycznie podchodzili do informacji podanych przez Rhonheimera, dlatego zwrócił się on z prośbą do Kongregacji i otrzymał od niej pisemne potwierdzenie faktów, o których informował, wraz z zachętą do kontynuowania debaty<sup>68</sup>. Trudno powiedzieć, czy istnieje bezpośrednia odpowiedź Rhonheimera specyficznemu zajmująca się interpretacją dokonaną przez Flannery’ego<sup>69</sup>, jednak, moim zdaniem, cytowane przez Flannery’ego wypowiedzi papieży nie odróżniają rozwiązań konfliktów życiowych od rozwiązań zakładających wybór preferen-

<sup>64</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 77-78.

<sup>65</sup> Por. list M.A. Anderson, R.L. Fastiggiego, D.E. Hargrodera, J.C. Howarda Jr., C. Warda Kischera do redakcji „National Catholic Bioethics Quarterly” opublikowany w nr 11(2) 2011, s. 209.

<sup>66</sup> Por. K.L. Flannery, *Vital Conflicts and the Catholic Magisterial Tradition*, „National Catholic Bioethics Quarterly” 11(4) 2011, s. 697-702.

<sup>67</sup> Por. list M. Rhonheimera do redakcji „National Catholic Bioethics Quarterly” opublikowany w nr 11(4) 2011, s. 628.

<sup>68</sup> Por. list M. Rhonheimera do redakcji „National Catholic Bioethics Quarterly” opublikowany w nr 12(1) 2012, s. 12.

<sup>69</sup> Chociaż przebadalem kolejne numery „National Catholic Bioethics Quarterly”, to nigdzie tam takiej bezpośredniej odpowiedzi nie znalazłem. Jeśli istnieje, to być może ukazała się w innej publikacji.

cyjny ani tym bardziej nie stwierdzają wyraźnie braku różnicy pomiędzy nimi. Papież zakazuje zabijania bezpośredniego i krytykuje niektóre rozwiązania teologiczne, traktujące niewinne dziecko analogicznie do agresora lub kryminalisty<sup>70</sup>. Nawiązują do wspomnianych dekretów Świętego Oficjum w takiej mierze, w jakiej dekrety te wyrażają pewność doktrynalną Kościoła, że zabicie niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze moralnie niegodziwe, z czego nie wynika, że dekrety te zaliczają kraniotomię i terminacje ciąży pozamacicznych do takich właśnie niegodziwych czynów. W związku z tym nie jest możliwe na podstawie papieskich wypowiedzi zinterpretowanie dziewiętnastowiecznych orzeczeń Świętego Oficjum jako absolutnego zakazu letalnych interwencji, ratujących życie matki w przypadkach, które Rhonheimer określa mianem konfliktów życiowych. Jeśli rzeczywiście określony zakaz moralny jest już treścią nieomylnego nauczania Kościoła i ma właściwie odgrywać swoją rolę, to powinien zostać w końcu sformułowany wyraźnie i nie może być nieustannie przedmiotem skomplikowanego wnioskowania z rozproszonych wypowiedzi, podatnych na różne interpretacje.

Z zarzutem Flannery'ego i innych krytyków, mówiącym, że stanowisko Rhonheimera znajduje się w wyraźnej sprzeczności z nauczaniem Magisterium, polemizuje David Albert Jones<sup>71</sup>. Twierdzi on, że moralna ocena przypadków konfliktów życiowych powinna być dokonywana w świetle argumentów filozoficznych i teologicznych, a nie w świetle ich możliwej niezgodności z dziewiętnastowiecznymi orzeczeniami Świętego Oficjum, ponieważ tamte orzeczenia były uwarunkowane historycznie i od czasu ich wydania obserwujemy pewien rozwój stanowiska Magisterium w kwestii moralnej oceny rozwiązań konfliktów życiowych<sup>72</sup>. Zdaniem Jonesa, orzeczenia Świętego Oficjum z lat 1884, 1889, 1895, 1898 i 1902<sup>73</sup> dotyczące kraniotomii, przyspieszenia porodu oraz operacji w przypadku ciąży pozamacicznych należy interpretować w ich kontekście historycznym. Ówczesne bowiem relacje pomiędzy Kościołem i światem były nieprzyjemne, zupełnie inne niż te z czasów Soboru Watykańskiego II. Dlatego wy-

<sup>70</sup> K.L. Flannery cytuje Piusa XI, *Casti connubii*, 64, podkreślając odniesienie w przypisie do grupy trzech dekretów Świętego Oficjum z lat: 1884, 1889 i 1895 (*DS* 1889-1890/3258, 1890a/3298). Ponadto cytuje także fragmenty przemówień Piusa XII *do Międzynarodowego Kongresu Chirurgów, do uczestniczek Kongresu Włoskiej Katolickiej Unii Położnych, do Frontu Rodziny i Stowarzyszenia Rodzin Wielodzietnych*, gdzie mowa o moralnym zakazie ratowania matki przez bezpośrednie zabicie dziecka. W tym ostatnim z wyżej wymienionych dokumentów Pius XII odnosi się także do wspomnianego cytatu z encykliki *Casti connubii* wraz z referencją do wspomnianych dekretów Świętego Oficjum.

<sup>71</sup> Por. D.A. Jones, *Magisterial Teaching on Vital Conflicts. A Reply to Rev. Kevin Flannery, SJ*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 14 (1) 2014, s. 81-104 (odtąd cytowane jako: D.A. Jones, *Magisterial Teaching on Vital Conflicts*).

<sup>72</sup> Por. tamże, s. 104.

<sup>73</sup> Por. *DS* 1889-1890/3258; 1890a/3298; 1890b/3336-3338; 1890c/3358.

powiedzi Świętego Oficjum w tamtym czasie cechowała wzmożona nieufność wobec koniecznych interakcji chrześcijan ze światem i daleko posunięta ostrożność w udzielaniu odpowiedzi na problemy. Poza tym wspomniane orzeczenia były reakcją na nieprzekonujące argumenty ówczesnych teologów, próbujących usprawiedliwić medyczne procedury ratujące życie matki w przypadku konfliktów życiowych. Widać to wyraźnie na przykładzie orzeczenia z 1902 roku, którego zawężona literalna interpretacja nakazywałaby uznać nawet salpingektomię za procedurę moralnie niedopuszczalną. Dopiero postęp w rozwoju lepiej uzasadnionych argumentów teologicznych, do którego przyczyniło się przełomowe stanowisko Lincolna Bouscarena SJ<sup>74</sup>, spowodował, że moralna dopuszczalność salpingektomii z czasem uzyskała powszechne uznanie wśród katolickich moralistów i spotkała się z tolerancyjną reakcją Magisterium<sup>75</sup>.

Dodatkowo na poparcie swojego stanowiska Jones przywołuje współczesne wskazania samego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, aby dawne orzeczenia teologowie interpretowali, biorąc pod uwagę ich kontekst historyczny. Jones ilustruje to przykładem zmiany podejścia Magisterium do niektórych tez Antoniego Rosminiego<sup>76</sup>. Tezy te zostały pierwotnie potępione przez Święte Oficjum w dekrecie *Post obitum* z dnia 14 grudnia 1887 roku<sup>77</sup>. Natomiast po przeszło stu latach Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (74), wydanej 14 września 1998 roku, zrehabilitował Rosminiego i jego autentyczne poglądy. W związku z tym Kongregacja Nauki Wiary w *Nocie o wartości doktrynalnych Dekretów dotyczących myśli i dzieł ks. Antoniego Rosminiego Serbatiego*, z dnia 1 lipca 2001 roku, wyjaśniła szczegółowo sprawę Rosminiego, co otworzyło potem drogę do jego beatyfikacji, która miała miejsce 18 listopada 2007 roku w Nozarze<sup>78</sup>. Nota Kongregacji zwraca jednocześnie uwagę, że podczas interpretacji orzeczeń Magisterium teologowie większą uwagę powinni poświęcać nie tylko tekstowi samemu w sobie, lecz także sytuacji historycznej, w jakiej się ukazał<sup>79</sup>. W podobnym duchu wypowiada się Kongregacja w instrukcji *Donum veritatis*, opublikowanej dnia 24 maja 1990 roku, uwrażliwiając teologów na kontekst historyczny orzeczeń Magisterium i konieczność rozróżniania rzeczy istotnych od

---

<sup>74</sup> Por. L.T. Bouscaren, *Ethics of Ectopic Operations*, Milwaukee Wisconsin 1944. Interpretację Bouscarena wraz z tłumaczeniem orzeczeń Świętego Oficjum przedstawiłem w artykule: *Położnicza operacja kraniotomii w orzeczeniach Magisterium Kościoła*, „Studia Bobolanum” 2/2010, s. 123-137.

<sup>75</sup> Por. D.A. Jones, *Magisterial Teaching on Vital Conflicts*, dz. cyt., s. 95-96, 103.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 101-103.

<sup>77</sup> Por. *DS* 1891-1930a/3201-3241.

<sup>78</sup> Por. [http://pl.radiovaticana.va/storico/2007/11/18/wlochy:\\_beatyfikacja\\_antonio\\_rosminiego/pol-168167](http://pl.radiovaticana.va/storico/2007/11/18/wlochy:_beatyfikacja_antonio_rosminiego/pol-168167) [dostęp 29.07.2014].

<sup>79</sup> Por. Congregation for the Doctrine of The Faith, *Note on the Force of the Doctrinal Decrees Concerning the Thought and Work of Fr Antonio Rosmini Serbati*, 2, 4: [www.doctrinafidei.va/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010701\\_rosmini\\_en.html](http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_20010701_rosmini_en.html) [dostęp 29.07.2014].



przypadłościowych, prawd ponadczasowych od ich historycznych uwarunkowań. Dlatego chociaż teolog winien jest religijne posłuszeństwo woli i rozumu wobec niedefinitywnego nauczania Magisterium, to jednak postawie tej nie sprzeciwia się zadawanie pytań, dotyczących pory, formy i treści nauczania. Autorytatywność określonego nauczania często rozpoznaje się dopiero po upływie pewnego czasu, biorąc pod uwagę naturę dokumentów, ich kontekst, częstotliwość i nacisk w powtarzaniu określonej doktryny oraz sposób jej wyrażania<sup>80</sup>.

### Problem granic obowiązywalności etycznego kontekstu sprawiedliwości

Kevin Flannery SJ zarzuca Rhonheimerowi, że jego podstawowa teza mówiąca, iż w życiowych konfliktach zabicie człowieka jest poza kontekstem sprawiedliwości, stanowi *petitio principii* (domaganie się uzasadnienia), gdyż Rhonheimer, zdaniem Flannery'ego, nie podaje racji dla tej przesłanki<sup>81</sup>. Szwajcarski etyk odpiera ten zarzut, gdyż jak twierdzi, nie jest to przesłanka, lecz wniosek wypływający z przedstawionego w książce argumentu. Argument ten ukazuje, że skoro w sytuacji konfliktu życiowego określonej osoby nie da się już uratować i jest ona skazana na śmierć, to przyśpieszając jej śmierć, aby uratować inną osobę, nie popełnia się niesprawiedliwości wobec zabijanej osoby, bo nie pozbawia się jej życia, które w przeciwnym wypadku mogłaby jeszcze zachować. Takie działanie nie stanowi także wyboru preferencyjnego, który niesprawiedliwie przypisywałby życiu jednej osoby mniejszą wartość i skazywał je niesprawiedliwie na unicestwienie. Przyśpieszenie śmierci człowieka, którego nie da się już uratować, nie może być więc określone ani jako sprawiedliwe, ani jako niesprawiedliwe, stąd wypływa wniosek, że sytuuje się ono poza etycznym kontekstem sprawiedliwości. Dopiero ten wniosek Rhonheimer łączy z przesłanką mówiącą, że zabicie człowieka jest moralnie złe, jeśli jest niesprawiedliwe. W ten sposób dochodzi do kolejnej konkluzji, według której spowodowanie śmierci człowieka, które nie jest niesprawiedliwe, bo leży poza etycznym kontekstem sprawiedliwości, nie jest tym samym moralnie złe<sup>82</sup>.

Benedict Guevin OSB również nie zgadza się z Rhonheimerem, iż letalne rozwiązania konfliktów życiowych sytuują się poza kontekstem sprawiedliwości, i twierdzi, że one właśnie naruszają sprawiedliwość, a czynią to na dwa sposoby. Pierwszy sposób to wyrządzenie krzywdy zabijanej osobie, która na to nie zasługuje. Drugi sposób to uzurpowanie sobie władzy samego Boga, bo przecież tylko Bóg ma suwerenną władzę nad życiem i śmiercią. Przywłaszczanie sobie ta-

<sup>80</sup> Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, 24; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 25.

<sup>81</sup> Por. K.L. Flannery, recenzja książki M. Rhonheimera *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 641.

<sup>82</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 529-530, przypis 12.

kiej władzy przez człowieka, nawet dla szczytnych celów, jest największą niesprawiedliwością. Dlatego zabicie człowieka w sytuacji konfliktów życiowych narusza porządek sprawiedliwości<sup>83</sup>.

Martin Rhonheimer odpowiada, że pytanie, czy ktoś zasługuje na coś, czy nie, ma znaczenie tylko w kontekście sprawiedliwości, a czy mamy w określonym przypadku do czynienia z tym kontekstem i czy porządek sprawiedliwości obowiązuje, powinno najpierw zostać udowodnione. Rhonheimer twierdzi, że on sam postarał się dowieść, że w konfliktach życiowych nie mamy do czynienia z etycznym kontekstem sprawiedliwości, natomiast Guevin nie podjął krytyki tego dowodu, a tezę przeciwną zakłada bez uzasadnienia. W konfliktach życiowych, przyspieszając czyjąś nieuchronną śmierć, nie czyni się takiej osobie krzywdy, gdyż nie odbiera się jej należności, która w przeciwnym wypadku nie zostałaby jej odebrana<sup>84</sup>.

Gdyby zaś było trafne oskarżenie o uzurpację Bożej władzy, jak zauważa Rhonheimer, to dlaczego Kościół uczy o moralnej dopuszczalności zabicia człowieka w obronie koniecznej lub podczas wojny i nie postrzega takich czynów jako niesprawiedliwej uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią? Aby wiedzieć, czy obrażamy Boga, uzurpując sobie Jego władzę, musimy najpierw wiedzieć, czy to, co robimy, jest dobre czy złe, sprawiedliwe czy niesprawiedliwe. Nie możemy bowiem najpierw stwierdzić, że określony czyn obraża Boga, bo polega na uzurpowaniu sobie Jego władzy lub jest przeciwny Jego woli, a następnie wywnioskować z tego, że ten czyn jest przeciwny sprawiedliwości. Raczej rozumujemy odwrotnie: najpierw rozpoznajemy, że czyn jest niesprawiedliwy, i dopiero z tego wnioskujemy, że jest przeciwny woli Boga. Jeśli najpierw trzeba by poznać wolę Boga, aby stwierdzić, czy nasze postępowanie jest sprawiedliwe, czy nie, to nie istniałoby żadne prawo naturalne, a jedynym argumentem etycznym byłoby bezpośrednio odniesienie do woli Boga lub do prawa wiecznego. Tymczasem my nie znamy bezpośrednio prawa wiecznego takim, jakim ono jest w Umyśle Bożym. Poznajemy prawo wieczne jedynie w pewnej mierze, a dzieje się tak dzięki objawieniu oraz dzięki naturalnemu rozumowi<sup>85</sup>. Boże objawienie nie wypowiada się na temat wielu konkretnych zagadnień moralnych. Podobnie, odnośnie do wielu takich zagadnień nie istnieje nieomyłne i niezmiennie nauczanie Kościoła. Stąd kiedy podejmujemy refleksję dotyczącą tych zagadnień, to zmuszeni jesteśmy pozostać na poziomie naturalnego rozumowania moralnego. Wówczas możemy dojść do wniosku, że określone postępowanie jest przeciwnie woli Bożej wyłącznie o tyle, o ile najpierw rozpoznamy, że sprzeciwia się ono sprawiedliwości czy jakiegokolwiek innej cnotcie, ale nie odwrotnie<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Por. B.M. Guevin, *Vital Conflicts and Virtue Ethics*, dz. cyt., s. 477.

<sup>84</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 528.

<sup>85</sup> Por. Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 4, ad 3.

<sup>86</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 530-531.

Marie Anderson i jej współpracownicy zarzucają księdzu Rhonheimerowi, że jego podstawowa definicja grzechu ujmuje istotę grzechu jako wykroczenie przeciwko cnotie sprawiedliwości, podczas gdy według nich bardziej adekwatna jest definicja, która ujmuje grzech jako wykroczenie przeciwko Bożemu prawu wiecznemu<sup>87</sup>. Uważają oni, że moralność zabijania wyrażona w odniesieniu do sprawiedliwości jest narażona na subiektywizm oceny tego, co jest przeciwne sprawiedliwości, a co jest z nią zgodne<sup>88</sup>. Rhonheimer odpowiada w podobny sposób, jak na zarzut Guevina dotyczący uzurpacji władzy Boga. Twierdzi mianowicie, że nie da się prosto ocenić, czy coś jest przeciwne prawu wiecznemu, bo my nie mamy do niego bezpośredniego dostępu poznawczego. Poznajemy je rozumem naturalnym w takiej mierze, w jakiej przejawia się ono w prawie naturalnym, i dlatego również grzeszność jest nam przede wszystkim dostępna poznawczo jako wykroczenie przeciwko prawu naturalnemu i cnotom. Prawo wieczne ma prymat w porządku bytu, natomiast prawo naturalne ma prymat w porządku poznania dla ludzkiego rozumu naturalnego. Ponadto same dokumenty Kościoła mówią także, że grzech jest nie tylko wykroczeniem przeciwko prawu wiecznemu, ale także przeciwko rozumowi<sup>89</sup>, a zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest złe, gdyż jest sprzeczne z podstawowymi cnotami sprawiedliwości i miłości<sup>90</sup>.

Thomas A. Cavanaugh w jeszcze inny sposób krytykuje główne twierdzenie Rhonheimera, mówiące, że w przypadkach konfliktów życiowych spowodowanie śmierci osoby, której nie da się uratować, leży poza kontekstem sprawiedliwości. Jego zdaniem, Rhonheimer i inni orędownicy tego twierdzenia nie podają jego uzasadnienia. Stosując metodę kazuistyczną, Cavanaugh przyrównuje letalne rozwiązania w konfliktach życiowych do następującego kazusu sądowego z 1884 roku.

Czterech żeglarzy dryfowało po morzu w łodzi wiosłowej. Po 20 dniach z braku wody i prowiantu znaleźli się w obliczu śmierci. Jeden z nich z desperacji zaczął pić wodę morską, przez co doprowadził do pogorszenia swego stanu i utraty przytomności. W zaistniałej sytuacji pozostali członkowie załogi nie postąpili według ówczesnego zwyczaju morskiego, który nakazywał w takich okolicznościach zabić jedną osobę wyłonioną drogą losowania, lecz dwóch żeglarzy, bez udziału trzeciego z nich, zgodziło się zabić czwartego, który był właśnie nieprzy-

<sup>87</sup> Por. M.A. Anderson, R.L. Fastiggi, D.E. Hargroder, J.C. Howard Jr., C. Ward Kischer, *Ectopic Pregnancy and Catholic Morality. A Response to Recent Arguments in Favor of Salpingostomy and Methotrexate*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 11(1) 2011, s. 78.

<sup>88</sup> Por. list M.A. Anderson i współpracowników do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr 11(2) 2011, s. 209.

<sup>89</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1849.

<sup>90</sup> Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 57; listy M. Rhonheimera do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowane w numerach 11(2) 2011, s. 205-206 oraz 11(4) 2011, s. 629.

tomny. Jeden z nich więc go zabił i wraz z pozostałymi towarzyszami niedoli, jedząc ciało zabitego i pijąc jego krew, utrzymywali się przy życiu, aż po czterech dniach napotkał ich przypadkiem i uratował kapitan niemieckiego statku. Cała sprawa jednak trafiła do sądu. Według jednego z historyków prawa, opisującego ten przypadek, w czasie procesu sądowego obrońca usiłował przekonać sąd, że w takich beznadziejnych, nienormalnych przypadkach konieczność powoduje, że nie mają zastosowania żadne prawa i osoby działające znajdują się poza kontekstem porządku prawnego, stąd żadne legalne uprawnienia, obowiązki, przestępstwa wówczas nie istnieją. Jeśli bowiem istnieje jedynie prawo konieczności, to pytania o to, kto jest prawnie utytułowany i do czego, nie mają żadnego sensu<sup>91</sup>. Sąd jednak odrzucił ten argument obrony jako nieuzasadniony i uznał wspomnianych dwóch żeglarzy za winnych morderstwa, skazując ich na śmierć przez powieszenie. Jednocześnie sąd polecił skazanych miłosierdziu królowej, która ostatecznie raczyła okazać im swoją łaskę, zamieniając karę śmierci na sześć miesięcy więzienia<sup>92</sup>.

Cavanaugh przyrównuje letalne rozwiązania konfliktów życiowych do powyższego przypadku morskiego najwyraźniej dlatego, że – jego zdaniem – przypadek morski jest przypadkiem analogicznym, w którym istnieje bardziej klarowny poznawczy wgląd moralny, nakazujący ocenić postępowanie osób działających jako moralnie negatywne i w żaden sposób niewyjęte spod obowiązkiwalności prawa i sprawiedliwości. Logika kazuistycznego argumentu Thomasa Cavanaugha jest więc następująca: skoro błędne jest sytuowanie przypadku morskiego poza prawnym kontekstem sprawiedliwości legalnej, to tym bardziej błędne jest sytuowanie przypadków konfliktów życiowych poza etycznym kontekstem sprawiedliwości.

Ciekawe, jaka byłaby odpowiedź samego Rhonheimera na tę krytykę<sup>93</sup>, jednak – moim zdaniem – podobieństwo przedstawionego przez Cavanaugha przypadku morskiego do letalnych rozwiązań w konfliktach życiowych jest pozorne. Dlatego w istocie rzeczy ten sądowy przypadek nie może przez analogię służyć do krytyki moralnego uzasadnienia zabijania osób ludzkich w konfliktach życiowych zaprezentowanych przez Rhonheimera. Jeśli bowiem nieprzytomny żeglarz, który znajdował się w gorszym stanie zdrowia od pozostałych członków załogi, nie był jeszcze skazany na nieuchronną śmierć i dopóki żył, mógł być jeszcze uratowany, to zabicie go nosi znamiona wyboru preferencyjnego, wyraź-

---

<sup>91</sup> Por. A.W.B. Simpson, *Cannibalism and the Common Law: The Story of the Tragic Last Voyage of the Mignonette and the Strange Legal Proceedings to Which It Gave Rise*, Chicago University Press, Chicago 1984, s. 230-236 – podaję za T.A. Cavanaugh, *Double-Effect Reasoning, Craniotomy, and Vital Conflicts. A Case of Contemporary Catholic Casuistry*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 11 (3) 2011, s. 461-462.

<sup>92</sup> Por. tamże, s. 460-462.

<sup>93</sup> Do momentu zakończenia pisania niniejszego artykułu nie napotkałem na publikację, w której M. Rhonheimer przedstawił swoją odpowiedź na zarzuty T. Cavanaugha.

nie odróżnionego przez Rhonheimera od konfliktów życiowych i ocenionego przez niego zdecydowanie negatywnie. Jeśli ciągle istniała pewna możliwość, że pojawi się pomoc, to wszyscy żeglarze mieli jakąś szansę, aby z niej skorzystać i przeżyć. Wówczas nie powinno się zabijać żadnego z nich, nawet tego najsłabszego. On ciągle miał szansę przeżycia, którą mu odebrano, zabijając go, podczas gdy na przykład embrión w ciąży jajowodowej nie ma takiej szansy, więc zabijając go, nikt mu jej nie odbiera. Jeśli natomiast pomoc przybyłaby znacznie później, czego również nie można było wówczas wykluczyć, to nikt nie zostałby uratowany, nawet ci w najlepszym stanie, którzy po zabiciu najsłabszego przeżyliby jeszcze kilka dni dłużej od swej ofiary, żywiąc się jej ciałem i krwią. Tak więc w tamtych okolicznościach zabicie nieprzytomnego i uczynienie zeń kaniibalistycznego posiłku nie było wcale jedynym i pewnym środkiem ocalenia życia pozostałych żeglarzy, a sama obecność wśród nich nieprzytomnego nie stanowiła dla nich żadnego zagrożenia ani żadnej przeszkody do ocalenia, jak ma to miejsce w typowych konfliktach życiowych. Jeśli zaś stan nieprzytomnego był na tyle zły, że jego śmierć była już nieuchronna i nastąpiłaby niebawem, a więc jeszcze za życia pozostałych członków załogi, to powinni oni poczekać, aż nieprzytomny najpierw sam umrze, i później mogli starać się przeżyć, spożywając martwe ciało swego kolegi i pijąc jego krew. Zatem z powyższych powodów przypadek morski przytoczony przez Cavanaugha nie ma, moim zdaniem, moralnie istotnych cech analogicznych do cech przypadków konfliktów życiowych i w związku z tym nie stanowi adekwatnego narzędzia kazuistycznej krytyki stanowiska Rhonheimera. Poza tym, gdyby moralny osąd tego przypadku był tak oczywisty, jak sądzi Cavanaugh, że mógłby on służyć jako analogiczny przypadek odniesienia w rozumowaniu kazuistycznym, to sąd nie wychodziłby z inicjatywą złagodzenia swego własnego, prawomocnego wyroku, przez polecenie skazanych miłosierdziu królowej, a ta najprawdopodobniej nie okazałaby łaski tym, którzy bez żadnych wątpliwości i okoliczności łagodzących zostali osądzeni jako mordercy.

#### Zagadnienie zgodności koncepcji Rhonheimera z katolicką teorią aktu moralnego

Martin Rhonheimer twierdzi także, iż nie został właściwie zrozumiany przez krytyków, którzy – jak Basil Cole OP – przypisują mu, jakoby w rozwiązaniach konfliktów życiowych traktował dobrą intencję osoby działającej, nastawioną na uratowanie życia, jako subiektywny czynnik sprawiający, że całe działanie staje się aktem zabicia pośredniego<sup>94</sup>. Szwajcarski etyk wyjaśnia, że wcale tak nie

<sup>94</sup> Por. list B. Cole'a do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 11(2) 2011, s. 211. Zob. także jego recenzję książki M. Rhonheimera *Vital Conflicts in Medical Ethics*, "The Thomist" 74 (1) 2010, s. 160, 164, gdzie Cole zarzuca Rhonheimerowi unikanie moralnych pryncypiów, subiektywność i brak realizmu w ujęciu przedmiotu aktu moralnego. Twierdzi, że nie można powodować fizycznej przemocy zabijającej płód bez jej zamierzenia.

uważa i że dobra intencja uratowania życia nie zamienia aktu, który w przeciwnym wypadku byłby przedmiotowo zły, w akt dobry. Tym, co sprawia, że letalne rozwiązanie konfliktu życiowego nie stanowi bezpośredniego zabicia człowieka, jest nieobecność w tym akcie wyboru preferencyjnego<sup>95</sup>. Kiedy mowa o doniosłej roli intencjonalności w etycznej analizie aktu ludzkiego, to chodzi nie tylko o akt woli, jakim jest intencja dalsza nastawiona na cel, ale chodzi także o inny akt woli, jakim jest wybór zewnętrznego działania, stanowiącego środek do osiągnięcia celu. Zewnętrzne działanie staje się bowiem przedmiotem aktu moralnego właśnie dzięki temu, że zostaje wybrane do osiągnięcia zamierzonego celu<sup>96</sup>.

Wydaje się, że Nicanor Austriaco OP zarzuca Rhonheimerowi sytuacjonizm etyczny z powodu istotnej roli kontekstu sytuacji, w jakiej czyn jest dokonany i jaka decyduje o jego ocenie moralnej<sup>97</sup>. Rhonheimer odpowiada, że nie chodzi mu o niedookreślony kontekst sytuacji, ale o kontekst etyczny, czyli o obiektywne cechy przypadków, istotne dla ich analizy etycznej. Na etyczny kontekst składają się naturalne fakty oraz moralne standardy dotyczące określonego przypadku, powodujące, że w ogóle ten przypadek staje się ważny z moralnego punktu widzenia<sup>98</sup>. W etycznej ocenie przypadków zabijania ludzi liczy się etyczny kontekst sprawiedliwości.

Wydaje się, że najtrudniejszym chyba do zrozumienia elementem w stanowisku Rhonheimera, jak zauważył Guevin, Flannery czy Furton<sup>99</sup>, jest to, że czyjaś decyzja, aby wykonać akt ratujący życie jednej osoby (np. matki) przez rozmyślne zabicie drugiej (np. płodu), nie pociąga za sobą woli skierowanej przeciwko kontynuacji życia drugiej osoby (płodu), ani sądu, że zabicie tej drugiej osoby jest dobre i słuszne w określonych okolicznościach. Jest to, zdaniem Geuevina, sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem (dosł: kontrintuicyjne – *counterintuitive*)<sup>100</sup>. Ksiądz Rhonheimer odpowiada, że w sytuacji konfliktu życiowego kontynuacja życia osoby, której nie da się uratować, nie może być przedmiotem wyboru. Owszem w przypadku zabicia tej osoby jej życie będzie nieco skrócone, ale to skrócenie nie jest tożsame z wyborem przeciwnym kontynuacji życia tej osoby, bo na mocy obiektywnej konstelacji przypadku nie da się już kontynuować życia tej osoby. Dlatego nieznaczące skrócenie jej życia nie ma znaczenia

<sup>95</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 537.

<sup>96</sup> Por. list M. Rhonheimera do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr 12(1) 2012, s. 9-10.

<sup>97</sup> Por. N.P.G. Austriaco, recenzja książki M. Rhonheimera *Vital Conflicts in Medical Ethics*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 10 (1) 2010, s. 205 (odtąd cytowane jako: N.P.G. Austriaco, recenzja książki M. Rhonheimera *Vital Conflicts in Medical Ethics*).

<sup>98</sup> Por. list M. Rhonheimera do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 10 (3) 2010, s. 430-431

<sup>99</sup> E.J. Furton, *Ethics Without Metaphysics: A Review of the Lysaught Analysis*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 11 (1) 2011, s. 60-61.

<sup>100</sup> Por. B.M. Guevin, *Vital Conflicts and Virtue Ethics*, dz. cyt., s. 479.

dla moralnej oceny aktu<sup>101</sup>. Ponadto według Rhonheimera zabicie osoby, której nie można uratować w sytuacjach konfliktu życiowego, rzeczywiście nie zakłada sądu, że to zabicie jest dobre i słuszne w określonych okolicznościach. Osoby działające nie potrzebują i nie są nawet w stanie dokonać takiego sądu i zadać sobie pytania, czy jest to dobre i słuszne w określonych okolicznościach, aby zabić tego, który z natury przypadku jest już skazany na śmierć. Taki sąd nie ma związku z tą sprawą, jest dla niej bez znaczenia. Tym jednak, co ma znaczenie, jest następujące pytanie: czy dobre i słuszne jest usunięcie płodu, po to aby ocalić matkę, chociaż to fizycznie spowoduje nieznaczne skrócenie życia płodu, którego i tak zostanie on wkrótce pozbawiony? Nie ma więc pytania o to, czy jest dobre i słuszne zabić płód. To jest natomiast ważne pytanie w sytuacjach wyboru preferencyjnego – na przykład w tzw. „aborcji terapeutycznej”, gdzie dziecko ma szansę przeżycia. Wówczas lekarz zadaje sobie pytanie: co jest bardziej godne wyboru: przeżycie matki czy płodu, czyli które życie jest bardziej wartościowe i godne zachowania: matki czy płodu? Takie jednak podejście zakłada ważenie i porównywanie dóbr przeciwne równości osób i sprawiedliwości, które jest charakterystyczne dla proporcjonalizmu. Ono dopiero rzeczywiście stanowi uzurpację suwerennej władzy Boga nad życiem i śmiercią<sup>102</sup>.

Nicanor Austriaco OP nie zgadza się jednak z Rhonheimerem, że w sytuacji konfliktów życiowych nie można mieć intencji zabicia osoby, której śmierć się powoduje, a która jest jednocześnie nieuchronna z powodu patologicznej sytuacji. Austriaco ilustruje to przykładem nazistowskiego lekarza, który z przyczyn ideologicznych zabija dzieci w obozie zagłady i w związku z tym w sposób zamierzony i z upodobaniem wykonuje kraniotomię na rodzącym się dziecku, zaklinowanym w kanale rodnym swojej matki. Rhonheimer nie zajmuje się tym przypadkiem, ponieważ jest rzeczą oczywistą, że wspomniany lekarz nie działa pod wpływem konfliktu życiowego, nie zamierza ratować życia matki i dziecka. Zależy mu przecież na zabiciu dziecka, co zrobiłby także w inny sposób, gdyby dziecko nie uległo zaklinowaniu. Poza tym lekarz dzieciobójca ma wybór, gdyż może swą zbrodniczą intencję realizować poprzez kraniotomię lub pozostawienie dziecka bez pomocy. Jeśli wybierze kraniotomię, to matka zostanie wówczas uratowana jako efekt uboczny morderstwa. Chociaż z perspektywy matki, dziecka oraz tych osób, które chciałyby ratować ich życie, zaklinowanie rodzącego się dziecka w kanale rodnym matki stanowi tragiczny życiowy konflikt, to jednak nie jest tak z perspektywy lekarza dzieciobójcy, dla którego, pomimo nieuchronności śmierci dziecka, nie istnieje żaden konflikt, a nawet jest to przypadek szczególnego, „korzystnego” zbiegu okoliczności. Pomimo więc tego, że cechy fizyczne obydwu tych przypadków są takie same, to jednak struktura aktów woli (intencji i wyboru) jest różna u podmiotów działających, powodując, że wymy-

<sup>101</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 531-532.

<sup>102</sup> Por. tamże, s. 532; tenże, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 29.

ślony przez Austriaca przykład nie jest przypadkiem konfliktu życiowego. Dlatego nie podważa on tezy Rhonheimera, mówiącej, że w przypadku rzeczywistego konfliktu życiowego osoba działająca nie może mieć intencji zabicia człowieka, którego nieuchronną śmierć przyspiesza swoim działaniem<sup>103</sup>.

Szwajcarski etyk podkreśla, że w życiowych konfliktach letalne działania ratujące życie są dokonywane rozmyślnie i intencjonalnie, przy pełnej wiedzy, że takie działanie natychmiast spowoduje śmierć osoby, której nie da się uratować. Jednak fakt, że działanie, które zabija, jest spowodowane intencjonalnie, nie jest równoznaczny z faktem, że działanie to jest wykonane z intencją zabicia osoby, której nie da się już uratować, ponieważ zabicie osoby nie jest racją, dla której podejmuje się ten wybór. Innymi słowy, intencja skierowana jest na działanie o natychmiastowych letalnych skutkach, a nie na same letalne skutki jako takie. Taki opis ujawnia częściową analogię do aktu uzasadnionej samoobrony, który zakłada jedynie zatrzymanie napastnika, nie zaś jego zabicie, nawet jeśli osoba broniąca się, z pełną wiedzą, świadomie go zabija. Świadomość bowiem tego, co się powoduje swym działaniem, nie jest równoznaczna z chceniem tego, co się powoduje. Dlatego w przypadkach konfliktów życiowych śmierć osoby, której nie da się już uratować, może być uważana za pozostającą poza intencją (*praeter intentionem*) i jej spowodowania nie można uznać za bezpośrednie zabicie niewinnej istoty ludzkiej, potępione w *Evangelium vitae* (57)<sup>104</sup>. Natomiast w przypadku aborcji terapeutycznej tego rozumowania nie da się zastosować, ponieważ dziecko usuwa się tam po to, aby je zabić. Zabicie dziecka jest racją, dla której się je usuwa z łona matki, gdyż w przeciwnym wypadku, kontynuowałoby ono swoje życie<sup>105</sup>. Łatwo więc, zdaniem Rhonheimera, pomylić to, co jest intencjonalnie uczynione, z tym, co jest dodatkowo jeszcze zamierzone w tym, co jest intencjonalnie uczynione. Można bowiem intencjonalnie, czyli z pełną wiedzą i rozmyślnie dokonywać działania o natychmiastowym letalnym efekcie, ale nie zamierzać tego efektu, który się powoduje z koniecznością fizycznej przyczynowości poprzez rozmyślnie dokonane działanie<sup>106</sup>.

#### **Trudności w obiektywnym rozpoznaniu moralnie istotnych cech konfliktów życiowych**

Koncepcja Martina Rhonheimera może powodować pewne trudności związane z prawidłową kwalifikacją poszczególnych przypadków jako odmian konfliktu życiowego. Dzieje się tak z powodu podobieństwa konfliktów życiowych do innych przypadków nieuchronnych śmierci albo z powodu ewentualnej ar-

<sup>103</sup> Por. N.P.G. Austriaco, recenzja książki M. Rhonheimera *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 206.

<sup>104</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 536.

<sup>105</sup> Por. tamże.

<sup>106</sup> Por. tamże.



bitralności w powoływaniu się na brak etycznego kontekstu sprawiedliwości, albo wreszcie w wyniku możliwych trudności w ocenie stopnia zagrożenia życia i nieuchronności śmierci.

Rhonheimer zastrzega zatem, że jego argument uzasadniający zabicie płodu jako nieuchronny skutek terminacji ciąży pozamacicznej czy kraniotomii w żaden sposób nie stanowi uzasadnienia dla innych przypadków odbierania życia człowiekowi, kiedy przewiduje się, że w przeciwnym wypadku ten człowiek także wkrótce umrze. Na przykład, Helen Watt widzi analogię pomiędzy kraniotomią a pobraniem serca do przeszczepu od jeszcze żywego, lecz nieuchronnie umierającego człowieka, aby w ten sposób uratować życie kogoś innego<sup>107</sup> (przypadek ten przypomina trochę omówiony powyżej morski kazus sądowy). Rhonheimer podważa tę analogię, ponieważ potencjalny dawca serca nie jest przyczyną zagrożenia dla życia drugiej osoby, którą można uratować przeszczepem z jego serca lub z serca innego jeszcze dawcy. Innymi słowy, potencjalny dawca serca nie powoduje, że druga osoba potrzebuje nowego serca i że to ma być wyłącznie jego serce. Dlatego cała ta sytuacja nie stanowi przypadku typowego konfliktu życiowego<sup>108</sup>. Tym, co przede wszystkim odróżnia terminację ciąży pozamacicznej i przypadek kraniotomii od innych przypadków nieuchronnej śmierci, jest sytuacja konfliktu życiowego, gdzie jedna osoba jest fizyczną, patologiczną przyczyną śmierci drugiej osoby. Nie należy zatem patrzeć na nieuchronność śmierci dziecka w terminacji ciąży pozamacicznej czy zaklinowanego porodu, jakoby ta śmierć była odrębnym przypadkiem, niezwiązanym z kwestią ocalenia życia matki. To są dwa aspekty tego samego przypadku, czego brakuje w innych sytuacjach nieuchronnej śmierci<sup>109</sup>.

Poza tym oprócz tej generalnej różnicy poszczególne przypadki nieuchronnych śmierci mają jeszcze dodatkowe powody odróżniające je od sytuacji konfliktu życiowego i sprawiające, że przyspieszanie śmierci jest w nich moralnie niedopuszczalne. Na przykład jeśli chodzi o eutanazję, to jest ona aktem niesprawiedliwości albo jako samobójstwo, albo jako asystowanie przy samobójstwie, albo jako odebranie życia komuś wbrew jego woli. Trudno w niej mówić także o dobrym celu, jakim jest uwolnienie od cierpienia, bo po jej wykonaniu określona osoba, ściśle rzecz biorąc, wcale nie będzie wolna od cierpienia, lecz jej samej już nie będzie. Jeśli zaś chodzi o zamrożone nadliczbowe embriony powstałe w wyniku zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*, to nie są one bezwzględnie skazane na śmierć, ponieważ mogą okazać się zdolne do przeżycia, jeśli zaimplantuje się je w macicy, a ta implantacja bywa wykonalna. Ich status jako taki nie jest patologiczny i nie one są przyczyną nieszczęścia czy zagrożenia życia

<sup>107</sup> Por. H. Watt, *Side Effects and Bodily Harm*, "Ethics & Medics" 36 (1) 2011, s. 1-2.

<sup>108</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 528, przypis 11.

<sup>109</sup> Por. tenże, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 131-132.

innych osób, lecz same doznają niesprawiedliwego traktowania spowodowanego moralnie nagannym działaniem innych ludzi. Dlatego wykorzystywanie ich i zabijanie dla korzyści innych ludzi jest udziałem w tej niesprawiedliwości i pogłębia ją jeszcze bardziej<sup>110</sup>.

Odnosząc się do możliwości subiektywistycznych wypaczeń oceny tego, czy spowodowanie śmierci jakiegoś człowieka leży poza etycznym kontekstem sprawiedliwości, czy nie, Rhonheimer uważa, że możliwość takich wypaczeń dotyczy także wszystkich innych argumentów etycznych. Kiedy chodzi o odwoływanie się do racji, to zawsze można mnożyć argumenty i subiektywistycznie wierzyć (lub udawać, że się wierzy), że są one poparte jakimś alternatywnym zestawem racji. Działanie zaś bez żadnych racji byłoby moralnie niedopuszczalne. Ocena tego, czy działanie leży poza etycznym kontekstem sprawiedliwości, czy nie, nie jest sądem arbitralnym. Natomiast z faktu, że niektórzy mogą nie osiągnąć obiektywnej oceny z powodu subiektywistycznych zniekształceń, nie wynika, że strategia powoływania się na taką ocenę jest sama w sobie niebezpieczna i że trzeba ją porzucić<sup>111</sup>.

Rhonheimer jest świadom tego, że według jego argumentu dopuszczalność moralna działań ratujących życie matki w ciąży pozamacicznej zależy od rozpoznania faktów, oceny aktualnego niebezpieczeństwa dla matki i oraz od oszacowania prawdopodobieństwa tego, że płodu nie da się ocalić. Ponieważ prawdopodobieństwo w dynamicznej sytuacji jest czynnikiem zmieniającym się nie skokowo, lecz płynnie, to istnieje niejako pewna szara strefa, gdzie trudno osiągnąć absolutną pewność dotyczącą momentu, w którym istotne cechy, warunkujące moralną dopuszczalność pewnych działań, występują w odpowiednim natężeniu. Jednak, zdaniem Rhonheimera, a sądzi on, że jest ono zgodne z tradycją, nawet w sprawach życia i śmierci, jeśli nie da się osiągnąć jednoznacznej absolutnej pewności co do cech istotnych sytuacji, to wówczas wystarczy jedynie tzw. „pewność moralna”, czyli osobiste subiektywne przekonanie osiągnięte za pomocą aktualnie dostępnej w określonej sytuacji najbardziej rzetelnej metody poznawczej. W stanie braku absolutnej pewności dotyczącej faktów czy istotnych cech sytuacji, czyli w stanie wiedzy prawdopodobnej, nie da się przywołać dodatkowych kryteriów normatywnych. Wówczas ani generalny zakaz działania, ani generalny nakaz, nie są adekwatne. Dlatego ostateczna decyzja zależy od roztropnego osądu lekarza, którego nie zastąpi ani teoretyk moralności, ani inne osoby, których przypadek dotyczy<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, s. 132-135.

<sup>111</sup> Por. tamże, s. 135-136.

<sup>112</sup> Por. tamże, s. 136-138.

STANOWISKO ŚW. TOMASZA Z AKWINU  
I KRYTYKA JEGO NEOSCHOLASTYCZNEJ INTERPRETACJI

W rozważaniach dotyczących konfliktów życiowych Martin Rhonheimer odwołuje się do etycznej analizy przypadku samoobrony dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu<sup>113</sup>. Czyni tak nie dlatego, że życiowe konflikty to także przypadki samoobrony, ale dlatego, że rozwiązanie, jakie zaproponował Tomasz, jest wyrazem jego etycznej teorii ludzkiego działania, cieszącej się uznaniem Magisterium i teologów. Analizując akt samoobrony, Tomasz pokazuje, w jaki sposób akty ludzkie zyskują swoją moralną specyfikację (formę) oraz jak dokonuje się poprzez te akty przyczynowanie zdarzeń, które nie nadają aktom moralnej jakości, a które są określone przez Tomasza jako: *praeter intentionem*<sup>114</sup>.

Interpretując znany tekst św. Tomasza o samoobronie, ksiądz Rhonheimer zauważa, iż Tomasz nigdzie nie stawia warunku, że agresor musi być niesprawiedliwy, aby akt obrony był aktem sprawiedliwym i w związku z tym moralnie dopuszczalnym<sup>115</sup>. Użyta siła wobec napastnika musi być proporcjonalna, czyli nie większa, niż ta, która w określonych okolicznościach pozwoli na osiągnięcie celu obrony, którym jest ocalenie życia i zdrowia własnego lub innych osób, za których bezpieczeństwo ponosi się odpowiedzialność. Rozmyślnie zastosowana nadmierna przemoc, która nie byłaby wynikiem niekontrolowanej reakcji paniki czy szoku, świadczyłaby o tym, że celem nie jest obrona życia własnego lub innych, lecz destrukcja napastnika. Innymi słowy, rozmyślnie zastosowana nieproporcjonalnie wielka siła przemawiałaby za zamierzonym charakterem destrukcyjnych skutków. Natomiast Rhonheimer uważa, że z punktu widzenia oceny moralnej czynu, nie ma znaczenia, czy napastnik zostaje okaleczony czy zabity przez zadanie mu destrukcyjnego ciosu bezpośredniego w porządku fizycznej przyczynowości. Taka fizycznie bezpośrednia destrukcja życia napastnika pozostaje przecież poza intencją (*praeter intentionem*) broniącego się człowieka, gdyż intencja skierowana jest wyłącznie na uratowanie zagrożonego napaścią życia i na realizację naturalnej skłonności do samoocalenia. Okaleczenie lub śmierć napastnika są więc pozaintencjonalne (*non-intentional*) i nie są w tym przypadku wybrane jako środek do ocalenia życia osoby broniącej się, chociaż fizycznie tak właśnie może to wyglądać. Tomasz wyraźnie nazywa niegodziwym zamierzone zabicie człowieka w celu ochrony własnego życia (*illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat*<sup>116</sup>)<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> Por. Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 7.

<sup>114</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 66.

<sup>115</sup> Por. tamże, s. 63, 67, 70.

<sup>116</sup> Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 7 corp.

<sup>117</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 63-64.

Zdaniem Rhonheimera, Tomasz nie usprawiedliwia aktu samoobrony przez ważenie i kalkulację dóbr i w związku z tym nie uzasadnia go normatywnie. Tomasz stosuje raczej omówione wyżej uzasadnienie przez uniewinnienie. Na tytułowe pytanie stosownego artykułu: „czy godziwe jest zabicie człowieka w samoobronie”, Tomasz nie odpowiada wprost, lecz pisze, że taki akt nie ma niegodzwej racji (*non habet rationem illiciti*). Jeśli śmierć agresora spowodowana jest *praeter intentionem*, wówczas broniąca się osoba nie ponosi winy za jej spowodowanie. Szwajcarski etyk twierdzi, że argument Tomasza nie polega na zastosowaniu zasady podwójnego skutku, ale raczej odwrotnie: argument ten jest uprzedni wobec tej zasady i stanowi podstawę do jej zastosowania przez wskazanie, że jej pierwszy warunek jest spełniony: przedmiot aktu jest dobry, czyli akt nie jest czynem wewnątrznie złym. Czyny ludzkie zawdzięczają swoją moralną jakość (gatunek, formę) temu, co jest chciane, czyli zamierzone jako cel lub wybrane jako środek, natomiast nie temu, co nie jest chciane i leży poza zakresem intencji (*praeter intentionem*). Jeśli więc śmierć czy okaleczenie napastnika są spowodowane natychmiast i w sposób konieczny w porządku fizycznej przyczynowości przez użycie narzędzi samoobrony, to o ile nie były chciane, mają charakter przypadłościowy (akcydentalny) dla moralnej jakości aktu<sup>118</sup>.

W ciągu wieków wśród katolickich moralistów znaczącą pozycję zdobyła sobie interpretacja tekstu św. Tomasza na temat kary śmierci, zgodnie z którą kara ta jest bezpośrednim zabiciem winnej (nie-niewinnej) osoby ludzkiej. Ksiądz Rhonheimer odrzuca jednak taką interpretację i uważa, że nie jest ona zgodna z myślą św. Tomasza. Rhonheimer twierdzi bowiem, że bezpośrednie zabicie człowieka jest zawsze niedopuszczalne moralnie, nawet w przypadku obrony koniecznej, wojny sprawiedliwej, kary śmierci czy tzw. „aborcji terapeutycznej”<sup>119</sup>. Zdaniem szwajcarskiego etyka, zabicie kryminalisty autoryzowane przez władzę publiczną jest przywróceniem porządku sprawiedliwości za pomocą kary. Kara zatem nadaje moralną jakość fizycznemu aktowi zabijania. Wybrany przedmiotem działania jest więc wymierzenie kary, natomiast celem jest naprawienie porządku sprawiedliwości, podczas gdy zabicie ma charakter jedynie fizyczny i samo w sobie nie jest przedmiotem aktu chcenia. Autoryzacja dokonana przez legalną władzę publiczną gwarantuje, że taki akt jest aktem sprawiedliwości, a nie zemsty<sup>120</sup>.

Jak w przypadku samoobrony następuje pewna gradacja środków obronnych, aby uzyskać pożądaną cel, jakim jest unieszkodliwienie napastnika, tak też w przypadku kary dla kryminalistów Kościół stawia warunek gradacji środków karnych, i jeśli da się osiągnąć cel, jakim jest przywrócenie porządku sprawiedli-

<sup>118</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, s. 64-65.

<sup>119</sup> Por. tamże, s. 42; tenże, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 522.

<sup>120</sup> Por. tenże, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 70-71, przypis 62.

wości czy ochrona społeczeństwa, bez zabijania, to taki nieletalny środek bardziej odpowiada godności osoby i powinien być wówczas zastosowany<sup>121</sup>. Gdyby w akcie samoobrony, w trakcie działań wojennych czy w karaniu kryminalistów chodziło rzeczywiście o zabicie samo w sobie, to logicznie rzecz ujmując, działania te powinny być wówczas konsekwentnie prowadzone, aż agresorzy i kryminaliści zostaliby doszczętnie pozbawieni życia. Tak jednak nie jest. Jeśli uda się osiągnąć efekt obronny lub karny bez pozbawiania życia, wówczas należy na tym poprzestać i odstąpić od dalszej realizacji zabijania. Zabijanie w sytuacji, kiedy inne środki zapewniły już właściwą obronę lub karę, byłoby niesprawiedliwe, a zatem byłoby morderstwem. Dlatego Rhonheimer uważa, że zabijanie wrogów w czasie wojny sprawiedliwej jest zbiorowym aktem samoobrony, a nie bezpośrednim zabiciem niesprawiedliwych najeźdźców. Akty takie, jak samoobrona indywidualna lub zbiorowa (wojna) albo też kara śmierci, są zatem sprawiedliwymi środkami mającymi na celu naprawę porządku sprawiedliwości<sup>122</sup>.

Zabijanie, czyli pozbawianie życia, ujęte samo w sobie, jest zdarzeniem należącym do porządku naturalnego. Czynnikiem, który sprawia, że zabijanie uzyskuje kwalifikację moralną i zaliczone zostaje do porządku moralnego, jest według Rhonheimera sprawiedliwość. Jeśli zabijanie jest aktem sprawiedliwości, wtedy jest moralnie dopuszczalne, jeśli zaś jest aktem niesprawiedliwości, wówczas jest moralnie niedopuszczalne. Podjęcie odpowiednich środków naprawy czy ochrony sprawiedliwości, nawet jeśli nieuchronnie powodują one zabicie człowieka, które jest bezpośrednio w porządku fizycznej przyczynowości, sprawia, że zabicie jako takie pozostaje poza zakresem intencji (*praeter intentionem*), ponieważ chcenie skierowane jest wówczas na akt naprawy czy ochrony sprawiedliwości, a nie na zabijanie<sup>123</sup>.

Martin Rhonheimer polemizuje ze stanowiskiem dziewiętnastowiecznego teologa Gustawa J. Waffelaerta, który twierdził, że dla moralnej dopuszczalności działania o dwóch skutkach, z których jeden jest dobry, a drugi zły, każdy z tych skutków musi wypływać z działania bezpośrednio, czyli zły nie może pośredniczyć do dobrego i tym samym dobry nie może wynikać bezpośrednio ze złego, ponieważ, zdaniem Waffelaerta, wówczas nie można by nie zamierzyć złego skutku jako środka do dobrego skutku<sup>124</sup>. Ksiądz Rhonheimer nie tyle zupełnie odrzuca takie podejście, ile raczej reinterpretuje je antyfizykalistycznie, gdyż jego zdaniem, nawet jeśli zły efekt pośredniczy do dobrego w porządku fizycznej przyczynowości, to jednak nie musi pośredniczyć w porządku aktów woli, a za-

<sup>121</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2267; Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 27, 56.

<sup>122</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 77 wraz z przypisem 72.

<sup>123</sup> Por. tamże.

<sup>124</sup> M. Rhonheimer odnosi się do: G.J. Waffelaert, *De abortu et embryotomia*, „Nouvelle Revue Théologique” 16/1884, s. 94-106, 160-179, 293-321, 377-385; oraz 17/1885, s. 60-68, 200-210, 528-550.

tem zły skutek nie musi być środkiem wybranym, czyli przedmiotem aktu moralnego, lecz dobry efekt osiąga się przez określony dobry środek, z którym nierozzerwalnie jest związane fizyczne zło złego skutku. Innymi słowy, można zamierzyć dobry efekt wynikający w porządku fizycznej przyczynowości ze złego efektu, o ile wybranym środkiem nie jest zły efekt jako taki, ale inny, dobry aspekt działania. Taki dobry aspekt działania jest wprawdzie nierozzerwalnie fizycznie powiązany w danej sytuacji ze złym skutkiem (aspektem), ale skoro ten właśnie dobry aspekt jest w gruncie rzeczy wybrany, to tylko on stanowi przedmiot tego czynu i nadaje mu ostatecznie dobrą moralną jakość, w powiązaniu z którą zły efekt zostaje fizycznie spowodowany, ale żadną miarą nie jest przedmiotem chcenia. W ten sposób na przykład w przypadku samoobrony podmiot działający nie chce zabić napastnika, lecz wybiera akt samoobrony, aby ocalić swoje życie. Podobnie w przypadku kary śmierci wybranym środkiem przez reprezentantów legalnej władzy publicznej nie jest zabicie kryminalisty, lecz wymierzenie mu kary, aby przywrócić sprawiedliwość<sup>125</sup>.

#### KONIECZNOŚĆ ODNOWY WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII MORALNEJ WIERNEJ NAUCZANIU MAGISTERIUM

Martin Rhonheimer zauważa, że ciągle wielkim wyzwaniem dla współczesnej teologii moralnej jest przewyżnienie szkodliwego dziedzictwa fizykalizmu. Szwajcarski etyk wyjaśnia, że nazwa „fizykalizm” i przymiotnik „fizykalistyczny” nie odnoszą się wyłącznie i specyficznie do natury fizycznej, materialnej, różniąc się od tego, co duchowe. Raczej w omawianym użyciu przymiotnik „fizykalistyczny” znaczy tyle co „ontologiczny”. Fizykalizm byłby więc błędem polegającym na niewystarczającym odróżnieniu porządku ontologicznego i dóbr ontologicznych od porządku moralnego i dóbr moralnych<sup>126</sup>.

Według diagnozy Rhonheimera fizykalizm w teologii moralnej jest przysłowiową „wodą na młyn” dla proporcjonalistów. Cieszą się oni i czują się pewnie, kiedy moralisci wierni tradycji i Magisterium płaczą się w swych rozważaniach w okowach fizykalizmu. To tylko potwierdza proporcjonalistom słuszność ich własnej metody<sup>127</sup>. Proporcjonalisci krytykują moralną doniosłość rozróżnienia na działania „bezpośrednie” i „pośrednie” (czy raczej „pozabezpośrednie”) właśnie z powodu neoscholastycznej fizykalistycznej interpretacji tego rozróżnienia i rozumienia go w porządku fizycznej przyczynowości<sup>128</sup>. Nie doceniają oni

<sup>125</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 74-75.

<sup>126</sup> Por. tenże, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 522, przypis 5.

<sup>127</sup> Por. tamże, s. 522.

<sup>128</sup> Por. tamże, s. 521.

moralnej roli intencji, stąd też sami pozostają na gruncie fizykalistycznego rozumienia dobra i zła jako przedmoralnych czy ontologicznych jakości, natomiast moralną doniosłość upatrują dopiero w proporcjach pomiędzy tymi przedmoralnymi jakościami. Dlatego, aby nie dawać proporcjonalistom okazji do dalszego propagowania ich błędnej teorii, należy zarzucić nieadekwatne, fizykalistyczne rozumienie rozróżnienia na działania, skutki i przyczynowanie bezpośrednio i pośrednio, a zachowując samo rozróżnienie, dokonać rewizji rozumienia kategorii bezpośredniości i pośredniości (czy pozabezpośredniości) tak, aby były one związane z porządkiem aktów woli, czyli intencjonalności<sup>129</sup>.

Zdaniem Rhonheimera, istnieją również katoliccy moralisci, spośród których rekrutują się jego krytycy, zajmujący postawę tzw. „rygoryzmu przemieszczonego”, sprzecznego z prawym poznawczym wglądem moralnym. Ten rygoryzm nie polega na bezkompromisowym wymaganiu zachowania moralnej prawości za cenę ofiar i heroizmu, lecz ulega przemieszczeniu i przejawia się w rygorystycznym stosowaniu określonego standardu moralnego rozumowania do takich przypadków, do których nie może być on racjonalnie zastosowany, ponieważ staje się wówczas wewnętrznie nieinteligibilny. Przemieszczenie rygoryzmu polega na tym, że cechujący się nim moralisci bronią normy nie tyle dla dobra człowieka, któremu powinna ona służyć, ile bronią normy jako takiej oraz związanej z nią pewnej specyficznej metodologii etycznej i strategii argumentacyjnej. Tacy moralisci czynią tak z obawy, że bez niej zburzeniu ulegnie cały system rozumowania moralnego, do którego ona należy, a który wydaje się im konieczny dla obrony katolickiej tożsamości<sup>130</sup>. Tymczasem fizykalizm dyskredytuje katolicką teologię moralną. Wynikający z niego rygoryzm mówiący, że w przypadku konfliktów życiowych trzeba pozwolić umrzeć dziecku i matce i nie wolno zabić dziecka, bo byłoby to bezpośrednio zabicie, za które grozi kanoniczna ekskomunika *latae sententiae*, jest sprzeczny z moralnym poznawczym wglądem i osądem prezentowanym przez prawych ludzi<sup>131</sup>. Trudne przypadki ujawniają wprawdzie słabości rozwiązań teoretycznych, ale dają także szansę do głębszego poznania i rozumienia dobra człowieka i moralnej spójności oraz do wypracowania bardziej adekwatnej teorii moralnej<sup>132</sup>.

Martin Rhonheimer przypuszcza, że jego krytycy przejawiają taki właśnie rygoryzm i nieprzejednaną postawę obronną, ponieważ obawiają się, że akceptacja jego stanowiska otworzy prostą drogę do dekonstrukcji bezpiecznej teorii moralnej i do usprawiedliwiania moralnej dopuszczalności różnych form niegodziwości. Tymczasem, zdaniem szwajcarskiego etyka, obiektywna konstelacja

<sup>129</sup> Por. tamże, s. 521.

<sup>130</sup> Por. tamże, s. 523, 540.

<sup>131</sup> Por. tamże, s. 539.

<sup>132</sup> Por. tamże, s. 523, przypis 6, 540.

przypadków konfliktów życiowych i zaproponowana przez niego analiza etyczna nie otwiera drogi do usprawiedliwiania bezpośredniego zabijania ludzi. Natomiast stanowisko fizykalistyczne otwiera drogę do rozwoju proporcjonalizmu, który wydaje się wówczas atrakcyjną drogą uniknięcia błędów i niespójności fizykalizmu<sup>133</sup>. Tak właśnie uczyniło w przeszłości wielu najbardziej błyskotliwych teologów moralnych. Proporcjoniści jednak jeszcze głębiej popadli w pułapkę fizykalizmu przez twierdzenie, że podmiot działający jest odpowiedzialny za wszystkie przewidywane konsekwencje swoich czynów, wynikające na mocy fizycznej przyczynowości. Aby jednak nie popaść w rygoryzm i nie oceniać negatywnie osób za to wszystko, co powodują swoimi czynami, proporcjonalizm przyjął strategię optymalizowania proporcji pomiędzy dobrymi i złymi skutkami, którą potem spotkała zasłużona krytyka za jej subiektywistyczny charakter. Według zwolenników proporcjonalizmu działanie, które ktoś bezpośrednio wybiera, rozważane niezależnie od jego dalszych intencji lub przewidywalnych konsekwencji, powoduje jedynie fizyczne czy pozamoralne dobro i zło, które nie są jeszcze moralnie określone przez fakt, że zostały wybrane. Swoją moralną specyfikację zyskują one dopiero w perspektywie całościowej kalkulacji pozamoralnego dobra i zła, tkwiącego także w przewidywanych konsekwencjach. Cechą więc wspólną tradycyjnego fizykalizmu i proporcjonalizmu jest niezdolność do zauważenia, że moralne dobro nie sprowadza się do ontologicznego dobra przedmiotów czy określonych stanów rzeczy, ale leży w sposobie, w jaki działający podmiot się do nich odnosi, czyli przede wszystkim w jego świadomych i dobrowolnych wyborach stanów rzeczy i zachowań<sup>134</sup>. Fizykalizm moralistów wiernych dziewiętnastowiecznej tradycji (zwanych czasem „moralnymi realistami”) cechuje rygoryzm, natomiast fizykalizm proporcjonalistów cechuje subiektywistyczny laksyzm. Aby przewyciężyć fizykalizm, należy przede wszystkim oczyścić moralną kategorię bezpośredniości z jej fizycznego rozumienia i traktować ją jako intencjonalną. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* odrzuca zarówno proporcjonalizm (79), jak i fizykalizm (78)<sup>135</sup>.

\* \* \*

Nauczanie moralne Kościoła katolickiego zakazuje bezpośredniego zabijania niewinnych ludzi. Jednak pod pewnymi warunkami Kościół dopuszcza zabicie człowieka w samoobronie, na wojnie sprawiedliwej, jako karę śmierci czy zabicie płodu na przykład w wyniku histerektomii nowotworowo zajętej macicy.

<sup>133</sup> Szczegółowe rozważania dotyczące niejasności, sprzeczności czy absurdalnych wniosków, jakie obok trafnych intuicji można znaleźć w poglądach neoscholastycznych moralistów, uwikłanych w fizykalizm, Rhonheimer zaprezentował w: *Vital Conflicts in Medical Ethics*, dz. cyt., s. 49-81, oraz w innych swoich pracach, do których odnosi się w przypisach.

<sup>134</sup> Por. M. Rhonheimer, *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice*, dz. cyt., s. 523-524, 538.

<sup>135</sup> Por. tamże, s. 539.



Zadaniem więc teologów jest racjonalne pogodzenie tych z pozoru rozbieżnych stanowisk i wyjaśnienie, jak to się dzieje, że ludzie nie muszą ponosić odpowiedzialności moralnej za wszystko, co swoimi czynami powodują w sposób konieczny.

Martin Rhonheimer uważa, że zabijanie człowieka jest absolutnie moralnie zakazane tylko wtedy, kiedy jest niesprawiedliwe. Jego zdaniem, istnieją jednak pewne przypadki zabicia, wyłączone z etycznego kontekstu sprawiedliwości i dlatego moralnie niezawinione. Są to przypadki specyficznych konfliktów życiowych, znanych chociażby z położnictwa, takich jak cięża pozamaciczne czy zaklinowanie rodzącego się dziecka w kanale rodym. W takich sytuacjach, zdaniem Rhonheimera, podjęcie interwencji ratującej życie jednej osoby (np. matki) powoduje wprawdzie śmierć drugiej osoby (np. dziecka), jednak ta śmierć jest tak czy inaczej nieuchronna z powodu patologicznej sytuacji, która uniemożliwia jakikolwiek wybór pomiędzy zabiciem lub ocaleniem tej osoby. Poprzez ludzkie letalne działanie nie powoduje się więc w takim przypadku niesprawiedliwości wobec zabijanej osoby, bo nie pozbawia się jej życia, którego nie utraciłaby, gdyby odstępiono od letalnego działania. Skoro w takiej sytuacji spowodowanie śmierci sytuuje się poza możliwością wyboru i poza etycznym kontekstem sprawiedliwości, to powinno być postrzegane analogicznie do zdarzenia naturalnego lub niezamierzonego efektu ubocznego, który sytuuje się poza zakresem intencji (*praeter intentionem*). Pozostając poza porządkiem sprawiedliwości, śmiertelna interwencja nie może być jednak uzasadniona jako norma moralna, lecz pozostaje uzasadniona przez uniewinnienie sprawcy, wskazując na brak jego odpowiedzialności moralnej, a nie na pierwotną, wewnętrzną godziwość samego aktu.

Interwencje ratujące życie w przypadku konfliktu życiowego nie są skutkiem wyboru preferencyjnego, który intencjonalnie przyznawałby większą wartość życiu jednej osoby (np. matki) i byłby wymierzony intencjonalnie przeciwko życiu drugiej osoby (np. dziecka). Takie niesprawiedliwe ważenie i porównywanie ludzkich istnień jest typowe dla odrzuconego przez Kościół proporcjonalizmu. Ma ono miejsce w przypadku tzw. „aborcji terapeutycznej”, kiedy ratuje się życie matki kosztem życia dziecka, chociaż gdyby zaniechano aborcji, to wówczas dziecko mogłoby przeżyć, natomiast matka zmarłaby w wyniku śmiertelnej patologii.

Argument wypracowany przez Rhonheimera nie polega na zastosowaniu zasady podwójnego skutku, ale raczej odwrotnie: stanowi podstawę do zastosowania tej zasady. Argument ten bowiem dowodzi, że akt nie jest czynem wewnętrznym złym, dlatego spełnia on pierwszy warunek zasady podwójnego skutku.

Ksiądz Rhonheimer zauważa, że ciągle wielkim wyzwaniem we współczesnej teologii moralnej pozostaje przewyciężenie szkodliwego dziedzictwa fizykalizmu i związanego z nim nieuzasadnionego rygoryzmu. Fizykalizm jest błę-

dem polegającym na niewystarczającym odróżnieniu porządku ontologicznego od moralnego oraz fizycznej przyczynowości zdarzeń naturalnych od przedmiotu aktu moralnego i sprawczości moralnie istotnej.

Stanowisko Martina Rhonheimera jest niewątpliwie bardzo interesujące i wnikliwie opracowane. Jak pokazują pierwsze reakcje, poglądy szwajcarskiego teoretyka moralności odrzucają teologowie, których myślenie zostało ukształtowane pod silnym wpływem neoscholatycznej tradycji. Obawiają się oni utraty obiektywizmu oceny moralnej wraz z subtelными rozważaniami abstrahującymi od fizycznych cech czynów ludzkich. Argumenty Rhonheimera nie odbiły się natomiast szerszym echem w teologicznym środowisku niemieckojęzycznym, zdominowanym przez proporcjonalizm. Wydaje się jednak, że mogą być one inspirujące dla tych, których nie satysfakcjonują rozwiązania fizykalistyczne i rygorystyczne, a jednocześnie cenią sobie wierność nauczaniu Magisterium, odrzucając błędne teorie, takie jak proporcjonalizm. Przyszła teologiczna debata ma więc szansę wypróbowania wartości stanowiska Rhonheimera i przyczynienia się do rozwoju moralnej doktryny Kościoła. Zachętą do dalszej refleksji w tej materii jest stanowisko Kongregacji Nauki Wiary, która zaleciła publikację pracy Rhonheimera w celu poddania jej dyskusji w środowisku teologicznym.

#### ABSTRACT

Martin Rhonheimer claims that killing of a man is absolutely morally prohibited only when it is unfair, which is expressed by the moral teaching of the Catholic Church as the absolute prohibition of the direct killing of an innocent human being. However, there are certain cases of vital conflicts, such as ectopic pregnancy or tragic delivery when, because the baby is stuck in the birth canal, it is impossible to save the child. In these cases the death of the child, which is caused as a result of medical intervention, does not deprive the child of something, which otherwise it would not lose if the lethal act had not been performed. Therefore, an unjust act is not committed against the person, whose death one way or another, is inevitable in the case of vital conflict. However, remaining outside the order of justice, deadly intervention, in such cases, cannot be justified as a moral norm, but is justified through the exculpation of the agent, pointing to the lack of his moral responsibility for the killing, but not to the primary, intrinsic fairness of the act itself. In order to justify lethal solutions in vital conflicts M. Rhonheimer does not apply the principle of double effect, but he argues independently from this principle that such a solution is not an intrinsically evil act, therefore it satisfies the first condition of the principle of double effect, and enables its potential further application. Interventions that save life in the case of vital conflicts do not involve a preferential choice, which intentionally would ascribe greater value to the life of one person (e.g. mother) and would be directed against the life of another (e.g. child). Such an unjust weighing of different human existences is typical of the proportionalist method of moral evaluation of human acts rejected by the Magisterium. This kind of weighing is applied in cases of so-called "therapeutic abortion", when the mother's life is saved at the expense of her child's life, where if the abortion were not performed the child would survive and the mother would die as a result of deadly pathology. Rhonheimer claims that great challenge for contemporary moral theology is to overcome the harmful heritage of physicalism and, related to it, unjustified rigorism. Physicalism is an error which lies in the confusion of the moral order with the ontological order, as well as the

confusion of the object of a moral act and the morally relevant causality with the physical characteristics and causality of natural events.

### Keywords

extrauterine pregnancy, salpingectomy, salpingostomy, methotrexate, craniotomy, hysterectomy, therapeutic abortion, moral act, direct/indirect killing, *praeter intentionem*, principle of double effect, moral justification, ethical context of justice, weighing goods, proportionalism, physicalism, rigorism

### BIBLIOGRAFIA

#### Nauczanie Kościoła

Denzinger H., Schönmetzer A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae–Neo-Eboraci 1965.

Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae*, w: *W trosce o życie: wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Biblos, Tarnów 1998, s. 41-134.

*Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele 'Donum veritatis'*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Biblos, Tarnów 1995, s. 353-369.

Kongregacja Nauki Wiary, *Note on the Force of the Doctrinal Decrees Concerning the Thought and Work of Fr Antonio Rosmini Serbati*, [www.doctrinafidei.va/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010701\\_rosmini\\_en.html](http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_20010701_rosmini_en.html) [dostęp 29.07.2014]

Pius XII, *Przemówienie do Frontu Rodziny i Stowarzyszenia Rodzin Wielodzietnych* (27-XI-1951 r.) – oficjalny tekst włoski: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/speeches/1951/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19511127\\_associazioni-famiglie\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19511127_associazioni-famiglie_it.html) [dostęp 30.04.2014]; tekst angielski: *Pius XII Address of Pope Pius XII to the Associations of the Large Families, November 26, 1951*, w: *Love and Sexuality*, red. O.M. Liebard, McGrath Publishing Company, Consortium Books, Wilmington, NC, 1978, s. 123-127.

Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie o aborcji* <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?s=opoka&id=29835> [dostęp 10.03.2014].

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele 'Lumen gentium'*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Pallottinum, Poznań 2002, s. 104-166.

#### Prace teologiczne i filozoficzne

Anderson M.A., Fastigi R.L., Hargroder D.E., Howard Jr. J.C., Ward Kischer C., *Ectopic Pregnancy and Catholic Morality. A Response to Recent Arguments in Favor of*

- Salpingostomy and Methotrexate*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 11(1) 2011, s. 65-82.
- Anderson M.A., Fastiggi R.L., Hargroder D.E., Howard Jr. J.C., Ward Kischer C., List do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 11(2) 2011, s. 207-211.
- Anderson M.A., Fastiggi R.L., Hargroder D.E., Howard Jr. J.C., Ward Kischer C., List do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 11(4) 2011, s. 630-631.
- Austriaco N.P.G., Recenzja książki M. Rhonheimera *Vital Conflicts in Medical Ethics*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 10(1) 2010, s. 202-206.
- Austriaco N.P.G., List do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 10(3) 2010, s. 432-434.
- Barker M.J., Recenzja książki M. Rhonheimera *Vital Conflicts in Medical Ethics*, „International Philosophical Quarterly” 51(1) 2011, s. 103-106.
- Bouscaren L.T., *Ethics of Ectopic Operations*, Milwaukee Wisconsin 1944.
- Cavanaugh T.A., *Double-Effect Reasoning, Craniotomy, and Vital Conflicts. A Case of Contemporary Catholic Casuistry*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 11(3) 2011, s. 453-463.
- Cole B., Recenzja książki M. Rhonheimera *Vital Conflicts in Medical Ethics*, "The Thomist" 74(1) 2010, s. 160-164.
- Cole B., List do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 11(2) 2011, s. 211-212.
- Flannery K.L., Recenzja książki M. Rhonheimera *Vital Conflicts in Medical Ethics*, "Gregorianum" 91/2010, s. 641-643.
- Flannery K.L., *Vital Conflicts and the Catholic Magisterial Tradition*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 11(4) 2011, s. 691-704.
- Furton E.J., *Ethics Without Metaphysics: A Review of the Lysaught Analysis*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 11(1) 2011, s. 53-62.
- Grisez G., *The way of the Lord Jesus*, t. 2: *Living a Christian Life*, Franciscan Press, Quincy IL, s. 500-503.
- Guevin B.M., *Vital Conflicts and Virtue Ethics*, „National Catholic Bioethics Quarterly” 10 (3) 2010, s. 471-480.
- Guevin B.M., *Vital Conflicts and Virtue Ethics: A Further Reply*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 13(1) 2013, s. 14-17.
- Jones D.A., *Magisterial Teaching on Vital Conflicts. A Reply to Rev. Kevin Flannery, SJ*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 14(1) 2014, s. 81-104.
- Kaczor Ch., *The Ethics of Ectopic Pregnancy. A Critical Reconsideration of Salpingostomy and Methotrexate*, "The Linacre Quarterly" 76(3) 2009, s. 265-282.

- Murphy W.F. Jr., *Craniotomy and Treatments for Tubal Pregnancy: Progress toward Consensus on Extreme Vital Conflicts?*, "Angelicum" 87/2010, s. 871-910.
- Plich R., *Położnicza operacja kraniotomii w orzeczeniach Magisterium Kościoła*, „Studia Bobolanum” 2/2010, s. 123-137.
- Plich R., *Moralny dylemat dotyczący terminacji ciąży jajowodowych za pomocą salpingostomii lub metotreksatu. Zestawienie ważniejszych racji i argumentów początkowego etapu współczesnej debaty teologicznej*, „Teologia i Moralność” 2(14) 2013, s. 51-76.
- Rhonheimer M., *Güterabwägung, Tötungsverbot und Abtreibung in vitalen Konfliktfällen. Lösungsversuch eines klassischen gynäkologischen Dilemmas aus tugendethischer Perspektive*, w: *Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik*, Paderborn, Schöningh 2003.
- Rhonheimer M., List do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 10(3) 2010, s. 429-432.
- Rhonheimer M., List do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 11(1) 2011, s. 9-10.
- Rhonheimer M., List do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 11(2) 2011, s. 203-207.
- Rhonheimer M., List do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 11(4) 2011, s. 627-629.
- Rhonheimer M., List do redakcji "National Catholic Bioethics Quarterly" opublikowany w nr. 12(1) 2012, s. 9-12.
- Rhonheimer M., *The Perspective of Morality. Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2009, s. 156-158.
- Rhonheimer M., *Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice. A Response to Rev. Benedict Guevin and Other Critics*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 11(3) 2011, s. 519-540.
- Rhonheimer M., *Vital Conflicts in Medical Ethics. A Virtue Approach to Craniotomy and Tubal Pregnancies*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2009.
- Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Alba, Editiones Paulinae, Roma 1962.
- Waffelaert G.J., *De abortu et embryotomia*, „Nouvelle Revue Théologique” 16/1884, s. 94-106, 160-179, 293-321, 377-385; oraz 17/1885, s. 60-68, 200-210, 528-550.
- Watt H., *Side Effects and Bodily Harm*, "Ethics & Medics" 36(1) 2011, s. 1-2.