

Anna Maliszewska

ORCID: 0000-0002-0561-9588

Uniwersytet Śląski

## Pojmowanie ciała w ramach koncepcji śmierci mózgowej a chrześcijańskie rozumienie człowieka i jego cielesności. Zarys problematyki

### Wstęp

Występująca w różnych odmianach koncepcja śmierci mózgowej jest ideą na wskroś filozoficzną.

Wychodząc bowiem od pewnych empirycznych danych, dokonuje ich interpretacji w kluczu określonej, choć często nieświadomionej antropologii. Jednakże dzięki temu, że funkcjonuje ona w ramach nauk empirycznych (medycyny), sprawia wrażenie koncepcji „czysto naukowej”, nieukształtowanej ideologicznie i właściwie niepodważalnej. Dokładnie w taki sposób wydają się traktować przyjmowane dziś medyczne kryterium śmierci człowieka niektóre dokumenty kościelne<sup>1</sup>,

**Anna Maliszewska** – doktor habilitowany teologii dogmatycznej, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Za-interesowanie badawcze: teologie wyzwolenia, antropologia teologiczna, mariologia.

<sup>1</sup> Papieska Akademia Nauk w *Deklaracji o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci* stwierdza: „Osobę uznaje się za zmarłą, gdy doznała nieodwracalnej utraty wszelkiej zdolności utrzymania czynności ustrojowych i koordynacyjnych – tak fizycznych, jak i umysłowych. Śmierć stwierdza się gdy: a) nastąpiło ostateczne zahamowanie czynności serca i oddechu; lub b) stwierdzono nieodwracalne ustanie wszelkiej czynności mózgu” (Papieska Akademia Nauk, *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci* (1985), w: *W trosce o życie: wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, t. 1, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 453–454); zob. także Konferencja Episkopatu Polski, *Nadprzyrodzony krwiobieg miłości: słowo biskupów polskich w sprawie przeszczepiania narządów (na niedzielę 23 września 2007 roku)*, <https://episkopat.pl/nadprzyrodzony-krwiobieg-milosci/> (11.12.2019).

wysoko postawieni hierarchowie<sup>2</sup> czy ci, od których w Kościele wymaga się spojrzenia najbardziej krytycznego – teologowie.

Początku i usprawiedliwienia bezkrytycznego, a nawet nieco naiwnego podejścia do definicji śmierci mózgowej dominującego wśród teologów można doszukać się w słynnym wystąpieniu papieża Piusa XII, podczas którego stwierdził on, że teolog nie jest kompetentny do wypowiedziania się na tematy związane ze śmiercią mózgową. Niestety, jak się zdaje, papież nie chciał jedynie wyważyć otwartych drzwi, dając do zrozumienia teologom, że nie są oni specjalistami z biologii czy neurologii, ale raczej chciał zawęzić całą dyskusję do kręgów medyków, którzy – jako jedyni – mieliby prawo formułować wnioski na temat końca ludzkiego życia<sup>3</sup>.

Zastanawiające, że podobne „przeniesienie uprawnień” nie nastąpiło nigdy w przypadku początku ludzkiego życia. Co więcej, Kościół bez zastanowienia występował i występuje często przeciw naukowcom reprezentującym różne dyscypliny naukowe, którzy przesuwają moment

<sup>2</sup> Kardynał Karl Lehmann: „Niewątpliwie śmierci mózgu nie można uznać za śmierć człowieka, lecz jest ona realnym objawieniem «śmierci osoby»” (za: R. Breul, *Śmierć mózgu: czy istnieje granice organodawstwa*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2018, s. 16). Co ciekawe, Kościół nie rozróżnia osoby ludzkiej od człowieka. Być może intencją kardynała było stwierdzenie, iż pomimo tego, że po śmierci mózgu mamy jeszcze do czynienia z żywym biologicznie organizmem, nie jest to już osoba ludzka. Co więcej, nawet papież Jan Paweł II wypowiedział się pozytywnie w kwestii śmierci mózgowej. W 2000 roku w przemówieniu do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego sugerował, że Kościół akceptuje definicję śmierci mózgowej. Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego*, „L'Osservatore Romano [wyd. polskie]” 2000 nr 11–12 (228), s. 37–39; więcej na temat stosunku Kościoła katolickiego do śmierci mózgowej zob. J. Dudzińska, B. Dobrowolska, *Zagadnienie śmierci pnia mózgu i transplantologii w świetle nauczania Kościoła Katolickiego*, „Pielęgniarstwo XXI wieku” 15 (2016) nr 1, s. 55–59, doi: 10.1515/pielxix-2016-0009. Należy jednak jasno zaznaczyć, że Kościół nie zajął dotychczas jednoznacznego stanowiska w sprawie śmierci mózgowej. Dokumenty Papieskiej Akademii Nauk nie mają rangi nauczania Magisterium, a wspomniane przemówienie czy odosobnione wypowiedzi biskupów są na tyle niskie ranga, że stanowisko w tej kwestii z powodzeniem może ulec zmianie.

<sup>3</sup> Papież wypowiedział się następująco: „Należy do kompetencji lekarza, a w sposób partykularny – anesteziologa, podanie jasnej i precyzyjnej definicji «śmierci» oraz «momentu śmierci» pacjenta” (za: M. Mróz, *Śmierć człowieka w ujęciu teologicznym a ewoluujące pojęcie śmierci biologicznej*, „Udar Mózgu. Problemy Interdyscyplinarne” 8 (2006) nr 2, s. 52).

zaistnienia człowieka z chwili zapłodnienia na jakiś późniejszy czas. W tym przypadku Kościół nie ma wątpliwości co do tego, że obiektywne fakty naukowe, które byłyby w stanie dać jednoznaczną i nieukształtowaną ideologicznie odpowiedź na pytanie o początek ludzkiego życia, po prostu nie istnieją i że – jeśli w ogóle mamy dostęp do jakichś pierwotnych faktów – są one natychmiast interpretowane i filtrowane przez nasze przedzałożenia. Dane biologiczne nie noszą ze sobą żadnej samointerpretacji<sup>4</sup>. Nie inaczej jest w przypadku końca życia osoby ludzkiej. Kryteria śmierci są w sposób nieunikniony „subiektywne”, oparte na społecznych konwencjach, a nie na suchych faktach<sup>5</sup>.

Wydaje się, że uprawione jest postawienie (na nowo) pytania o to, czy możemy zaakceptować koncepcję śmierci mózgowej, a także związaną z nią praktykę transplantacyjną, z punktu widzenia doktryny i tradycji katolickiej, czy szerzej – chrześcijańskiej<sup>6</sup>? A zatem czy antropologia zakładana przez zwolenników śmierci mózgu jest do pogodzenia z wiarą i nauczaniem Kościoła katolickiego o człowieku? Niniejszy tekst ma zamiar skoncentrować się jednak na jednym z aspektów tego pytania, czy może lepiej, postawić pytania bardziej szczegółowe odnoszące się do ludzkiej cielesności: Czy pomiędzy człowiekiem a ludzkim ciałem możemy postawić znak równości? Czy ludzkie ciało konstytuowane jest pierwszorzędnie przez materię, czy jest raczej czymś więcej/innym? Jaka jest relacja pomiędzy ludzkim „ja” a ludzkim ciałem? Czym są ludzkie zwłoki? Czy śmierć człowieka jest tożsama ze śmiercią ciała?

<sup>4</sup> Por. J. P. Lizza, *Defining Death: Beyond Biology*, „Diametros” (2018) no. 55, s. 4, doi: 10.13153/diam.1172.

<sup>5</sup> Por. T. F. Dagli, R. Kaufman, *Clarifying the Discussion on Brain Death*, „The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine” 26 (2001) no. 5, s. 503, 522, doi: 10.1076/jmep.26.5.503.3003. Autorzy stwierdzają wprost, że pytanie dotyczące śmierci człowieka powinno być sformułowane jako: „Kogo powinniśmy uważać za martwego?”, zamiast „Kto jest martwy?”.

<sup>6</sup> Choć pomiędzy antropologiami różnych denominacji chrześcijańskich występują często pewne mniej lub bardziej istotne różnice, wydaje się, że kwestie antropologiczne poruszone w niniejszym tekście są postrzegane we wszystkich wyznaniach w bardzo zbliżony, jeśli nie identyczny sposób.

Ustalenie odpowiedzi na powyższe pytania z perspektywy katolickiej i porównanie ich z tym, co jesteśmy w stanie wyczytać w odniesieniu do powyższych kwestii u zwolenników śmierci mózgowej – zarówno u teologów katolickich, jak i filozofów – będzie tworzyło trzon metody zastosowanej w niniejszym tekście i doprowadzi do pierwszych, wstępnych wniosków. Artykuł ten ma charakter przyczynkowy i z pewnością będzie domagał się dalszych rozwinięć. Jego celem jest przedstawienie pewnych wstępnych intuicji, które powinny zostać poparte szerzej zakrojonymi badaniami, a może nawet powinny zostać poddane gruntownej krytyce.

### Podstawowe rozróżnienie

Jak się zdaje – mając świadomość pewnych uproszczeń, które zawsze towarzyszą wszelkiego rodzaju klasyfikacjom – zwolenników śmierci mózgowej można podzielić zasadniczo na dwie grupy. Pierwszą stanowią ci, którzy opowiadają się za *higher-brain definition* (śmiercią „wyższych” czynności mózgowych), albo przynajmniej ci, którzy podkreślają podstawowe znaczenie świadomości (choć biorąc pod uwagę historię rozwoju idei śmierci mózgowej, ich koncepcje są raczej późniejsze w stosunku do drugiej grupy). Do drugiej należą zwolennicy *whole-brain definition* (śmierci całości mózgu lub mózgu jako całości), którzy podkreślają (samo)integralność ludzkiego organizmu. Pierwsze z tych stanowisk jest dużo prostsze dla oceny z punktu widzenia doktryny katolickiej, dlatego ono pierwsze zostanie poddane analizie<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> W literaturze przedmiotu można spotkać przede wszystkim proponowany tu dwupodział, ewentualnie trójpodział: 1) śmierć całego mózgu, 2) śmierć pnia mózgu, 3) śmierć kory mózgowej. Zob. J. Wolski, *Śmierć mózgowa a śmierć człowieka*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19 (2010), s. 228–230.

### *Higher-brain definition*

Zdaniem zwolenników tego podejścia, które dotychczas funkcjonuje wyłącznie w obszarze dyskusji, nie będąc podstawą żadnych konkretnych rozwiązań prawnych, śmierć następuje wówczas, gdy uszkodzenie mózgu niszczy potencjalną zdolność do posiadania świadomości i innych funkcji mentalnych. Innymi słowy chodzi o zanik (potencjalnej) zdolności do czynów świadomych i wolnych, a więc czynów moralnych. Od strony medycznej wystarczyłoby uszkodzenie kory mózgowej, aby móc uznać kogoś za zmarłego<sup>8</sup>. Biorąc pod uwagę zarysowaną powyżej linię myślenia, można stwierdzić, że jest to stanowisko skrajnie dualistyczne. Z jednej strony świadomość, podejmowanie moralnych decyzji, wchodzenie w interakcje z innymi osobami wyniesione są tutaj do poziomu istoty człowieczeństwa<sup>9</sup>, z drugiej ciało funkcjonuje jako obudowa, magazyn części zamiennych, jako coś zamienialnego, nie ma spójnego charakteru. Ludzkie zwłoki są zaś jednym z obiektów tego świata, rzeczą, której można użyć w dowolny sposób<sup>10</sup>.

Przykładem takiego podejścia w ramach *higher-brain definition* może być myśl Johna Lizzy. Myśliciel ten rozdziela **śmierć osoby**, która oznacza, że dany człowiek przestaje być członkiem społeczności, od **śmierci organizmu**, która jest równoznaczna z tym, iż przestaje on istnieć jako organiczna całość. Jednakże za zmarłego – zdaniem Lizzy – należy uznać osobę już od momentu śmierci społecznej, a więc od momentu, gdy traci

<sup>8</sup> Por. R. M. Veatch, *The Death of Whole-Brain Death: The Plague of the Disaggregators, Somatists, and Mentalists*, „The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine” 30 (2005) no. 4, s. 359–360, doi: 10.1080/03605310591008504; J. Wolski, *Śmierć mózgowa a śmierć człowieka*, dz. cyt., s. 230.

<sup>9</sup> Esencjalnie ujmuje to Maria Nowacka: „człowiek jest to organizm żywy posiadający świadomość w stanie aktualnym lub potencjalnym” (M. Nowacka, *Filozoficzne aspekty terapii transplantacyjnej*, Białystok 2002, s. 105).

<sup>10</sup> Co ciekawe, stwierdzenia podobnego typu padają również z ust zwolenników *whole-brain definition*. Mróz pisze następująco: „Zwłoki ludzki, to już nie jest ciało człowieka” (M. Mróz, *Śmierć człowieka...*, dz. cyt., s. 57). Wobec tego rodzi się naturalnie pytanie: czym zatem są zwłoki człowieka? Czy są one jedynie przedmiotem?

ona świadomość i przestaje aktywnie uczestniczyć w życiu społeczeństwa<sup>11</sup>. Na niewiele zda się mówienie o śmierci organizmu czy ciała, skoro nie ma już ono żadnego znaczenia, gdyż po „śmierci społecznej” życie owego ciała nie jest już życiem ludzkim.

Należy jednak zaznaczyć, że w ramach *higher-brain definition* można spotkać również stanowiska mniej dualistyczne. Robert Veatch – zaliczający sam siebie do przedstawicieli *higher-brain definition* – odrzuca podejście nazywane przez niego somatycznym, które identyfikuje śmierć człowieka z dezintegracją ciała (a więc podejście *whole-brain definition*). Nie rezygnuje on jednak zupełnie z cielesnego wymiaru ludzkiego bytu, a tym samym nie uznaje, że ludzkie ciało jest zupełnie bez znaczenia. Jego zdaniem kryterium ludzkiej śmierci powinna być raczej utrata „ucieleśnionej świadomości”, a zatem integracji między funkcjami cielesnymi a umysłowymi<sup>12</sup>, nie zaś utrata zdolności integracyjnych ciała (organizmu). Autor ten uważa również, że między umysłem a osobą ludzką nie ma znaku równości. Takiego znaku równości – podkreśla autor – nie można jednak tym bardziej postawić pomiędzy ludzkim „ja” a ciałem<sup>13</sup>. Nie da się zatem nie zauważyć, że nie ma tu pełnej symetrii – dla Veatcha zasadnicze znaczenie ma świadomość niezbędna do posiadania pełni podmiotowości moralnej. Z tego powodu jest on chociażby zwolennikiem traktowania anencefalicznych noworodków i osób w stanie wegetatywnym jako martwych, a tym samym orędownikiem pobierania organów od takich osób<sup>14</sup>. Można stwierdzić, że w praktyce podejście

Z kolei Nowacka twierdzi, że na gruncie każdego systemu filozoficznego zwłoki ludzkie nie są już dłużej cielesnością, lecz zwykłym przedmiotem. Zob. M. Nowacka, *Filozoficzne aspekty terapii transplantacyjnej*, dz. cyt., s. 71. Takie stwierdzenie wydaje się jednak pełnym nadużyciem. Por. na przykład: P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 2011, s. 353–360.

<sup>11</sup> Zob. J. P. Lizza, *Defining Death...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>12</sup> Zob. R. M. Veatch, *The Death of Whole-Brain Death...*, dz. cyt., s. 353.

<sup>13</sup> Zob. R. M. Veatch, *The Death of Whole-Brain Death...*, dz. cyt., s. 365–366.

<sup>14</sup> Zob. R. M. Veatch, *The Death of Whole-Brain Death...*, dz. cyt., s. 362. Autor ten wysuwa ponadto propozycję, aby w przyszłości również osoby, które zbliżają się do granicy śmierci lub przestępcy skazani na karę śmierci, mogli być dawcami organów. Zob. R. M. Veatch, *The Death of Whole-Brain Death...*, dz. cyt., s. 361. Co więcej, w kręgach zwolenników śmierci mózgowej i zmaksymalizowanego dostępu do organów nadających się do przeszczepów proponuje się stopniowe odejście się

Veatcha mogłoby generować takie same rozwiązania, jak zwolenników ujęć bardziej dualistycznych i skrajnych.

### Co na to chrześcijaństwo?

Aby ocenić powyższe myśli sformułowane przez zwolenników *higher-brain definition* z punktu widzenia katolickiego (czy chrześcijańskiego), nieuniknione wydaje się przywołanie kilku truizmów. Cała tradycja chrześcijańska, rozpoczynając od Pisma Świętego, poprzez ojców Kościoła, wielkich myślicieli różnych epok, a na orzeczeniach Magisterium kończąc, odżegnuje się od antropologicznych dualizmów każdego typu. Człowiek, nawet opisywany klasycznymi kategoriami arystotelesowsko-tomistycznymi jako byt cielesno-duchowy, jest zawsze jednością, bez żadnej dominacji pierwiastka duchowego nad cielesnym<sup>15</sup>. Nie do przecenienia wydaje się także afirmacja ludzkiego ciała obecna w chrześcijaństwie. W całej historii stworzenia i zbawienia, które są od siebie nieodłączne, ciało jawi się jako dobre, chciane przez Boga, czy nawet przez Niego/Nią<sup>16</sup> ukochane. Bóg stwarza człowieka jako istotę cielesną, w szczytowym momencie dziejów zbawienia Druga Osoba Trójcy przyjmuje ludzkie ciało, a także w ciele zmartwychwstaje i wstępuje do nieba, zaś na obecnym etapie historii zbawienia pozostaje cieleśnie obecna pod

od zasady *dead donor rule* („zasada martwego dawcy”) na rzecz idei *justified killing* („zasada usprawiedliwione zabójstwa”). Por. R. Breul, *Śmierć mózgu...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>15</sup> W praktyce bywa jednak bardzo różnie. Wydaje się, że w powszechnej świadomości wierzących dominuje myślenie stawiające duszę ponad ciałem albo przynajmniej przekonanie, że tak głosi wiara chrześcijańska. Co jakiś czas przeprowadzam eksperyment wśród studentów, pytając ich, czy ważniejsza jest wiara w nieśmiertelną duszę czy zmartwychwstanie ciała? Przewaga odpowiedzi, że ważniejsza jest wiara w nieśmiertelną duszę, jest zwykle miażdżąca. Dopiero uświadomienie studentom faktu, że wiara w zmartwychwstanie jest wyznawana uroczystie w Credo (myślę tu o Credo będącym obecnie w powszechnym użytku liturgicznym, a więc Credo nicejsko-konstantynopolikańskim) aż dwukrotnie (Chrystus, który zmartwychwstał i wiara w zmartwychwstanie naszych ciał) uświadamia im, że jest to prawda dużo bardziej fundamentalna dla wiary chrześcijańskiej niż dogmat o nieśmiertelnej duszy.

<sup>16</sup> Chodzi o zastosowanie języka inkluzywnego, który nie przypisuje Bogu jednoznacznie żadnej płci.

postaciami eucharystycznymi – w swoim ciele i krwi, które budują Kościół – Ciało Mistyczne Chrystusa.

Co więcej, w tradycji chrześcijańskiej ciało niejednokrotnie oznacza po prostu całość bytu ludzkiego, jest synonimem słowa „człowieczeństwo”. W Starym Testamencie ludzkie ciało oznacza całego człowieka, z równoczesnym podkreśleniem takich aspektów ludzkiej kondycji, jak przemijalność, kruchość, skończoność<sup>17</sup>. Gdy Kościół wyznaje wiarę w przyjęcie ciała przez Logos, tym samym wyznaje wiarę w to, że Druga Osoba Trójcy Świętej przyjmuje „całe człowieczeństwo” – staje się człowiekiem. Również w Eucharystii Ciało Chrystusa oznacza całego Chrystusa<sup>18</sup>.

W nauczaniu Kościoła katolickiego próżno szukać również wątków zrównujących istotę człowieczeństwa ze świadomością w ujęciu psychologicznym. Nieuprawnione jest również utożsamianie ze sobą pojęć „dusza” i „umysł” czy „dusza” i „świadomość”<sup>19</sup>. Człowiek zjawia się

<sup>17</sup> Por. M. Lurker, *Ciało*, w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 34–35; P. Bortkiewicz, *Tanatologia: zarys problematyki moralnej*, Poznań 2000, s. 73–77.

<sup>18</sup> Zob. Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty soborów powszechnych: tekst łaciński i polski*, t. 4: (1511–1870): Lateran V, Trydent, Watykan I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 445.

<sup>19</sup> Czynią tak niektórzy filozofowie, np. Veatch. Uważa on, że jego koncepcja opiera się na tradycji judeo-chrześcijańskiej, która głosi, że pełna podmiotowość moralna jest wynikiem integracji ciała i umysłu (*mind*). Veatch utożsamia wprost *mind* („umysł”) z *soul* („dusza”) i *spirit* („duch”). Zob. R. M. Veatch, *The Death of Whole-Brain Death...*, dz. cyt., s. 364–365. Także Forcht Dagi i Kaufman wpisują się w ten nurt. Dla nich dusza i umysł to pojęcia wyrażające praktycznie to samo – chce, myśli, czuje... Twierdzą oni ponadto, że w etyce medycznej można odnaleźć pozostałości filozoficznej koncepcji duszy. Jest nią koncepcja osoby i człowieczeństwa, które jest utożsamiane z funkcjami intelektualnymi i może być analizowane/rozumiane w oderwaniu od ciała. Zob. T. F. Dagi, R. Kaufman, *Clarifying the Discussion on Brain Death...*, dz. cyt., s. 514. Na marginesie warto wspomnieć, że w również w dokumentach kościelnych można spotkać się opisem duszy jako samoświadomego „ja”: „Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że «ja ludzkie» istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem «duszy» [...]” (Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii – Recentiores Episcoporum Synodi*, „Acta Apostolicae Sedis” 71 (1979), s. 939–943). Należy jednak jasno stwierdzić, że po pierwsze list ten nie ma rangi nauczania Magisterium, po drugie zaś nie ustanawia prostego znaku równości pomiędzy duszą a świadomością.



w momencie zapłodnienia, a więc istnieje już wówczas, gdy psychologia czy neurologia uznają go za jednostkę nieświadomą. Co więcej, radykalny sprzeciw wobec aborcji nawet najmniejszych płodów (czy wręcz zygot!) można odczytywać również w następujący sposób: gdzie pojawia się ludzkie ciało, choćby było ono złożone z jednej komórki, tam pojawia się człowiek. A zatem: odkąd ciało, odtąd człowiek; tam, gdzie ludzkie ciało, tam jest i człowiek; czy jeszcze dalej: dokąd ludzkie żyjące ciało, dotąd żyjący człowiek.

Można jednak postawić zasadne pytanie: czy ciało w chrześcijaństwie oznacza tę materialną powłokę albo wyłącznie tę materialną powłokę, czy raczej coś innego lub coś więcej? Gdyby okazało się, że ciało nie jest równoznaczne w konkretną materię, ale jest czymś innym, czy też „czymś więcej”, mogłoby okazać się na przykład, że uprawnione jest traktowanie ludzkich zwłok jedynie jako pewnego przedmiotu materialnego świata, niemającego już nic wspólnego z ludzkim ciałem. Rodzą się dalsze, bardziej konkretne pytania: czy można stwierdzić, że chrześcijański szacunek do ciała nie ma nic wspólnego z szacunkiem wobec konkretnych atomów, z których ciało się składa, ale chodzi raczej o ciało uduchowione, złączone z duszą, gdyż tylko wtedy jest ono wartościowe? Lub też, kiedy myślimy o ciele zmartwychwstałym, rodzi się pytanie: czy nie jest to właśnie ciało duchowe (por. 1 Kor 15, 44)? Podobnie Ciało Eucharystyczne Chrystusa – czy nie jest to ciało w pewnym sensie duchowe? Czy zatem, gdy teologia mówi „ciało”, to nie ma na myśli właśnie czegoś nie-materialnego?

Wydaje się, że zgodnie z wiarą katolicką nie można sformułować aż tak mocnego stwierdzenia: iż ciało nie ma nic wspólnego z materią albo że zmarłe ciało nie ma już żadnego znaczenia osobowego – staje się niczyje. Patrząc na zmartwychwstałe ciało Chrystusa, widzimy, że choć posiada ono wyjątkowe zdolności, nadal jest ciałem materialnym – je, pije, jest dotykalne. Oczywiście zmartwychwstanie nie jest prostym odtworzeniem, pozbieraniem konkretnych atomów, bo niby których, skoro co 7 lat następuje niemal całkowita wymiana komórek w organizmie człowieka?<sup>20</sup> A zatem można powiedzieć: ciało jest czymś więcej niż

<sup>20</sup> Por. E. Promińska, *Antynomia życia i śmierci*, „Wiedza i Życie” (1996) nr 11, s. 12.

materia, która je konstytuuje, ale ciało jest także właśnie tą konkretną materią<sup>21</sup>.

Z kolei obecność Chrystusa w Ciele Eucharystycznym określana jest przez Sobór Trydencki trzema przymiotnikami łacińskimi: *vere*, *realiter*, *substantialiter*, które oznaczają, że ciało to jest prawdziwe, realne (istniejące na sposób rzeczy) i substancjalne (przemiana chleba w ciało następuje u samych podstaw bytu)<sup>22</sup>. Ciało Eucharystyczne nie jest duchowe ani wirtualne<sup>23</sup>. Jasno daje temu wyraz również wyznanie wiary złożone przez Berengariusza z Tours w 1059 roku na synodzie w Rzymie. Zgodnie z nim Ciało Eucharystyczne Chrystusa to prawdziwe Ciało i Krew, które „mogą być zmysłowo [...] dotykane rękami kapłanów albo łamane albo gryzione zębami wiernych”<sup>24</sup>. Co więcej, choć eucharystyczna przemiana chleba w ciało następuje najczęściej „tylko” na poziomie substancji, a nie w odniesieniu do przypadłości, warto zwrócić uwagę na swoiste „wyjątki” od tej zasady – „cuda eucharystyczne”<sup>25</sup>. Tu przemiana występuje w całej rozciągłości, co wydaje się jedynie potwierdzać, że ciało zawsze związane z materią, z konkretnymi tkankami i narządami.

Można stwierdzić, że ciało w ujęciu katolickim nie jest tożsame w sumą atomów, z których się składa, jest zawsze czymś więcej. Nie jest jednak nigdy czymś eterycznym, niematerialnym, nieuchwytnym, wirtualnym, gdyż zawsze zakorzenia się w materii, która je tworzy. Materia

<sup>21</sup> Wydaje się, że chcąc opisać tożsamość ciała zmartwychwstałego, należy odrzucić dwa skrajne rozwiązania: wszystkie, dokładnie takie same atomy ciała ziemskiego znajdują się w ciele zmartwychwstałym (co oznaczałoby raczej wskrzeszenie niż zmartwychwstanie) oraz że ciało zostanie stworzone na nowo, *ex nihilo* (co oznaczałoby raczej reinkarnację niż zmartwychwstanie). Ciało zmartwychwstałe to **to samo ciało**, ale **nie takie same**. Na temat różnych koncepcji odnośnie do ciągłości ciała ziemskiego i uwielbionego zob. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007, s. 435–444.

<sup>22</sup> Zob. Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii...*, dz. cyt., s. 445.

<sup>23</sup> Zob. Paweł VI, *Encyklika Papieża Pawła VI „Mysterium fidei”*, 3 września 1965 r., w: *Breviarium fidei: wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 568, nr 1370.

<sup>24</sup> Paweł VI, *Synod Rzymski – Wyznanie wiary o Eucharystii, przypisane Berengariuszowi z Tours*, w: *Breviarium fidei...*, dz. cyt., s. 131–132.

<sup>25</sup> Cudysłów ma zadanie podkreślić, że „cuda eucharystyczne” nie różnią się istotnie od tego, co dokonuje się na każdej mszy świętej. Nie są one ani mniej, ani bardziej „cudowne” od sytuacji, gdy przemiana nie obejmuje przemiany przypadłości.

ma znaczenie. Nawet, jeśli jest to materia już zmarłego ciała. Choć, jak zostało wspomniane powyżej, zmartwychwstanie to nie proste „pozбиieranie atomów”, Jezus nie porzuca swoich zwłok. A zatem „ziemskie pozostałości” nie są zupełnie bez znaczenia, zwłoki nie są skorupą, której można się pozbyć, ponieważ spodziewamy się nowego ciała. Rodzi się z resztą zasadne pytanie, czy porzucenie zwłok przez Jezusa nie byłoby bardzo bliskie lub wręcz tożsame ze – specyficznie ujętą i dość mocno ograniczoną (jednokrotną i cechującą się dużą ciągłością tożsamości) – reinkarnacją?

Przekonanie o znaczeniu ludzkich zwłok i szacunku im należnym, niemalże w równym stopniu, co osobie żywej, było obecne w chrześcijaństwie od zawsze<sup>26</sup>. W pewnym okresie rozwoju doktryny sakramentalnej, pogrzeb zaliczano nawet do sakramentów, a więc do znaków o znaczeniu zbawczym dla tej konkretnej osoby(!)<sup>27</sup>. Rozwijający się niemal od początków chrześcijaństwa kult męczenników i związany z nim kult relikwii jest dobitnym świadectwem przekonania, że ludzkie zwłoki to nie tylko jeden z przedmiotów tego świata. Nawet jeśli są one „pozostałościami”, to są one nadal *jego*, należą do zmarłego, są świadectwem historii życia zmarłego, nierzadko świadectwem jego cierpienia i świętości. „Cudowności” związane ze zmarłymi ciałami świętych – piękne zapachy, brak rozpadu, wydają się jakby potwierdzać, że jest to nadal ich ciało, które wciąż nosi na sobie ślady ich świętości. Czy wobec tego tylko te cudownie zachowane zwłoki wyjątkowych świętych zasługują na bezwzględną cześć? Czy tylko one noszą w sobie historię życia? Czy wszczepiony w siebie fragment ciała innej osoby jest rzeczywiście tylko – mówiąc wulgarnie – „kawalkiem mięsa”, czy jest to raczej fragment materii, w której zamknięta jest historia konkretnego człowieka?

Jednakże pomiędzy podejściem transplantologicznym a chrześcijańskim rozumieniem ciała istnieje pewna zbieżność. W praktyce

<sup>26</sup> Co więcej – nie tylko w chrześcijaństwie, ale nawet w pogańskiej myśli starożytnej, czego dobitnym przykładem jest Antygona. Również publiczne sekcje zwłok dokonywane na przestępcach w XVII wieku traktowane były jako swoista kara dla zmarłego. Zob. M. Mróz, *Śmierć człowieka...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>27</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, Warszawa 2007, s. 228.

transplantologiczne ciało jest czymś zmiennym, wymiennalnym, konstruowanym z innych ciał. Również w teologii czy Tradycji Kościoła ciało nie jest czymś stabilnym, z jasno określonymi granicami. Skoro żywimy się Ciałem Jezusa, czyli następuje ciągła wymiana pomiędzy naszym a Jego Ciałem, to również oddanie ciała drugiemu człowiekowi, wymiana są możliwe – poprzez dawstwo narządów, krwi, szpiku. Nawet okaleczenie ciała dawcy nie ma tu znaczenia, o ile dar jest dobrowolny i świadomy<sup>28</sup>. Takie działanie można postrzegać jako wyraz miłości do drugiego człowieka. Problemem może być jedynie uśmiercenie dawcy dla dobra biorcy, a nie niejednoznaczność granic ludzkiego ciała.

### *Whole-brain definition*

*Whole-brain definition* jest koncepcją dużo bardziej znaczącą niż *higher-brain definition*, gdyż na tym podejściu opiera się prawodawstwo większości krajów. Według tej definicji śmierć to trwałe wygaśnięcie wszystkich funkcji integracyjnych ośrodkowego układu nerwowego. Od strony biologicznej oznacza to, co najmniej śmierć pnia mózgu. Definicja ta jest przyjmowana – jak się zdaje – przez większość teologów Kościoła katolickiego, którzy próbują uzgadniać ją z teologiczną „definicją” śmierci opisującą śmierć jako rozłączenie duszy i ciała<sup>29</sup>. Na wstępie należy zaznaczyć, że przy ocenie *whole-brain definition* przyjmują kilka założeń, które mogą podlegać dyskusji z punktu widzenia biologii, neurologii czy innych nauk szczegółowych. Są nimi: (1) śmierć (pnia) mózgu rzeczywiście prowadzi do dezintegracji całego organizmu<sup>30</sup>;

<sup>28</sup> Oczywiście to, jak bardzo – w imię miłości do drugiej osoby – człowiek ma prawo okaleczyć samego siebie, jest sprawą dyskusyjną. Nie da się jednak zaprzeczyć, że każdy przeszczep (organu parzystego) odbywa się ze szkodą dla dawcy. Więcej na temat dopuszczalności transplantacji, nawet niosącej negatywne konsekwencje dla dawcy, zob. P. Smoleń, B. Zagórski, *Transplantacja w ujęciu prawnym i teologicznomoralnym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 7 (2017), s. 47–52.

<sup>29</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1992, nr 365, 1005.

<sup>30</sup> Stwierdzenie, że mózg jest integratorem organizmu, podważają nawet niektórzy zwolennicy utrzymania *whole-brain definition*. Warto przywołać tu poglądy Amira Halevy’ego, który uważa, że próba opisania mózgu jako organu integrującego prowadzi wyłącznie do zamieszania, którego

(2) pień mózgu/mózg nie może się zregenerować, jest to proces nieodwracalny<sup>31</sup>; (3) posiadamy niezawodne narzędzia diagnostyczne potwierdzające śmierć mózgu<sup>32</sup>. Autorzy zajmujący się zagadnieniem śmierci mózgowej z punktu widzenia medycyny podnoszą często argumenty przeciwko tym twierdzeniom<sup>33</sup>. Celem niniejszego tekstu jest jednak skoncentrowanie się na najgłębszych założeniach, które leżą u podstaw tej definicji, a zatem postawienie następującego pytania: czy nawet jeśli śmierć pnia mózgu prowadzi do dezintegracji organizmu, nawet jeśli pień mózgu rzeczywiście nie może się zregenerować, nawet jeśli nasze narzędzia diagnostyczne są niezawodne w określaniu obumarcia pnia mózgu, możemy przyjąć *whole-brain definition* jako definicję śmierci zgodną z doktryną katolicką?

Rozpoczynając przedstawienie założeń antropologicznych leżących u podstaw *whole-brain definition*, należy stwierdzić, że definicja ta nie musi być oparta na kartezjanizmie czy innym dualizmie

on chce uniknąć. Uważa, że nie dysponujemy wewnętrznie spójną, zgodną z wiedzą fizjologiczną definicją śmierci, która umożliwiałaby transplantację, zaś jego główną troską jest zagwarantowanie możliwości transplantacji narządów. Dlatego postuluje, aby utrzymać status quo – gdy pacjent jest nieświadomy, a pień mózgu nie funkcjonuje, nie należy podtrzymywać takiej osoby przy życiu i można swobodnie pobierać jej narządy. Nie oznacza to bynajmniej, że człowiek taki jest martwy, ale – jak pisze autor – pacjent taki, jeśli przestanie się go karmić – i tak umrze. Zob. A. Halevy, *Beyond Brain Death?*, „The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine” 26 (2001) no. 5, s. 499–500, doi: 10.1076/jmep.26.5.493.3004.

Szczególnej krytyki założenia, że mózg jest integratorem, dokonują zwolennicy *higher-brain definition*. Na przykład Lizza twierdzi, że kryterium dezintegracji organizmu jest niejasne, dlatego należy od niego odejść. Zob. J. P. Lizza, *Defining Death...*, dz. cyt., s. 1. Oczywiście także przeciwnicy jakiegokolwiek definicji śmierci mózgowej podważają twierdzenie o integrującej roli mózgu czy raczej podkreślają, że nie jest on jedynym organem integrującym. Zob. R. Breul, *Śmierć mózgu...*, dz. cyt., s. 24–28.

<sup>31</sup> Problem nieodwracalności symptomów świadczących o śmierci mózgowej porusza J. M. Norkowski, *Człowiek umiera tylko raz: mało znane fakty dotyczące śpiączki, stanu wegetatywnego i śmierci mózgowej*, Warszawa 2013, s. 94–95.

<sup>32</sup> Przypadki niewłaściwej diagnozy opisuje: R. Breul, *Śmierć mózgu...*, dz. cyt., s. 33–36.

<sup>33</sup> Veatch twierdzi na przykład, że po śmierci mózgowej pewne biologiczne funkcje trwają nadal, dlatego nie można jednoznacznie określić, iż nastąpiła nieodwracalna utrata funkcji integrujących. Nie jest to jednak istotne z punktu widzenia zwolenników *higher-brain definition*, do których on sam się zalicza. Zob. R. M. Veatch, *The Death of Whole-Brain Death...*, dz. cyt., s. 356–357.

antropologicznym<sup>34</sup>. Takie niedualistyczne stanowisko w ramach myśli wspierające śmierć mózgu prezentują niektórzy teolodzy katoliccy (Marian Machinek, Antoni Bartoszek, Mirosław Mróz). Właśnie ich poglądy będą miały zasadnicze znaczenie dla dalszych analiz.

W ujęciu niedualistycznym transplantacja nie oznaczałaby potraktowania ciała ludzkiego jako rzeczy, przedmiotu, magazynu części wymiennych, ale oznaczałaby dar z siebie. To oczywiście zakładałoby takie rozwiązanie prawne, w którym musi zostać wyrażona rzeczywista zgoda na pobranie narządów po śmierci<sup>35</sup>. Jak zostało zasygnalizowane już wcześniej, taki dar możliwy jest oczywiście tylko pod warunkiem, że dawca nie traci swojego życia w wyniku przeszczepu. A zatem jedynym wątpliwym punktem staje się kwestia orzeczenia czyjejs śmierci w celu pobrania narządów nieparzystych, a więc przyjęcie lub odrzucenie definicji śmierci mózgowej<sup>36</sup>.

W teologii moralnej całość dyskusji dotyczącej prawomocności definicji śmierci mózgowej sprowadza się najczęściej do kwestii: kiedy rozpoczyna się, czy bardziej, kiedy następuje dezintegracja organizmu? Wynika to z faktu, iż od strony teologicznej śmierć opisuje się najczęściej jako rozłączenie duszy i ciała, zaś duszę określa się – między innymi – jako zasadę integrującą, porządkującą elementy ludzkiego ciała. Rozumowanie przebiega następująco: dusza integruje cielesną całość, a zatem skoro cielesna całość zaczyna ulegać dezintegracji, oznacza to, że dusza już „uleciała”, że ciało pozostało samo, że struktura osoby się rozpadła. Oto kilka przykładów takiego rozumowania.

<sup>34</sup> Antoni Bartoszek poświęca jeden ze swoich artykułów polemice z Marią Nowacką, która uważa, że koncepcja śmierci mózgowej z zasady oparta jest na dualizmie antropologicznym. Zob. A. Bartoszek, „Spór o człowieka” a praktyka transplantacji. Na marginesie książki Marii Nowackiej „Etyka a transplantacje”, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37 (2004) nr 1, s. 116–127.

<sup>35</sup> Prawodawstwo wielu krajów, w tym Polski, zakłada jednak zgodę domniemaną, sugerując, że zwłoki należą raczej do społeczeństwa, państwa, a nie do zmarłego, względnie jego rodziny.

<sup>36</sup> Na marginesie warto dodać, że po ustaniu krążenia narządy (z wyjątkiem siatkówki oka) nie nadają się do przeszczepu. Na dzień dzisiejszy dysponujemy zatem następującą alternatywą: albo przyjmujemy definicję śmierci mózgowej i umożliwiamy transplantację narządów nieparzystych, albo odrzucamy tę definicję, równocześnie zamykając sobie drogę do pozyskiwania narządów nieparzystych do przeszczepów.

Marian Machinek pisze o tym w następujący sposób: „Jeżeli bowiem dusza [...], jest „formą ciała”, to [...] rozpad [ciała] na działające jeszcze jakiś czas organy, spowodowany śmiercią koordynującego ich działanie ośrodka [czyli mózgu – A. M.], oznacza kres ciała jako żywego organizmu, a tym samym może być uznany za **znak, że dusza nie jest już obecna** [podkr. – A. M.]”<sup>37</sup>. Mirosław Mróz stwierdza zaś: „Osoba [...], tracąc zdolność integrowania i koordynowania funkcji fizycznych i umysłowych ciała, nie jest już owym ludzkim *compositum* posiadającym ów element integrujący, którym jest dusza ludzka”<sup>38</sup>. Z kolei Antoni Bartoszek pisze następująco: „Ponieważ ciało ludzkie wpisuje się w podmiotową strukturę osoby, a nie jest tylko nieistotnym dodatkiem, z tego względu tak jak pojawienie się odrębnego ludzkiego ciała w chwili poczęcia jest znakiem pojawienia się człowieka, tak śmierć ciała jest znakiem śmierci człowieka; **zaś śmierć ciała jako całości** [podkr. – A. M.] następuje wówczas, gdy umiera element integrujący ludzkie ciało, czyli mózg; śmierć mózgu jest zatem realnym znakiem śmierci człowieka”<sup>39</sup>.

Nawet, gdy ciało jest nadal biologicznie żyjącym ciałem/organizmem, sztucznie podtrzymywanym przy życiu, brak mu jednak wewnętrznej zdolności do integracji utożsamianej przez wyżej cytowanych autorów z duszą, należy uznać, że nastąpiła śmierć osoby, jako złożenia duchowo-cielesnego. Krytyki tego podejścia można dokonać dwojako: przyjmując ów klasyczny model lub porzucając go całkowicie.

### Krytyka w ramach modelu

Jakkolwiek heterodoksyjnie by to nie zabrzmiało, należy jasno stwierdzić, że koncepcja ludzkiego bytu jako złożonego z duszy i ciała, która swą dojrzałość osiągnęła w myśli scholastycznej, szczególnie

<sup>37</sup> M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka: wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 36.

<sup>38</sup> M. Mróz, *Śmierć człowieka...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>39</sup> A. Bartoszek, *„Spór o człowieka” a praktyka transplantacji...*, dz. cyt., s. 123.

u św. Tomasza, jest jedynie pewnym modelem opisu człowieka, który mógłby być zastąpiony innym modelem, o ile byłby on w stanie wyrazić w odmiennym kluczu wiarę katolicką. Wydaje się jednak, że do tychczas opis człowieka jako bytu duchowo-cielesnego jest absolutnie dominujący i pozostawia daleko w tyle jakiegokolwiek inne próby ujęć antropologicznych. Dlatego nie należy go lekceważyć, a wejście w polemikę w jego ramach wydaje się nieuniknione. Z tego powodu postaram się dokonać pewnej krytyki w ramach owego klasycznego modelu, którym posługują się teologowie będący zwolennikami śmierci mózgowej.

Po pierwsze, rodzi się pytanie, czy ciało, w którym zachodzą pewne procesy dezintegrujące, jest od razu całkowicie zdeintegrowane? Dlaczego momentu dezintegracji nie widzieć dopiero w momencie zatrzymania życia biologicznego, zatrzymania wymiany materii, dlaczego nie uznać, że w momencie śmierci mózgowej rozpoczyna się proces dezintegracji, a więc uznać, że dusza obecna jest w ciele tak długo, jak długo – nawet sztucznie podtrzymywane procesy integracyjne – wciąż są obecne? Zastanawiający jest fakt, że również zwolennicy definicji śmierci mózgowej stwierdzają czasem, iż obumarcie mózgu **rozpoczyna** proces dezintegracji<sup>40</sup>. Jak zatem mogą równocześnie twierdzić, że śmierć (dezintegracja) już się dokonała?<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Por. M. Mróz, *Śmierć człowieka...*, dz. cyt., s. 49; J. Wolski, *Śmierć mózgowa a śmierć człowieka*, dz. cyt., s. 230–231.

<sup>41</sup> Oczywiście zwolennicy śmierci mózgowej w oparciu o klasyczny model będą podkreślać, że osoba przestaje istnieć **jako całość** (por. M. Mróz, *Śmierć człowieka...*, dz. cyt., s. 56), choć jej poszczególne „części” są jeszcze zdolne do życia (istnienia, a więc są wewnętrznie zintegrowane na poziomie narządów czy komórek), przynajmniej przez jakiś czas – w przeciwnym razie nie można by ich przeszczepić. Na przykład nerka pobrana z ciała człowieka z orzeczoną śmiercią mózgową nie byłaby postrzegana już jako organ tego konkretnego człowieka, gdyż ów człowiek uległ już dezintegracji. Krytykę klasycznego modelu podtrzymują jednak wbrew temu rozumowaniu, gdyż niemożliwe jest moim zdaniem oddzielenie „mojej nerki” ode mnie, od mojego „ja”. Moja nerka jest raczej mną, czy precyzyjniej – częścią mnie. Jeśli w ramach klasycznego modelu można sensownie mówić o przeszczepionej nerce jako pochodzącej od dawcy, ale nienależącej do niego, to jest to dla mnie jedynie kolejny argument za koniecznością odrzucenia tego modelu.



Po drugie, w tradycji, na którą powołują się cytowani tu teologowie, dusza nie oznacza wyłącznie zasady integrującej, ale również zasadę życia. Jak zatem wobec tego wytłumaczyć, że żyjące od strony biologicznej ludzkie ciało (zwłoki?) jest pozbawione duszy? Dlaczego aspekt integrujący jest tak bardzo faworyzowany w pracach opowiadających się za definicją śmierci mózgowej?

Po trzecie, wydaje się, że do głosu dochodzi tu jeszcze jeden czynnik. Nie tylko sama integracja jest tu kluczowa. Istotny jest również fakt, że owa integracja nie jest własnością organizmu, że sztucznie zintegrowany organizm nie zostaje uznany przez zwolenników śmierci mózgowej za ludzkie ciało. Integracja ma być osadzona w samym ciele – jeśli ciało przestaje integrować samo siebie – jest martwe. Jednak teza ta nie jest konsekwentnie przyjmowana w całej rozciągłości, gdyż jeśli funkcję integrującą serca, jego pracę wspomozemy rozrusznikiem, nie powiemy, że ciało zmarło, że człowiek jest zdekomponowany, że jest martwy. Jeśli ktoś (być może chwilowo) jest niewydolny oddechowo i krążeniowo i dzięki prowadzonej (przez osoby trzecie) resuscytacji samodzielny oddech i krążenie powrócą, nie powiemy, że był on zmarłym, że dusza powróciła z powrotem do ciała... W podejściu resuscytacyjnym przyjmujemy, że nieoddychający (nieposiadający pulsu) nie jest zmarłym, ale jest w sytuacji (skrajnego) zagrożenia życia<sup>42</sup>.

### **Wyjść poza model – w kierunku odzyskania ludzkiej zależności i cielesności**

Niniejszy tekst nie rości sobie pretensji do choćby szkicowego ukazania alternatywnego modelu dla opisu człowieka. Pragnie jedynie zwrócić uwagę na kilka kwestii, które powinny zostać uwzględnione w budowaniu „nowej antropologii” teologicznej<sup>43</sup>. Wątki te wydają się być stale

<sup>42</sup> Por. T. F. Dagi, R. Kaufman, *Clarifying the Discussion on Brain Death...*, dz. cyt., s. 506.

<sup>43</sup> Oczywiście najpierw należałoby szerzej uzasadnić konieczność zbudowania jakiegś nowej antropologii. Wydaje się bowiem, że większość teologów tak sprawnie porusza się w systemie arystotelesowsko-tomistycznym, że nie widzi żadnych powodów do jego porzucenia. Uzasadnienie takie, choć niezbędne, przerasta możliwości tego tekstu. Pierwsze próby ukazania konieczności wyjścia

obecne w tradycji chrześcijańskiej, uległy jednak pewnemu zapomnieniu, czy też zepchnięciu na margines.

Po pierwsze, należy na nowo dowartościować ludzką cielesność. W kontekście śmierci mózgowej mogłoby to oznaczać przekonanie, że dopóki trwa życie biologiczne, dopóki mamy do czynienia z żywym ciałem, mamy do czynienia z żywym człowiekiem. Człowiek jest ciałem, skoro owo ciało jest żywe, oznacza to po prostu, iż żywy jest człowiek.

Po drugie, należy jasno stwierdzić, że stopień zależności człowieka od aparatury nie ma tu najmniejszego znaczenia. **Człowiek jest istotą zależną.** Pierwotnie od Boga Stworzyciela, następnie od matki, która na pierwszym etapie życia płodowego podtrzymuje jego życie w sposób całkowity, w toku swojego życia jest nadal zależny od wielu osób i czynników zewnętrznych wpływających na jego życie, zdrowie i wybory, zaś przy końcu swego życia może ponownie okazać się całkowicie zależny – tym razem od aparatury podtrzymującej jego życie. Choć owa zależność może mieć różną intensywność, nie można zaprzeczyć, że jest czymś, co konstytuuje ludzki byt i jest dla niego nieuniknione. Teologia wydaje się jednak doskonale zabezpieczać przekonanie o autonomii człowieka, o jego niezależności i wolności, zapominając, że nie jest to cała prawda o człowieku, który będąc koroną stworzenia i obrazem Bożym, pozostaje równocześnie istotą kruchą, zależną i podatną na zranienie.

Po trzecie, warto poruszyć również pewien wątek „metodologiczny” przy budowaniu „nowej antropologii”. Chodzi o przekonanie, że człowiek może zaufać swoim pierwotnym, najbardziej oczywistym intuicjom, że jest zdolny do poznania świata również bez pomocy „ekspertów”, jakkolwiek ich wiedza nie byłaby pomocna dla jego życia i poznania rzeczywistości. W przypadku pytania o ludzką śmierć chodzi o przekonanie, że o tym, jak długo trwa życie, powie nam raczej nasze

poza utrwalony w tradycji model oraz podkreślenie konieczności odzyskania zagubionych wątków antropologicznej tradycji Kościoła znajdują się w mojej książce: *W stronę antropologii inkluzywnej: głęboka niepełnosprawność intelektualna a człowieczeństwo: studium z zakresu katolickiej teologii niepełnosprawności*, Katowice 2019.

najprostsze, najbardziej pierwotne doświadczenie rzeczywistości, a nie „ekspert” wyposażony w aparaturę<sup>44</sup>. Definicja śmierci mózgowej łamie nasze podstawowe intuicje dotyczące życia i śmierci, każąc wierzyć, że tu oto mamy przed sobą zwłoki z bijącym sercem, że ciepło tego ciała nie oznacza życia, a oddech jest tylko marną fantasmagorią...

## Zakończenie

Badania wstępne ukazane w niniejszym tekście każą sformułować następujące wnioski końcowe. Definicja śmierci mózgowej, również w wersji *whole-brain definition*, wydaje się być niezgodna z najgłębszymi intuicjami dotyczącymi człowieka i ludzkiej cielesności głoszonymi przez Kościół katolicki. Człowiek w stanie śmierci mózgowej może być uznany w najlepszym wypadku za umierającego, za człowieka w niebezpieczeństwie śmierci, a nie za umarłego. Jednak pytanie dotyczące zasadności sztucznego podtrzymywania takiej osoby przy życiu zostaje otwarte. Wyznaczenie granicy pomiędzy uporczywą terapią, należnym człowiekowi podtrzymywaniem przy życiu, a dającym nadzieję leczeniem i rehabilitacją jest – jak zwykle – niezwykle karkołomne. Zaś w sytuacji, gdy zakładamy, że osoba w stanie śmierci mózgowej jest osobą zmarłą, szansa na zbadanie przez medycynę prawdopodobieństwa jej przeżycia czy wyzdrowienia jest właściwie zerowa.

<sup>44</sup> Por. M. Bombik, *Filozoficzne pojęcia śmierci*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40 (2007) nr 2, s. 444. Co ciekawe, nawet zwolennicy *higher-brain definition* opierają się czasem na takim założeniu, choć prowadzi ich to do całkowicie innych wniosków. Lizza twierdzi na przykład, że w potocznym rozumieniu śmierci mieści się też utrata świadomości. Zob. J. P. Lizza, *Defining Death...*, dz. cyt., s. 12. Z kolei Robert Roczeń w swojej książce przywołuje wyniki ankiet przeprowadzonych w Polsce w 2002 roku. Twierdząco na pytanie: czy zgon człowieka następuje wówczas, gdy umiera mózg, nawet gdy bije jeszcze serce?, odpowiedziało jedynie 25% badanych, zaś w grupie lekarzy aż 86%. Roczeń stwierdza, że taka dysproporcja wynika z posiadanej przez lekarzy wiedzy. Zob. R. Roczeń, *Na pograniczu życia*, Warszawa 2007, s. 32. A zatem – zgodnie z logiką autora – można przewidywać, że szersze uświadomienie społeczeństwa w kwestii śmierci mózgowej doprowadzi do jej całkowitej akceptacji. Rodzi się jednak pytanie, czy nawet jeśli dojdzie do powszechnej akceptacji definicji śmierci mózgowej, to będzie to wynikało z wewnętrznego przekonania do własnych intuicji, czy raczej z – powszechnej dziś – chęci podporządkowania się autorytetom i ekspertom charakteryzującej tych, którzy idą z duchem postępu?

## Bibliografia

- Ariès P., *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 2011.
- Bartoszek A., „*Spór o człowieka*” a praktyka transplantacji. Na marginesie książki Marii Nowackiej „*Etyka a transplantacje*”, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 37 (2004) nr 1, s. 116–127.
- Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, Warszawa 2007.
- Bombik M., *Filozoficzne pojęcia śmierci*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 40 (2007) nr 2, s. 441–449.
- Bortkiewicz P., *Tanatologia: zarys problematyki moralnej*, Poznań 2000.
- Breul R., *Śmierć mózgu: czy istnieją granice organodawstwa*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2018.
- Dagi T. F., Kaufman R., *Clarifying the Discussion on Brain Death*, „*The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*” 26 (2001) no. 5, s. 503–525, doi: 10.1076/jmep.26.5.503.3003.
- Danielewicz Z., *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007.
- Dudzińska J., Dobrowolska B., *Zagadnienie śmierci pnia mózgu i transplantologii w świetle nauczania Kościoła Katolickiego*, „*Pielęgniarstwo XXI wieku*” 15 (2016) nr 1, s. 55–59, doi: 10.1515/pielxxiw-2016-0009.
- Halevy A., *Beyond Brain Death?*, „*The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*” 26 (2001) no. 5, s. 493–501, doi: 10.1076/jmep.26.5.493.3004.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego*, „*L'Osservatore Romano* [wyd. polskie]” (2000) nr 11–12 (228), s. 37–39.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1992.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Nadprzyrodzony krwiobieg miłości: słowo biskupów polskich w sprawie przeszczepiania narządów (na niedzielę 23 września 2007 roku)*, <https://episkopat.pl/nadprzyrodzony-krwiobieg-milosci/> (11.12.2019).
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii – Recentiores Episcoporum Synodi*, „*Acta Apostolicae Sedis*” 71 (1979), s. 939–943.
- Lizza J. P., *Defining Death: Beyond Biology*, „*Diametros*” (2018) no. 55, s. 1–19, doi: 10.13153/diam.1172.

- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Machinek M., *Śmierć w dyspozycji człowieka: wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2004.
- Maliszewska A., *W stronę antropologii inkluzywnej: głęboka niepełnosprawność intelektualna a człowieczeństwo: studium z zakresu katolickiej teologii niepełnosprawności*, Katowice 2019.
- Mról M., *Śmierć człowieka w ujęciu teologicznym a ewoluujące pojęcie śmierci biologicznej*, „Udar Mózgu. Problemy Interdyscyplinarne” 8 (2006) nr 2, s. 49–58.
- Norkowski J. M., *Człowiek umiera tylko raz: mało znane fakty dotyczące śpiączki, stanu wegetatywnego i śmierci mózgowej*, Warszawa 2013.
- Nowacka M., *Filozoficzne aspekty terapii transplantacyjnej*, Białystok 2002.
- Papieska Akademia Nauk, *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci (1985)*, w: *W trosce o życie: wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, t. 1, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 453–454.
- Paweł VI, *Encyklika Papieża Pawła VI „Mysterium fidei”, 3 września 1965 r.*, w: *Breviarium fidei: wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 567–568.
- Paweł VI, *Synod Rzymski – Wyznanie wiary o Eucharystii, przypisane Berengariuszowi z Tours*, w: *Breviarium fidei: wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 567–568.
- Promińska E., *Antynomia życia i śmierci*, „Wiedza i Życie” (1996) nr 11, s. 12–13.
- Roczeń R., *Na pograniczu życia*, Warszawa 2007.
- Smoleń P., Zagórski B., *Transplantacja w ujęciu prawnym i teologicznomoralnym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 7 (2017), s. 37–56.
- Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty soborów powszechnych: tekst łaciński i polski*, t. 4: (1511–1870): Lateran V, Trydent, Watykan I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.
- Veatch R. M., *The Death of Whole-Brain Death: The Plague of the Disaggregators, Somaticists, and Mentalists*, „The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine” 30 (2005) no. 4, s. 353–378, doi: 10.1080/03605310591008504.
- Wolski J., *Śmierć mózgowa a śmierć człowieka*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19 (2010), s. 217–239.

## **Abstrakt**

### **Pojmowanie ciała w ramach koncepcji śmierci mózgowej a chrześcijańskie rozumienie człowieka i jego cielesności. Zarys problematyki**

Definicja śmierci mózgowej, choć wychodzi od danych empirycznych, jest ideą filozoficzną opartą na konkretnych założeniach antropologicznych. Owe dane nauk szczegółowych są wyłącznie punktem wyjścia, który domaga się interpretacji. Celem niniejszego tekstu jest odkrycie założeń antropologicznych leżących u podstaw definicji śmierci mózgowej – czy mówiąc precyzyjniej dwóch podstawowych odmian definicji śmierci mózgowej – i zderzenie ich z tym, jaki obraz człowieka wyłania się z wiary chrześcijańskiej, szczególnie w odniesieniu do ludzkiej cielesności. Wydaje się, że choć większość teologów i hierarchów Kościoła katolickiego jest przychylna definicji śmierci mózgowej, koncepcja ta rodzi pewne problemy w punktu widzenia wiary. Niniejszy tekst podejmuje również polemikę z teologami katolickimi, którzy próbują uzgadniać współczesne medyczne kryterium śmierci ludzkiej z teologiczną „definicją” śmierci, gubiąc cenne wątki tradycji chrześcijańskiej odnoszącej się do człowieka.

## **Słowa kluczowe**

śmierć mózgu, cielesność, antropologia

## **Abstract**

### **Understanding of the Body in the Concept of Brain Death and the Christian Understanding of the Human Being and their Bodility. An Outline of the Issue**

The brain death definition, although starting from empirical data, is a purely philosophical concept based on concrete anthropological assumptions. These scientific data are only starting point which demands interpretation. The purpose of this study is to discover anthropological assumptions laying under the brain death definition – or rather, to be more precise, under two main types of brain death definition – and to confront the findings with view on the human being from Christian perspective, especially

regarding the human bodilyity. Although it seems that most theologians and hierarchs of the Catholic Church are favorable towards the brain death definition, this idea is quite controversial from the catholic standpoint. This paper also engages in polemics with catholic theologians who try to reconcile the modern medical criterium of human death with theological "definition" of death, missing precious threads of Christian tradition regarding the human being.

**Keywords**

brain death, bodilyity, anthropology