

Dr. phil.

NORMUNDS TITĀNS

Dr. theol.

ILZE JANSONE

ARHIBĪSKAPA STANKEVIČA “NEDZIMUŠIE RAIŅI”? – PIENESUMS DISKUSIJAI PAR UKRAINAS KARĀ IZVAROTO SIEVIEŠU ABORTIEM

Daudzviet pasaulē, ieskaitot demokrātiskās Rietumu valstis, arvien lielāku ietekmi gūst labēji noskaņoti politiskie spēki, kas savu nostāju pamato reliģiskā fundamentālismā. Šī nostāja ietver arī striktākas abortu aizlieguma likumdošanas virzīšanu. Piemēram, Brazīlijā tikko uz prezidenta amatu atkārtoti kandidēja katolis Žairs Bolsonaro, kas ievēlēšanas gadījumā turpinātu abortu kriminalizēšanas politiku. Raksturīgs ir gadījums, kurā Bolsonaro, neskatoties uz Brazīlijas likumdošanas abortu pieļāvumu izvarošanas gadījumos, pauda sašutumu par aborta veikšanu 11 gadus vecai izvarotai meitenei.¹ Lūk, esot bijis nokavēts termiņš, lai gan kavēšanās notika tieši tiesas procesu birokrātijas dēļ! Sagaidāms, ka pretabortu centienus abortu ziņā relatīvi liberālajā Ungārijā turpinās

1 Sk. “Bolsonaro outraged after rape victim, 11, has abortion”, *The Straits Times*, 25.06.2022., <https://www.straitstimes.com/world/bolsonaro-outraged-after-rape-victim-11-has-abortion> (skatīts 10.10.2022.).

īstenot premjerministra Viktora Orbāna partija *Fidesz*, kas vēl 2022. gada 15. septembrī panāca t. s. “augļa sirdsdarbības klausīšanās” nosacījumu sievietēm, kuras plāno abortu.² Šī gada 24. jūnijā ASV Augstākā tiesa prezidenta Trampa iecelto augstāko tiesnešu sastāvā apvērta vēsturisko Roe pret Veidu spriedumu, kas kopš 1973. gada līdz pat šim apvērsumam nodrošināja ASV sievietēm konstitucionālas privātuma tiesības uz abortu. Lai gan šis apvērsums neaizliedz abortu kā tādu valsts mērogā, tas sankcionē katras ASV pavalsts valdību atsevišķi regulēt situāciju šajā jautājumā. Rezultātā liberāli-demokrātiski orientētas pavalstis turpina īstenot uz sievietes tiesībām balstītu abortu politiku, kamēr konservatīvi-republikāniski orientētas pavalstis nekavējas ieviest abortu aizliegumus.³ Vieni no stingrākajiem abortu ierobežojumiem Eiropā sastopami katoliskajā Polijā. Sociālisma laikā, līdzīgi kā PSRS, tur abortu ierobežojumu praktiski nebija. Taču situācija radikāli mainījās pēc sociālisma krišanas, likumiem kļūstot arvien stingrākiem kopš 1993. gada. Sākot ar 2021. gada 27. septembri, aborti pieļaujami tikai sievietes veselības un dzīvības apdraudējuma, kā arī izvarošanas gadījumā un aizliegums attiecas pat uz defektīviem augļiem.⁴ Situācijas dramatismu Polijā raksturo nesenas ziņas par apsūdzētu cilvēktiesību aktivisti, kas tagad gaida tiesu un var tikt notiesāta ar trīs gadu cietumsodu par to, ka nosūtījusi pašas iegādātas aborta tabletes kādai izmisušai sievietei, kas vēlas izbeigt vardarbīgu laulību.⁵

Neapskaužamā situācijā ir krievu karavīru izvarotās ukraiņu bēgles, kurām iestājusies grūtniecība. Viņas nonāk Polijā – valstī, uz kuru sākotnēji dodas lielākais skaits Ukrainas bēgļu. Lai gan formāli tur aborti ir pieļaujami izvarošanas gadījumā, legālā procedūra valstī to padara praktiski neiespējamu. Nepieciešama prokuratūras izmeklēšana un sertificēts atzinums, kas var aizņemt pusgadu pašā Polijā, kur nu vēl gadījumā, ja Polijas prokuratūrai būtu jāizmeklē notikusī situācija kara plosītajā Ukrainā. Tas nav iespējams jebkurā gadījumā. Tādējādi šīs bēgles, līdzīgi kā pašas poļu sievietes, ir spiestas izmisumā meklēt nelegālus un veselībai bīstamus grūtniecības pārtraukšanas ceļus. Šajā situācijā Latvija ir gatava uzņemt šīs Polijā atraidītās bēgles. Latvijā 23. aprīlī tika pieņemts regulējums par atvieglotu bezmaksas abortu procedūru šim

2 Sk. Claire Parker, “Hungary decree says abortion-seekers must listen to fetal vital signs”, *The Washington Post*, 15.09.2022., <https://www.washingtonpost.com/world/2022/09/15/hungary-abortion-viktor-orban> (skatīts 10.10.2022.).

3 Sk. grafikus ar potenciālo sadalījumu pa pavalstīm: Saima May Sidik, “The effects of overturning Roe v. Wade in seven simple charts”, *Nature*, 10.08.2022., <https://www.nature.com/articles/d41586-022-02139-3> (skatīts 10.10.2022.).

4 Sk. “Abortion in Poland”, *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Abortion_in_Poland (skatīts 10.10.2022.).

5 Monika Sieradzka, “Polish activist on trial for aiding abortion”, *Deutsche Welle*, 10.19.2022., <https://www.dw.com/en/poland-activist-on-trial-in-warsaw-for-aiding-abortion/a-63483151> (skatīts 10.19.2022.).

Ukrainas sievietēm.⁶ Tomēr šis regulējums izraisīja Latvijas baznīcu pārstāvju protestus. Viskliedzošākais šo protestētāju uzskatu piemērs rodams Olgas Dragiļevas intervijā ar Latvijas Romas katoļu baznīcas arhibīskapu Zbigņevu Stankeviču portāla “Delfi” raidījumā “Kāpēc”.⁷ Šī intervija savukārt izraisīja plašu reakciju vilni gan reliģiski neitrālās, gan reliģiozās aprindās. Šis raksts arī ir šāda reakcija.

Attiecībā uz abortiem kopumā pastāv divas pretējas pieejas: 1) “par (augļa) dzīvību” un 2) “par (sievietes) izvēli (veikt vai neveikt abortu)”. Augļa “tiesības” uz dzīvību un atteikšanos no aborta gan parastos apstākļos, gan pat izvarošanas gadījumā iespējams ne tikai aizstāvēt ar reliģisku ticības pārliecību, bet arī pamatot ar filozofiskiem un veselajā saprātā balstītiem argumentiem, kuriem savukārt var likt pretī pretargumentus, pretēju nostāju pārstāvjiem iesaistoties argumentētā diskusijā, kā ētikā ierasts. Katrai pusei ir milzīgs klāsts argumentu. Šeit jaunu riteņi izgudrot nav nedz iespējams, nedz vajadzīgs. Pēc nepieciešamības tiks izmantoti argumenti, ko piedāvājuši daži izvēlēti ētikas teorētiķi.⁸

Loģiskā ziņā argumenti ir vienlīdz sakarīgi, pamatoti un pārliecinoši abās nometnēs. Tādēļ nostājas izvēli drīzāk nosaka pieslēšanās vienai vai otrai pusei ideoloģisku apsvērumu dēļ. Kāda ir pašu raksta autoru nostāja? Pirmkārt, autori nepārstāv reliģisko ticības pārliecību, ka cilvēka dzīvība būtu svēta un neaizskarama visos tās attīstības posmos kopš paša ieņemšanas brīža. Tā drīzāk var būt aizskarama augļa agrīnās attīstības stadijās, kurās tas pēc vairākiem kritērijiem vēl nesasniedz pilntiesīgas, autonomas personas statusu. Tālāki apsvērumi par šo sekos vēlāk. Otrkārt, raksta autori arī atzīst izvēli “par dzīvību”, bet ar nosacījumu, ka šī izvēle tiek pakārtota sievietes izvēlei, kurai dodama absolūta prioritāte. Tātad autori nepretstata šīs divas alternatīvas, bet alternatīva “par dzīvību” tiek ietverta alternatīvā “par izvēli”. Turklāt, ņemot vērā, ka,

6 “Atvieglots grūtniecības pārtraukšanas regulējums no kara bēgošajām Ukrainas sievietēm”, *LV portāls*, 23.04.2022., <https://lvportals.lv/skaidrojumi/340270-atvieglots-grutniecibas-partraukšanas-regulejums-no-kara-begosajam-ukrainas-sievietem-2022> (skatīts 10.10.2022.).

7 “Arhibīskaps Stankevičs par karu un cilvēktiesībām” (pilns ieraksts), *YouTube*, 14.04.2022., https://www.youtube.com/watch?v=D1C-pk8jwlQ&ab_channel=Delfi.lv (skatīts 27.05.2022.). No šejienes ņemti arī tālāk tekstā analizējamie citāti.

8 Filozofiskos argumentus “par dzīvību” pārstāv un visplašāk apkopo Christopher Kaczor, *The Ethics of Abortion: Women’s Rights, Human Life, and the Question of Justice* (New York and London: Routledge, 2015). Raksturīgi argumenti “par izvēli” pārstāvēti, piemēram, abortu problemātikai veltītās nodaļās grāmatās David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* (Oxford: Clarendon Press, 2006); John Harris & Søren Holm, “Abortion”, in Hugh LaFollette (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Michael Tooley, “Personhood” un Mary Anne Warren, “Abortion”, in Helga Kuhse & Peter Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, 2nd ed. (Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009). Abas pozīcijas diskusijā veiksmīgi pārstāv Kate Greasley, Christopher Kaczor, *Abortion Rights: For and Against* (Cambridge, New York, Melbourne, New Delhi: Cambridge University Press, 2018). Šie attiecīgi ir šajā rakstā galvenokārt izmantotie bioētikas avoti.

neskatoties uz sievietes izvēli, pašam auglim nevar pajautāt, vai viņš/viņa gribētu nākt pasaulē attiecīgajā laikā, vietā un apstākļos, svarīgs ir vēl faktors – vai bērnam pēc piedzimšanas ir prognozējama dzīvošanas vērtā dzīve?

Iedomāsimies gadījumu, kad bērns dzims kā vergs sabiedrībā, kur vergu bērnus vienu gadu pēc dzimšanas upurē dieviem, lēnām sadedzinot dzīvus. Vai mēs neuzskatītu, ka tā nav dzīvošanas vērtā dzīve un aborts ir pieņemams šādā gadījumā? Liekot anekdotisko piemēru pie malas, dzīvošanas vērtas dzīves faktors var ietvert minimālo “sākuma komplektu”, kurā (a) bērnam vismaz tiks nodrošinātas pamatvajadzības – pārtika, apģērbs, jumts utt., (b) bērns netiks pakļauts verdzībai, fiziskai un psiholoģiskai vardarbībai utt., (c) saņems mīlestību, laipnību, uzmanību, izglītošanu utt. Tomēr sievietes izvēles prioritātes nosacījums nozīmē to, ka autori gatavi pieņemt jebkuru sievietes apzinātu un informētu izvēli – pat ja tā būtu turpināt izvarošanas rezultātā iestājušos grūtniecību, ja to liek darīt viņas morālā pārliecība. Nav izslēdzama pat apzināta un augsti ētiski motivēta izvēle iznēsāt un audzināt izvarotāja bērnu, kas savā ziņā var būt varonības akts. Sekojošajā citātā Kristofers Keizors (*Kaczor*), kas pats ir katolis, bet raksta par abortiem reliģiski neitrālā analītiskās filozofijas perspektīvā, izsaka nostādni, kuru varam viegli atpazīt kā iespējamu radikālas kristīgās pašuzturēšanās ētikas kontekstā:

Diemžēl nekas, tostarp aborts, nevar atsaukt izvarošanas notikumu. Tomēr iznēsāt bērnu, kas ieņemts šajos visgrūtākajos apstākļos, nozīmē aktu, kas ir pilnīgā pretstatā tam, kas notiek izvarošanas gadījumā. Izvarošānā vīrietis uzbrūk nevainīgai cilvēciskai būtnei; lolojot dzīvību, sieviete pasargā nevainīgu cilvēcisku būtni. Izvarojot vīrietis grauj otra brīvību; lolojot dzīvību, sieviete piešķir brīvību otram. Izvarošānā vīrietis uzspiež sevi, nesot lielu postu otram; lolojot dzīvību, sieviete dāvā sevi, nesot lielu labumu otram. Diemžēl reiz paveiktu izvarošānu nekad nevar atsaukt, taču izvarošanas racionalizācijai, maksimām un motīviem tiek pretstāvēts, ja kāda [sieviete] izvarošanas apstākļos liek savu izvēli par labu dzīvībai.⁹

Katrā gadījumā jāuzsver, ka nevienu nav pieņemami spiest nedz veikt, nedz neveikt abortu. Katrā atsevišķā gadījumā ir dažādi apstākļi un ir iesaistītas dažādas personības ar savām motivācijām. Tādējādi raksta autori tikai paudīs savu attieksmi un viedokli, bet neizteiks preskriptīvus ieteikumus, kā labāk rīkoties, ko drīkst, ko nedrīkst.

Tāpat svarīgi sākumā piebilst, ka, neskatoties uz pieņemto “par izvēli” nostāju, autori nekādā ziņā neuzskata, ka aborti ir vēlami, labi, vajadzīgi, atbalstāmi u. tml. Aborts vienmēr ir nelabprāt pieņemts lēmums, no diviem “mazākais” ļaunums sarežģītās vai

⁹ Kaczor, *The Ethics of Abortion*, p. 196.

pat bezcerīgās situācijās. Augļa neuzskatīšana par pilntiesīgu personu nenozīmē, ka tam kā potenciālam cilvēkam nebūtu vispār nekādas vērtības.

Jāuzsver, ka radikāla nostāja, kas nepieļauj abortu veikšanu pat tādos ekstrēmos gadījumos kā izvarošanas rezultātā iestājusies grūtniecība, galvenokārt ir reliģiskā pārliecībā balstīta nostāja, kas sastopama reliģiskajā fundamentālismā. Konservatīvi kristīgos uzskatos balstītā skaļā pretabortu retorika no valdību skatuvēm un šīs nostājas sludināšana publiskajā mediju telpā var radīt iespaidu, ka tā ir universāli raksturīga kristietībai kopumā. Šī raksta autori vēlas kļiedēt šādu pārpratumu un parādīt, ka radikāla pretabortu nostāja nebūt nepieciešami neizriet no kristīgas pārliecības, tradīcijas, teoloģijas un pat ne no Bībeles, pie kā kristīgie fundamentālisti apelē. Autori demonstrēs radikālās nostājas nesakarīgumu, pat līdz absurdam, ar raksturīga piemēra – iepriekš minētās plaši debatētās arhibīskapa Stankeviča intervijas – analīzi, aizstāvot pretēju – sievietes tiesībās balstītu – pieeju abortiem ar 1) filozofiskiem bioētikas argumentiem (NT), 2) vispārīgi teoloģiskiem un bibliskiem apsvērumiem (NT, IJ), ieskaitot gan filozofisku, gan teoloģisku antinatālisma pozīciju, un (3) feministu teoloģijas (IJ) atziņām. Raksts aizstāv vispārēju tēzi, ka kristīgai pieejai nebūt nav jāparedz abortu aizliegums – pie tam ne tikai izvarošanas, bet arī citos nepieciešamības gadījumos un atbilstīgās situācijās.

Jānorāda arī, ka raksts veidots vienkāršotā, mazāk akadēmiskā esejas formātā, ko nosaka apstākļi, ka tas tapis reakcijā uz minēto interviju ar arhibīskapu Stankeviču un ir strukturēts, pamatojoties uz intervijas tekstiem.

Tagad pievērsīsimies pašiem arhibīskapa Stankeviča izteikumiem intervijā. Tos tematiski var iedalīt divās grupās.

1. Attiecībā uz sievieti:

Mokas, ko sieviete piedzīvo pēc aborta, ir daudz ilgākas, nekā tad, ja bērns piedzimis un tiks nodots citas ģimenes aprūpē [..]

Jūs paliekat zem sitiena viņu, aizstāvot viņas tā saucamās tiesības uz abortu, jo vienalga postaborta sindroms paliek, viņš nekur nepazūd. Viņai tā trauma ir vēl lielāka no aborta nekā, ja viņa iznēsātu bērniņu un atdotu uz adopciju [..]

Šos arhibīskapa izteikumus pārbaudījusi *re:check* faktu pārbaudes un sociālo tīklu pētniecības virtuālā laboratorija, un, kā izrādās, šie izteikumi nav balstīti pētījumos.¹⁰ Tieši otrādi – pētījumi rāda, ka vairums sieviešu nenožēlo abortus un necieš no depresijām biežāk nekā tās, kas iznēsā un dzemdē. Postaborta sindroms kā medicīniska

¹⁰ Ronalds Siliņš, "Vai arhibīskapam Stankevičam taisnība par abortu traumām un izvarošanas cēloņiem?", *Re:Baltica*, 29.04.2022., <https://rebaltica.lv/2022/04/vai-arhibiskapam-stankevicam-taisniba-par-abortu-traumam-un-izvarosanas-celoniem> (skatīts 27.05.2022.).

diagnoze neeksistē, tās pastāvēšanu neatzīst nedz Amerikas Psiholoģijas asociācija, nedz Amerikas Psihiatru asociācija.¹¹ Šo “diagnozi” drīzāk kā bubuli izmanto sieviešu pārliecināšanai neveikt abortus ASV abortu pretinieku izveidotajos krīzes centros.

Protams, tas nenozīmē, ka sievietē pēc aborta nevar just skumjas, ciešanas, nožēlu vai gūt kādu psiholoģisku traumu. Tomēr arī pēcdzemdību depresija, lai arī sabiedrībā nereti stigmatizēta, nav nekas neparasts un nedzirdēts. Turklāt, ja padomājot pievienojam arī veselo saprātu, – vai pēc dzemdībām *un* bērna atdošanas adopcijai sievietē patiešām nejutīs skumjas, ciešanas, nožēlu vai traumu? Vai sievietes *pasargāšana* no postaborta traumas, ja pieņemam, ka tāda pastāv, nozīmēs viņas atpestīšanu no sāpēm, skumjām, nožēlas vai ciešanām? Neskaidrības rada arī mēģinājums apgalvot, ka sievietes mokas pēc aborta ir daudz ilgākas nekā gadījumā, ja jaundzimušais tiktu adoptēts. Savādu šo apgalvojumu padara divi skatpunkti: pirmkārt, jebkuras traumas radītas sāpes ir ļoti individuālas un sēras, kas būtu sagaidāmas tiklab pēc aborta, kā pēc bērna atdošanas adopcijai, nav iespējams samērot “ilgāks” vai “īsāks” kategorijā. Otrkārt, lai arī arhibīskaps nepiedāvā skaidrojumu, kāpēc vienas mokas varētu būt īsākas par otrām, šķiet, viņa apgalvojums slēpj jau raksta ievadā aplūkoto atbildi uz jautājumu, vai auglis jau no ieņemšanas brīža ir uzskatāms par cilvēku. Tātad – faktiski Stankevičs šeit nerunā par sievieti vai viņas pieredzi, bet gan uzskatāmi aizstāv pozīciju, ka aborts pēc būtības ir slepkavība, toties bērna atdošana adopcijai – mazāks ļaunums. Visdrīzāk tāpēc, ka, izlemjot par labu adopcijai, tiek saglabāta cilvēka dzīvība, taču netiek skarts jautājums par dzīvību *un/vai* dzīves kvalitāti pēc būtības – ne mātes, ne bērna.

Pat ja sievietes piedzīvo šādu sindromu – lielus sirdsapziņas pārmetumus – pēc aborta, kas izdarīts parastos apstākļos, piemēram, raizēs par savu materiālo stāvokli vai karjeru, kā var šo situāciju salīdzināt ar abortu pēc nežēlīgas izvarošanas karā?! Runājot konkrēti par Krievijas armijas īstenotā genocīda ietvaros veiktajām ukraiņu sieviešu izvarošanām, – kur šeit var būt vieta vispār kādam postaborta sindromam?! Šīs izvarošanas notiek ārkārtīgi brutāli, grupveidā, reizē ar piekaušanu, pazemošanu, spīdzināšanu, nīrgāšanos, ja vispār “paveicas” palikt dzīvai. Šeit vispār trūkst vārdu, lai izteiktu to, kāds ļaunums upurei jāpiedzīvo. Var jautāt, vai pēc šādas traumas sievietei vispār ir pieļaujama grūtniecība? Kādas būs sekas uz bērnu, kas tiek iznēsāts tādā grūtniecībā, laikā, kad pati sieviete tālāko dzīvi var vispār nesaskatīt kā dzīvošanas vērtu, kad nepieciešama ilgstoša dziedēšana? Vai viņa vispār reiz pārvarēs naida, kauna, mazvērtības, pazemojuma sajūtas? Vai kādreiz būs spējīga uz intimitāti? Vārdu sakot – vai paša notikuma neizdzēšamā trauma ir vēl jāpapildina, piespiežot iznēsāt šī uzbrucēja pēcnācēju, kas vienmēr atgādinās par šo necilvēcības aktu? Turklāt šī nav pat “parasta” randiņu izvarošana. Kā trāpīgi izteicās NBS galvenais psihologs Vilnis Čerņavskis LTV

11 Eva M. Dadlez, William L. Andrews, “Post-abortion Syndrome: Creating an Affliction”, *Bioethics* 24 (Nov. 2010): 452.

raidījumā “Lielās patiesības. Izvarošana kā kara rīks un aborti”, šī izvarošana ir sievietes karš un zaudējums – tā nozīmē šī iebrucēja, okupanta, agresora spermas uzņemšanu, kas simbolizē visu šī kara ļaunumu.¹² Pie tam šeit nav maznozīmīgs arī faktors, kādā vidē piedzims šis bērns. Vai šī sieviete var saredzēt pasauli tādu, kurā varētu laist šo potenciālo bērnu, kas ieņemts izvarošanas rezultātā? Mātes mītnes zemes pilsētas tiek nolīdzinātas līdz ar zemi ar artilērijas šāviņiem un raķetēm, pašai sievietei esot bēgļu gaitās. Šis karš kuru katru brīdi var pārāugt Trešajā pasaules karā. Vai viņa var saredzēt pasauli tādu, kas nodrošinās jaunai dzīvībai dzīvošanas vērtas dzīves apstākļus?

Svarīgi arī piezīmēt – postaborta sindromu bioētiķi un mediķi vērtē kā neviennozīmīgu, bet izvarošana gan tiek atzīta par traumatisku notikumu, kura dziedināšanai var būt nepieciešami gadi. Izvarošana vēl aizvien daudzviet tiek stigmatizēta, vērsot to pret pašu upuri; ir gadījumi, kad sieviete neziņo par izvarošanu, bet viņas pārdzīvotais atstāj ilgstošu traumu, piemēram, nav iespējams noteikt depresijas cēloni, tiek lietoti antidepresanti utt.¹³ Turklāt, ja atgriežamies pie jautājuma par “moku apjomu”, – kāds varētu būt karā izvarotas sievietes grūtniecības laiks? Varbūt, lai aina kļūtu vēl skaidrāka, vērts atgādināt, ka vēl joprojām nav izvērtēta un izpētīta traģēdija, ko nesa izvarošana Otrajā pasaules karā, īpaši bijušajā Austrumprūsijas teritorijā, tāpat arī Vācijā.¹⁴ Pētījumos nereti tiek norādīts, ka, pirmkārt, neatkarīgi no tā, vai izvarotājs bija nacistiskās Vācijas, Padomju Savienības vai ASV karavīrs, cietušajām sievietēm tā arī nebija iespējas par šo pieredzi publiski runāt, kur nu vēl saņemt psiholoģisku vai sociālu atbalstu. Kā vienu no mēģinājumiem šo pieredzi vismaz aptvert var minēt, piemēram, Helkes Zanderes (*Sander*) dokumentālo filmu *BeFreier und Befreite* (1992). Šī piezīme apliecina tikai sen zināmu un teju banālu atziņu – no vēstures cilvēce nemācās un, kā šķiet, vēl joprojām nav gatava uzklaut izvarotas sievietes pieredzi. Lai arī varam teikt, ka intervijā arhibīskaps vienkārši atbild uz žurnālistes Olgas Dragiļevas uzdotajiem jautājumiem, tomēr viņa izteikumos spilgti atspoguļojas Romas katoļu baznīcas teoloģijas vēsturiski slavenā un bezcerīgā mizogīnija. Varētu spekulēt, ka tā “aizķērusies” vēl no Sv. Augustīna laiķiem, kurš bija viens no pirmajiem, kas iedzimto grēku saistīja ar seksualitāti un attiecīgi arī sievieti attēloja kā kārdinātāju. Proti, tieši sieviete, būdama miesiska būtne, ir tā, kas kārdina vīrieti, pakļaujot miesiskam grēkam (iekārei) arī viņu.¹⁵ Tieši šā iemesla

12 “Lielās patiesības. Izvarošana kā kara rīks un aborti”, 22.05.2022., <https://ltv.lsm.lv/lv/raksts/22.05.2022-lielas-patiesibas-izvarosana-ka-kara-riks-un-aborti.id262137> (skatīts 27.05.2022.).

13 Sk., piemēram, Nicole Westmarland, Sue Alderson, “The Health, Mental Health, Benefits of Rape Crisis Counseling”, *Journal of Interpersonal Violence* 28(17) (2013): 3265–3282.

14 Antonijs Bīvors, *Berlīnes krišana 1945*, tulk. S. Brice (Rīga: Atēna, 2003).

15 Sk., piemēram, St. Augustine, “On Marriage and Concupiscence”, in *The Anti-Pelagian Writings, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Vol. 5, ed. Philip Schaff (New York: The Christian Literature Company, 1887), bk. 1, ch. 27, pp. 274–275.

dēļ vīrietis tiek uzskatīts par statusā privileģētāku attiecībā pret sievieti, un tieši šā iemesla – vai, precīzāk, Romas katoļu baznīcas tradīcijas – dēļ vīrietis allaž runā no varas pozīcijām un var noteikt, kā būtu jārīkojas sievietei.

Feminisma teoloģija ir akcentējusi vēl kādu būtisku problēmu – kā vīrietis var runāt par pieredzi, kas ir unikāla sievietei? Šī iemesla dēļ, piemēram, Rozmarijas Rūteres (*Ruether*) teoloģijā ir pazīstams pieņēmums par atklāsmes dinamisko dabu. Proti – atbrīvošanās notiek cilvēka refleksijas dēļ, mijiedarbojoties ar biblisko vēstījumu par brīvību. Bībele līdz ar to kļūst nevis par padomu vai recepšu grāmatu, bet gan par rīku, kas palīdz izglītotam cilvēkam interpretēt Dieva darbību pasaulē. No vienas puses, intervijā arhibīskaps šķietami aizstāv sievietes, norādīdams, ka viņas “tiek paliktas zem sitiena”, taču, no otras, būtībā baznīcas amatpersona aizvien runā no varas pozīcijām, tādējādi netieši norādot uz sievietes “otrā dzimuma” statusu.

Paskatoties uz šo situāciju no teoloģiskas perspektīvas, var jautāt, kā vispār iespējams saglabāt priekšstatu par tādu Dievu, kas atbalsta vai pavēl šādu prasību sievietei kaut kāda nenosakāma dzīvības svētuma vārdā?! Pat nešaubīgi aizstātot pozīciju, ka dzīvība ir svēta, ir skaidrs, ka nedz baznīcai, nedz ticīgajiem priekšstatu par kristietību skaidrāku nepadara šāda Dieva-monstra tēls, un visdrīzāk tāds arī ir visai tālu no jebkuras – arī institucionālas – teoloģijas centrālā motīva, proti, Kristus upura idejas. Un vai tad nepiekritīsim, ka pašā Jēzus vēstījums cenšas atcelt statusā bāzēto cilvēku savstarpējo attiecību tīklu, uz kura pamata sabiedrības grupas ir pasludinājušas sev privilēģijas?¹⁶ Te arī visai rūpīgi jāizsver ētikas, kas varētu izrietēt no šādiem Dieva priekšstatiem. Romas katoļu baznīcā dzīvības svētumu pamato dabiskais likums – Akvīnas Toma radīta kombinācija no aristotelisma un auguštīnisma, kas ir Romas katoļu baznīcas teoloģiskās ētikas pamatā. Akvīnas Toms dabisko likumu definē kā rīcības likumu, ko ievēro indivīds, kas rūpējas par sabiedrību; līdzīgi kā Dievs rūpējas par visu pasauli, Dieva izvēle radīt būtnes, kas spēj rīkoties brīvi un saskaņā ar saprāta principu, ir gana labs arguments, lai šos saprāta principus uzskatītu par likumu. Dabiskā likuma teorija ietver “pamatlabumu sarakstu”, t. i., galvenās vērtības, uz kā balstās labuma principi. Labumi, kurus min Akvīnas Toms, ir dzīvība, radīšana, sociālā dzīve, zināšanas un racionāla rīcība.¹⁷ Secīgi dabiskais likums ir cilvēka iekšējā tiecība uz to, kas sekmē cilvēka piepildījumu, šo tiecību cilvēkā ir ielicis Dievs, un tā ir zināma, pateicoties saprātam. Reflektējot šādu pieredzi, cilvēks var saprast, kāda dzīve būtu vispiepildošākā cilvēcei un kāda rīcība vislabāk piepildīs universālas morāles vērtības, kuras varētu vispārināt no cilvēka uzvedības. Piemēram, visi cilvēki tiecas saglabāt dzīvību, vairoties un izglītot pēcnācējus, dzīvot sabiedrībā kopā ar citiem, izziņāt patiesību par Dievu utt. Protams, ir visai acīmredzami, ka arī dabisko

16 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk* (Boston: Beacon Press, 1993), p. 137.

17 “The Natural Law Tradition in Ethics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/> (skatīts 18.10.2022.).

likumu, līdzīgi kā daudzus Romas katoļu baznīcas teoloģijas pamatpostulātus, ir veidojuši tieši vīrieši, un tādējādi tas ir daļa no baznīcas teoloģijas patriarhālās sistēmas.

Feminisma teoloģija pārvērtē dabisko likumu kā ētisko bāzi; tā revizētā versija morāli balsta tajā, kas ir labs personai, – brīvība, abpusēja mīlestība, taisnīgums un noderīgums kopējam labumam. Tomēr šī ētika konstanti pārskata labumu *status quo* apstākļu kontekstā, līdz ar to atstājot atvērtu lauku diskusijām un interpretācijām.

Intervijā Stankevičs atzina, ka, lai gan esot runājis ar sievietēm, kuras piedzīvojušas abortu, tomēr neesot runājis ar izvarotu sievieti. Tieši feminisma teoloģijā ir pazīstama t. s. “rūpju ētika”, kuru celibātā dzīvojošie vīrieši vēl aizvien šad un tad uztver par neadekvātu vai “otrā dzimuma” radītu pieeju. Amerikāņu filozofe Nela Nodingsa (*Noddings*) piedāvāja vienu no pirmajām rūpju ētikas salīdzinošajām teorijām, norādot, ka rūpes ir morāles pamats. Attiecības viņa redzēja kā ontoloģiski bāzētas cilvēcībā, kur identitāti definē attiecību loks, kas indivīdiem ir ar citiem cilvēkiem. Ierosinot, ka rūpes ir vispārīgs cilvēka atribūts, Nodingsa apgalvoja, ka ētikas bāze ir attiecības, kurās cilvēki cits pret citu izturas ar rūpēm. Tā kā rūpes ir universālas, rūpju ētika ir atbrīvota no morālā relativisma. Rūpju akts ir balstīts bažās, nojausmā, priekšstatā par aprūpējamā realitāti, kur tas, kurš rūpējas, jūt un zina, ko pieredz tas, par kuru rūpējas, un izveido saistības, lai palīdzētu. Tas nenozīmē, ka tas, kurš rūpējas, visās situācijās dara tieši to, ko sagaida aprūpējamais. Tas, kurš rūpējas, izsver aprūpējamā perspektīvu, gaidas un nepieciešamību pēc palīdzības, formulējot atbildi, kas nodrošina labāko iespējamo palīdzību aprūpējamam.¹⁸

Tomēr saistībā ar svešiniekiem rūpju ētikā šis noteikums ir ierobežots. Lai šāds pienākums stātos spēkā, ir jāizpilda divi kritēriji: 1) ir jābūt attiecībām ar otru personu (vai attiecību potenciālam) un 2) šīm attiecībām jābūt potenciālam pāraugt abpusējās rūpju attiecībās. Cilvēkam nav nedz kapacitātes, nedz pienākuma rūpēties par visiem. Taču ir jābūt gatavam visos laikos rūpēties par noteiktiem “citiem”. Starp citu, pavirši domājot, varētu šķīst, ka Latvijā Romas katoļu baznīcas nostājā rūpju ētika pat ir ņemta vērā – šķietami taču tiek nodrošināta labākā iespējamā palīdzība aprūpējamajam, vai ne? Retorisks jautājums, diemžēl vēlreiz atkārtojoties – cik rūpīgi ir izsvērtā aprūpējamā perspektīva? Citiem vārdiem – vai “citam”, proti, izvarotajai sievietei, kāds pajautāja?

2. Attiecībā uz augli (ko cienģgtēvs ņeit bez izņķģrģibas apzģmģ ar vģrdu “bģrns”):

Ja jau tas bģrns mģtes miesģs ir ieģņemts, tad ar to brģdi, kad viņņs ir ieģņemts, viņņs vairs nav mģtes ģpaņšums; viņņs ir cilvģcģska bģtne, kurai ir tiesģibas uz cieģnu, tiesģibas dzģvot, un tģ ir slepkavģba – viņģnu nogalinģt [...] [ergo]

18 Sk. Nel Noddings, *Caring. A Relational Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 2013).

Bērni, kuri ieņemti krievu karavīru izvarošanas rezultātā, pelnījuši cieņu un tiesības dzīvot [..]

Ir noziegums nogalināt šo bērnu, kas neatbild par savu vecāku grēkiem; bērns nav atbildīgs par sava tēva grēkiem, viņu nevar nogalināt tāpēc, ka viņa tēvs ir sagrēkojis, būdams izvarotājs un varmāka [..]

Dievs ir ielicis šajos bērnos visu cilvēciskās būtnes potenciālo bagātību, un tie var būt nākošie Einšteini, Bēthoveni, .. Lomonosovi, Raiņi utt. [..]

Šeit ir lērums pretrunu, un ikviens šis apgalvojums ir apšaubāms, it sevišķi pēdējais, kas pieļauj t. s. “Bēthovena abortēšanas” loģisko kļūdu.¹⁹ Pieņemsim, ka mums jautā, vai būtu saprātīgi abortēt augli ar alkoholismu un sifilisu iedzimtībā (starp sekām arī kurlums)? Mūsu atbilde visdrīzāk būtu jā. Jautātāja reakcija: “Ak vai! Jūs tikko abortējāt Bēthoveni!” Kā raksta šīs loģiskās kļūdas sākotnējais formulētājs Džons Heriss (*Harris*), “[i]zvēlēties atteikties no bērna ar iedzimtu sifilisu nav tas pats, kas izlemt, ka pasaulei būtu labāk bez Bēthovena. Ir tikpat bezjēdzīgi nožēlot faktu, ka esam izvēlējušies nerādīt “Bēthoveni”, kā būtu svinēt faktu, ka, praktizējot kontracepciju, mēs tikko esam novērsuši Hitlera piedzimšanu”²⁰. Mēs zinām, ka abortu praksē netiks iznēsāti gan veseli, gan defektīvi augļi, gan potenciāli talanti, gan despoti. Bet vai tas nozīmē, ka mēs novēršam staļinu un putinu nākšanu uz politiskās skatuves, un vai tas līdzīgā kārtā nozīmē, ka mēs atņemam sabiedrībai einšteinus, bēthovenus un raiņus? Tad jau līdzīgi varētu teikt, ka cienīgtēvs pats ar savu celibātu arī novērš ne tikai potenciālu jauno raiņu, bet arī, piemēram, pašmāju māšu terēžu vai jāņu pāvīlu II piedzimšanu, tādējādi padarot latviešu tautu un Latvijas Romas katoļu baznīcu garīgi nabagāku nākotnē.

Protams, ir atšķirība starp jau ieņemtu augli un brīviem spermatozoīdiem celibātā esošu vīriešu spermas sastāvā. Tomēr kāpēc gan nevarētu hipotētiski pabīdīt personas potencialitāti no ieņemšanas brīža vēl nedaudz atpakaļ? Šis tik un tā ir jautājums par to, vai cilvēciskas būtnes radīšanas potenciāls uzliek par pienākumu vienmēr šo potenciālu īstenot? Vai tādā gadījumā mūsu pienākums ir radīt pēc iespējas vairāk cilvēku, pie tam cerot, bet bez statistiska pamatojuma, ka piedzims vairāk einšteinu un raiņu, bet mazāk staļinu un putinu? Tad būtu pareizi ne tikai vienisprātis ar Romas katoļu baznīcu aizliegt

19 Sk. John Harris, *Wonderwoman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology* (Oxford, New York: Oxford University Press 1992), p. 179f. Heriss raksta augļa potenciālas invaliditātes kontekstā, taču ideju var piemērot arī šajā gadījumā, it sevišķi tāpēc, ka Stankevičs citu starpā min tieši Bēthoveni.

20 John Harris, “One principle and three fallacies of disability studies”, *Journal of Medical Ethics* 27 (2001): 385.

kontracepciju, bet aizliegt arī šīs baznīcas atļauto dzimstības kontroles praksi laulātajiem pāriem izvairīties no seksa sievietes cikla ovulācijas periodā. Tad šim “augļošanās un vairošanās” svētajam imperatīvam vajadzētu pakļaut arī katoļu arhibīskapus. Kā šajā sakarā jautā Ričards Mervins Hērs (*Hare*), vai pat mūki un mūķenes šāda imperatīva gadījumā nebūtu pakļaujami Karaļa Līra mudinājumam “ļaut kopulācijai zelt”?²¹

Bet, ja nopietni, tad jāteic, ka bioloģiski nav nedz iespējams, nedz vajadzīgs, lai visi “potenciālie” cilvēki taptu reāli. Kā norāda Vorena, cilvēka reproduktīvā bioloģija paredz, ka lielais vairums olšūnu netop par zigotām un lielākā daļa zigotu netop par dzīvotspējīgiem embrijiem, bet “ir labi, ka tā, jo sieviešu spēja dzemdēt un audzināt bērnus ir ierobežota, tāpat kā Zemes spēja uzturēt vairāk cilvēku”²².

Lai vai kā būtu ar arhibīskapa nedzimušajiem bērniem, tālāk pievērsīsimies nopietnākiem argumentiem. Jau atzīmējām, ka Stankevičs embrija/augļa/dīgļa u. tml. apzīmējumu vietā lieto vārdu “bērns”, kas šajā gadījumā var nebūt adekvāts apzīmējums. Protams, ir pieņemami un atbalstāmi, ja topošie vecāki uztver māmiņas miesās esošo augli kā lolotu “bērniņu” un viņu tā arī sauc, jau iepriekš veidojot emocionālu saikni. Arī pazīstamai grūtniecei nejaudās: “Kad embrijam paredzēts nākt pasaulē?” Tomēr burtiskā nozīmē “bērns”, kuram neapšaubāmi ir tiesības dzīvot, top pēc piedzimšanas. Jautājums grūtniecei “Kad bērniņam paredzēts nākt pasaulē?” arī drīzāk tiks uzdots ar skatu uz rezultātu pēc dzemdībām. Līdz tam auglis ir potenciāls bērns, potenciāla persona, kurai pašai par sevi var vēl nebūt “tiesību” dzīvot, ja pastāv šķēršļi. Varbūt tiesības (kas, starp citu, paredz arī pienākumus!) ir tikai reāliem, nevis potenciāliem cilvēkiem? Varbūt jāatšķir organisma sākums bioloģiskā nozīmē no personas sākuma morāli nozīmīgā nozīmē?

Un pat viena unikāla organisma sākumu bioloģiskā nozīmē ieņemšanas brīdī sarežģī vienas zigotas iespējama dalīšanās divņos, trīņos utt., kas var notikt 14 dienu laikā pēc ieņemšanas.²³ Vēl vairāk dzīvības sākuma noteikšanu sarežģī klonēšanas praksē iegūtā informācija. Agrīnajās preimplanta stadijās visas šūnas ir totipotentas (ikviena šūna var potenciāli kļūt par jebkuru vienotā organisma sastāvdaļu vai pat par vienoto organismu). Šo agrīno šūnu masu (līdz pat 64 šūnām) daļa. Sadalot, piemēram, 4 daļās, katra daļa būs identiska un var tapt par neatkarīgu dzīvotspējīgu embriju. Taču šīs 4 daļas var atkal rekombinēt vienā embrijā. Tādējādi vienu potenciālu dzīvību var sadalīt četrās atsevišķās dzīvībās un pēc tam atkal salikt atpakaļ vienā. Kā šinī gadījumā izskaidrot trīs indivīdu pazušanu pēc rekombinēšanas, ja netiek iznīcināta neviena šūna?²⁴

21 R. M. Hare, “Abortion and the Golden Rule”, *Philosophy and Public Affairs* 4(3) (Spring 1975): 211 (lugas 4. cēliens, 6. aina).

22 Warren, “Abortion”, p. 145.

23 Benatar, *Better Never to Have Been*, p. 134.

24 Šo klonēšanas problemātikas aprakstu sk. John Harris & Søren Holm, “Abortion”, p. 118.

Absurda problēma iezīmējas arī sakarā ar reliģisko priekšstatu par indivīda sākumu ar brīdi, kad dīglī iemājo “dvēsele”. Katolicismā to saista ar ieņemšanas brīdi. Kā šinī teorētiski pieņemtajā cilvēka klonēšanas gadījumā skaidrot vienas dvēseles sadalīšanos četrās un sekojošo trīs dvēseļu iznīcināšanu pēc rekombinēšanas vienā, kā arī trīs indivīdu bojāeju, neizņemot vai neiznīcinot nevienu cilvēka šūnu?²⁵ Šeit ir vietā arī atgādināt, ka pašā katolicismā ediktu par cilvēka dzīvības aizsargāšanu ar ieņemšanas brīdi, sodot jebkurā grūtniecības posmā izdarītu abortu ar ekskomunikāciju, izdeva tikai 1859. gadā pāvests Pijš IX.²⁶ Līdz tam katoliskajā tradīcijā Aristoteļa iespaidā atšķīra augli, kurā vēl nav izveidojusies dvēsele, no tāda, kurā tā jau ir izveidojusies.²⁷ “Apdvēseļota” augļa abortu uzskatīja par slepkavību, kamēr “neapdvēseļota” augļa aborts bija vienkārši grēks. Gan Augustīnam, gan Akvīnas Tomam, piemēram, šī robežšķirtne bija 40 dienas no ieņemšanas (vismaz vīriešu dzimtes augļiem, sieviešu dzimtes augļiem – 80 dienas, kas, kā izskatās, sarežģī situāciju pirms aborta, kad vēl nav zināms augļa dzimums).

Saistīts faktors – ja dzīvības neaizskaramības kritērijs ir bioloģisks, nevis morāls, tad dzīvību nedrīkst izbeigt arī dzīvniekiem, kukaiņiem, zivīm, augiem, baktērijām, varbūt pat vīrusiem (par cilvēka unikalitātes aizspriedumu – vēlāk).²⁸

Aborta gadījumā pirmajā trimestrī pavisam noteikti jautājums ir, vai vispār ir “kāds” (pieredzes subjekts), kas varētu pretendēt uz dzīvības neaizskaramību? Varbūt šis “kāds” sāk ienākt esamībā samērā vēlu gestācijas procesā? Varbūt jāsasniedz noteikta attīstības stadija, kurā auglis pārvēršas par morālu “personu”, lai varētu arī saņemt tiesības dzīvot? Varbūt attīstības gaitā ir jāiegūst noteiktas īpašības, kas padara potenciālo cilvēku par pilnvērtīgu “personu” morālā nozīmē?

Reizēm tiek argumentēts, ka neaizskaramībai pietiek ar unikālo ģenētisko kodu, kas tiek iegūts drīz pēc ieņemšanas. Taču ar personu saistāmas arī noteiktas iezīmes un spējas papildus ģēniem. Tā Maikls Tūlijs (*Tooley*) uzskaita veselas 17 iezīmes, kas raksturo personu: (1) tai ir apziņa; (2) preferences; (3) apzinātas vēlmes; (4) sajūtas; (5) tā var izjust baudu un sāpes; (6) tai ir domas; (7) tā apzinās sevi; (8) tai ir racionāla domāšana; (9) piemīt laika izjūta; (10) tā atceras savas pagātnes darbības un garīgos stāvokļus; (11) apzinās savu nākotni; (12) tai ir nemirklīgas intereses, kas ietver vēlmi apvienošanu laika gaitā; (13) tā spēj racionāli spriest; (14) var ņemt vērā morālos apsvērumus, izvēloties kādu no iespējamām rīcībām; (15) tai piemīt rakstura iezīmes,

25 Sk. Harris & Holm, op. cit., p. 118.

26 Angel Lopez, “Pope Pius IX (1792–1878)”, *Embryo Project Encyclopedia* (07.01.2010.), <http://embryo.asu.edu/handle/10776/2010> (skatīts 20.10.2022.).

27 Par dažādību kristīgajās tradīcijās attiecībā uz “apdvēseļošanās” laiku sk., piem., Lindsey Disney & Larry Poston, “The Breath of Life: Christian Perspectives on Conception and Ensoulment”, *Anglican Theological Review* 92(2) (April 2010): 271–295.

28 Benatar, op. cit., p. 143.

kas mainās nehaotiskā veidā; (16) tā var sociāli mijiedarboties ar citiem un (17) var komunicēt ar citiem.²⁹

Kas no šī uzskaitījuma varētu piemist auglim? Varbūt tā būtu ja ne pašapziņa, tad vismaz apziņa minimālā nozīmē. Apziņas pazīmes var noteikt ar smadzeņu EEG. Ja apziņa saistās ar nomoda stāvokli, tad nomoda un miega cikli sāk iezīmēties tikai ap 30. grūtniecības nedēļu. Ar apziņu saistās arī sāpju jušana, kas augļiem parādās tikai nomoda stāvoklī ap 28. nedēļu.³⁰ Tātad pirms šī laika aborts būtu pieļaujams. Parasti abortus veic daudz, daudz agrāk. Tomēr apziņa, lai gan ir nepieciešams personas kritērijs, nevar būt pietiekams kritērijs. Vajadzīgi pārējie punkti. Citādi nonākam pretrunā, piemēram, nogalinot dzīvniekus, kuriem ir ne tikai rudimentāra apziņa, bet arī kognitīvās spējas, kādu nav un nevar būt auglim, bet ir trīs vai četrus gadus veciem bērniem.

Starp citu, jūdaismā uzskata, ka auglis nav persona, un lielākoties atļauj abortus, jo personas sākumu saista tikai ar piedzimšanu. Sakarā ar iepriekš aprakstīto pretabortu likumdošanas atgriešanos ASV, ir pat nesens precedents, kad ebreju sieviete apstrīd tiesā abortu aizliegumu Kentuki pavalstī, jo tas aizskar viņas reliģisko brīvību, šai gadījumā – jūdaismā paredzēto brīvību izdarīt abortu.³¹

Apejot problemātiskos jautājumus, kas saistīti ar noteikšanu, vai auglis ir persona ar tiesībām, ietekmīgus argumentus “par dzīvību” 20. gs. debatēs piedāvājuši filozofi Donalds Markīzs (*Marquis*) un jau minētais Hērs. Turklāt argumenti nav pat saistīti ar reliģiju, no kurienes parasti rodas abortu pretinieki, bet tikai apgalvo, ka aborts atņem auglim nākotnes iespējas – mūsējai līdzīgu dzīvi.

Hērs piemēro abortiem “zelta likumu” – darīt citiem to, ko mēs gribētu, lai citi līdzīgā situācijā darītu mums. Hēra variantā “mums vajadzētu darīt citiem to, *par ko priecājamies*, ka tā tika darīts mums”³². Tā kā mēs priecājamies, ka *mūsu* dzīvība netika pārtraukta, tad līdzīgos apstākļos ir pareizi nepārtraukt nevienu grūtniecību, kuras rezultātā piedzims persona ar mūsējai līdzīgu dzīvi.³³

Attiecībā uz cilvēku, kas piedzimis pēc izvarošanas, šeit var rasties dilemma – viņam/ viņai būtu jāpriecājas par to, ka šī izvarošana notikusi. Par šo dilemmu tālāk galvu nelauzīsim, bet drīzāk jautāsim, vai tiešām ikviena persona priecājas par to, ka netika abortēta? Kā piemērosim zelta likumu personai, kas nepriecājas par nākšanu pasaulē? Pats Hērs paredz šo jautājumu un atbild uz to šādi: tie, kas nepriecājas par piedzimšanu,

29 Michael Tooley, “Personhood”, p. 133.

30 Šie fakti izklāstīti Benatar, op. cit., p. 144ff.

31 Jennifer Rubin, “Yet another lawsuit shows how abortion bans violate religious freedom”, *The Washington Post*, 09.10.2022., <https://www.washingtonpost.com/opinions/2022/10/09/ken-tucky-abortion-lawsuit-jewish-religious-freedom> (skatīts 12.10.2022.).

32 Hare, “Abortion and the Golden Rule”, p. 208.

33 Ibid.

tik un tā var neabortēt tos, kas varētu priecāties, jo pat pirmie varētu gribēt, lai nebūtu bijuši abortēti, ja viņi būtu priecīgi par piedzimšanu.³⁴ Tomēr ir pietiekami daudz cilvēku, kuru galvās rezonē seno grieķu sakāmvārds, ka cilvēkam vislabākais ir nebūt dzimušam, kam seko otra labākā lieta – nomirt pēc iespējas drīzāk.³⁵ Vai gadījumā nav jāpiemēro piesardzības princips, pēc iespējas izvairoties no situācijas, kurā varētu nākt pasaulē kārtējais nelaimīgais cilvēks? Svarīgi – šeit nevaram kļūdīties. Ja nav personas, tad arī nav kam būt nelaimīgam par savas piedzimšanas faktu. Jebkurā gadījumā aborta veikšanas rezultātā taču nav neviena, ko šī izvēle var negatīvi ietekmēt. Kas sūdzēsies? Taču šeit arī jāuzmanās no “slidkalniņa efekta”, attaisnojot arī, piemēram, ģenētiski defektīva jaundzimušā nogalināšanu, jo arī jaundzimušā gadījumā vēl neizpildās lielākā daļa “personas” statusa kritēriju.

Markīzs savukārt piedāvā “mūsējai līdzīgas nākotnes” argumentu. Sacensībās “par dzīvību” un “par izvēli” nostājas pārstāvošās puses nonāk pie neizšķirtiem rezultātiem ar argumentiem, kas grozās ap augļa “personas” vai morālo statusu. Markīzs saredz lietas būtību slēpjamiem citur. Jāsāk ar to, ka ir nepareizi nogalināt *mūs*.³⁶ Ko vēl vairāk var zaudēt, ja ne paša dzīvību? Dzīvības zaudēšana atņem personai jebkādas nākotnes pieredzes, darbošanās, plānu, baudīšanas utt. iespējas. Ir vienmēr nepareizi nogalināt cilvēku, jo nogalināšana atņem upurim nākotnes vērtību. Arī augļa nākotne ietver dažādas pieredzes, plānus, darbības, kas līdzīgas tām, ko piedzīvo citi cilvēki dzīves gaitā. Arguments balstās ne vairs uz augļa nākotnē sasniedzamu personas statusu, bet gan uz tam jau piemītošu, mūsējai līdzīgas nākotnes potenciālu. Tādējādi iemesls, kas ir pietiekams, lai uzskatītu, ka ir nepareizi nogalināt cilvēkus pēc piedzimšanas, attiecas arī uz augļiem – tas vienādi atņem nākotni.

Šeit paliek spēkā vispārīgie iebildumi par potenciālo interešu nepietiekamību salīdzinājumā ar reālām morāli nozīmīgām interesēm. Arī Stankevičs atsaucas uz potencialitāti. Bet vai potencialitātes arguments vispār ir sakarīgs? Kāpēc lai auglim ar mūsējai līdzīgas nākotnes potenciālu piešķirtu tādas pašas tiesības uz dzīvību, kādas ir reālām personām? Mēs taču neļausim nepilngadīgajiem balsot vēlēšanās, laulāties, stāties armijā un iegādāties alkoholu tikai tāpēc, ka viņi ir potenciāli pilngadīgie. Vēl trāpīgāk norāda Heriss un Holms: “Mēs visi esam potenciāli miroņi, bet no tā neizriet, ka pret mums tagad būtu jāattiecas tā, it kā mēs jau būtu miruši.”³⁷ No tā, ka kaut kam ir potenciāls tapt par kaut ko citu, vēl nav jāseko rīcībai, kāda būtu vietā, ja šis potenciāls jau būtu realizējies.

34 Hare, “Abortion and the Golden Rule”, p. 209.

35 Sk. variantu Plutarch, *Consolatio ad Apollonium*, 27, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg076.perseus-eng1:27> (skatīts 20.10.2022.).

36 Don Marquis, “Why Abortion is Immoral”, *The Journal of Philosophy* 86(4) (Apr. 1989): 189ff.

37 Harris & Holm, op. cit., p. 119.

Bez tam šeit rodas saistīts jautājums – kādēļ “potencialitātes” statusa iestāšanos fiksēt tieši ar ieņemšanu? Pieņemsim, ka zigotai piemīt personas potenciāls. Bet iepriekšējiem elementiem, piemēram, olšūnai un spermatozoīdam (kas, starp citu, arī ir dzīvi), tāpat piemīt potenciāls tapt par zigotu ar tās potenciālu. Ejot vēl tālāk, teorētiski cilvēku iespējams radīt arī ar klonēšanu, kas veiksmīgi notiek ar dzīvniekiem. Šajā procedūrā olšūnai izņem kodolu, tā vietā ievietojot kādas klonējamā īpatņa šūnas kodolu. Tas nozīmē, ka jebkurai cilvēka šūnai ir potenciāls kļūt par tās sākotnējā saimnieka dvīni. Tādā gadījumā personas potenciāls neaizskaramība piemīt ikvienai cilvēka šūnai.³⁸ Nav brīnums, ka nostāja “par dzīvību” parasti iet komplektā ar ģenētisko tehnoloģiju neatzīšanu.

Turklāt no Markīza argumenta var izrietēt pagalam pretintuitīvs secinājums – ka ir sliktāk nogalināt augli salīdzinājumā ar bērnu vai pieaugušu cilvēku, jo auglim taču ir vairāk nepiedzīvoto nākotnes pieredžu! Kāpēc gan mēs tā saucamajā “embriju glābšanas” scenārijā – ja esam ugunsdzēsēji degošā slimnīcā un mums acumirkļi jāizlemj izglābt vai nu vairākus embrijus, vai arī vienu cilvēku – allaž izvēlēsimies glābt vienu cilvēku, nevis vairākus embrijus?³⁹ Tad jau varbūt varētu arī piespiedu kārtā “eitānizēt” seniorus pēc 80, jo praktiski visas dzīves pieredzes ir jau bijušas. Vēl Markīzam varētu jautāt, kāpēc viņa “mūsējai līdzīgā nākotne” paredz tikai rožaino cilvēciskās eksistences pusi, neietverot ciešanu jautājumu?

Atšķirībā no augļa, grūtniece gan ir reāla morāla aģente un viņas tiesībām noteiktos apstākļos dodama prioritāte pār augļa tiesībām dzīvot. Šīs tiesības var ietvert autonomiju, tiesības rīkoties ar savu ķermeni, tiesības izlemt savu nākotni, tiesības pieņemt lēmumus bez citu morālas vai juridiskas iejaukšanās, tiesības uz dzīvību un veselību, kas tālāk dod sievietei morālas tiesības veikt abortu, kad grūtniecības turpināšana pakļautu viņas dzīvību vai veselību riskam (arī psiholoģisko veselību pēc izvarošanas).

Stankeviča pārstāvētajam uzskatam, ka no ieņemšanas brīža auglis vairs nav sievietes “īpašums”, bet ir autonoma būtne, kuru sievietei ir pienākums iznēsāt, līdz tā spējīga dzīvot patstāvīgi, klasiskajās 20. gs. debatēs ir iebildusi filozofe Džūdita Džārvisa Tomsone (*Thomson*) ar savu “vijolnieka analogiju”, kas it īpaši attiecas uz izvarošanas gadījumiem.⁴⁰

38 Šo diskusiju sk. Harris & Holm, op. cit., p. 119f.

39 Dažādās versijās atšķiras embriju skaits (5, 10) un glābjamā cilvēka vecums (0, 5, 30 gadi). Sk. Kate Greasley, “In Defense of Abortion Rights”, in Greasley, Kaczor, *Abortion Rights: For and Against*, p. 148ff.

40 Judith Jarvis Thomson, “A Defense of Abortion”, *Philosophy & Public Affairs* 1(1) (Autumn, 1971): 48ff. Uz parastajiem grūtniecības gadījumiem Tomsone šajā pašā rakstā attiecina citas analogijas: 1) “zagļa analogiju”, kas salīdzina augli ar zagli, kas ielavās sievietes dzīvoklī pa logu, kuru viņa atstājusi atvērtu, zinot, ka pastāv iespēja, ka zaglis var iezagties; kolīdz iekšā, zagli vairs nedrīkst izlikt; 2) “sēklveida cilvēku analogiju”, kurā cilvēki izaug no sēklām, kas lido pa vēju, un vienu šādu sēklu atkal iepūš pa sievietes vaļējo logu, un tā iesakņojas viņas dzīvoklī (p. 58f).

Argumenta labad pieņemsim, ka auglis no paša ieņemšanas brīža ir persona un personai ir tiesības uz dzīvību. Bet vai tās arī garantē izmantot citas personas (šai gadījumā grūtnieces) ķermeni? Iedomājieties, ka jūs nolaupa Mūzikas mīļotāju biedrība un jums, esot bezsamaņā, pie nierēm pieslēdz slavenu vijolnieku, kura dzīvība tagad nākamos deviņus mēnešus būs atkarīga no jums. Tomšone apgalvo, ka jums būtu morāli attaisnojami atslēgt sevi no vijolnieka, pat ja rezultātā iestātos vijolnieka nāve. Pēc analogijas grūtniecei ir morāli attaisnojami “atslēgt” sevi no augļa, pat ja auglis būtu persona un pat ja rezultātā auglim jāiet bojā. Šeit gan jāpiezīmē, ka, atstājot argumenta struktūru, ir mēģināts samainīt lomas un auglim piešķirt tiesības, kas nepieļautu izmantot viņa ķermeni (jeb tā iznīcināšanu) cita (grūtnieces) dzīvības uzturēšanai (vai vismaz brīvai dzīvei bez augļa).⁴¹ “Tiesības kontrolēt savu ķermeni” to paredz. Tomēr neizskatās, ka šis arguments šādi var darboties. Salīdzinot ar sievieti, augļa “tiesības” ir apšaubāmas, kā arī nav samērojamas pakāpes, kādās sieviete un auglis ir savstarpēji atkarīgi.

Vai bērnu radītājiem ir kaut kas kopīgs ar abortētājiem? Ja ir, tad tas ir psiholoģisks apstāklis, ka nedz vieni, nedz otri parasti nerīkojas augļa interesēs, bet tikai savās savtīgās interesēs. Lai gan nav izslēdzami izņēmumi gan vienā, gan otrā pusē – nesavtīgi, altruistiski motīvi var vadīt cilvēku, gan laižot pasaulē bērnu, gan atsakoties no bērnu laišanas pasaulē, lai nevairotu ciešanas. Lielākajā daļā gadījumu tomēr iespējams dibināti apšaubīt, vai tiešām tie cilvēki, kas izlemj laist pasaulē bērnus, to dara pašu šo bērnu dēļ? Vēl jo vairāk, vai viņi to dara ar nolūku radīt kaut kādu mistiski svētu dzīvību, kura pamatojama ar tai iekšēji piemītošu, pašpietiekamu vērtību? Vai tomēr bērni *netiek* radīti kādā liela altruisma aktā, paredzot apveltīt ar dzīves labumiem kādu nožēlojamu neiemiesotu dvēseli, kurai šie labumi citādi būtu liegti, bet gan tiek radīti dažādu citu, vairāk ar pašiem vecākiem saistītu iemeslu dēļ?⁴² Acīmredzot šeit ir jānošķir dažādas intereses – prokreācijas intereses no seksuālām un bērnu audzināšanas interesēm.⁴³ Vai nav tā, ka seksuālās aktivitātēs cilvēki lielā mērā iesaistās baudas dēļ, tikai reizēm un atsevišķos gadījumos un situācijās darot to, lai tiktu pie bērna? Un vai pati “tikšana pie bērna” nav gandrīz vienmēr saistīta ar pašu potenciālo vecāku kaut kāda veida interesēm, labumu (bezmaksas darbaspēks senāk un dažkārt vēl tagad) vai domājamo piepildījumu, ko, saskaņā ar viņu sajūtām, bērns ienestu viņu dzīvēs? Cilvēki, kuriem nav bērnu, varētu skumt par šādu trūkumu, bet ne jau par to, ka potenciāliem bērniem tikusi atņemta eksistences iespēja. Nožēla par to, ka nav bērnu, ir mūsu nožēla par mums pašiem.⁴⁴ Bet, no otras puses, ja tā gadās, mums var sanākt skumt par to, ka

41 Sk. Christopher Kaczor, “Abortion as Human Rights Violation”, in Greasley, Kaczor, *Abortion Rights: For and Against*, p. 151. Keizors gan to neformulē tieši šādi.

42 Sk. Benatar, op. cit., p. 129.

43 Ibid, p. 96.

44 Ibid., p. 34f.

esam laiduši pasaulē bērnu ar īsu, nelaimīgu dzīvi un lielām ciešanām. Tādā gadījumā nožēla būs jau par šo bērnu, bet diemžēl jau par vēlu, *post factum*. Arī šajā gadījumā piesardzības principa ievērošana pie šāda rezultāta nenovestu. Parasti tie, kuriem nav bērnu, apskauž tos, kuriem ir. Bet var gadīties arī otrādi.

Un šeit atkal nonākam pie jautājuma par dzīvošanas vērtu dzīvi, un vai nevar būt arī tā, ka labāk ir nebūt dzīvojušam. Lai arī mazākā daļa un bieži vien atkarībā no ekstrēmi nelabvēlīgiem apstākļiem, bet noteikti ir cilvēki, kas jūtas tā, ka tikuši pret savu gribu, viņiem to neprasot, iemesti nelabvēlīgā, briesmu, netaisnības un ļaunuma pilnā pasaulē, kurā jāpiedzīvo ārkārtīgas ciešanas. Dabas katastrofas, bads, kari, izvarošanas, invaliditāte, neārstējamas slimības, no kurām nāvīgākā ir pati dzīve, jo neizbēgami noved pie nāves. Reliģiska perspektīva gan šeit varētu būt arī citāda, piešķirot ciešanām lomu “dvēseles veidošanā”, ticības pārbaudīšanā u. tml. Bet reliģiskā perspektīva neatceļ milzīgas mocības, kas neizbēgami agrāk vai vēlāk ienāk mūsu dzīvē.

Arī ne mazsvarīgs jautājums – par planētas pārapsdzīvotību. Nav pārāk daudz pasaulē tādu vietu kā Latvija, kur ekonomikai derētu vairāk darbaspējīgu cilvēku. Tomēr globālā perspektīvā diez vai atradīsies tāda ekoteoloģija, kas atbalsta nekontrolējamu cilvēku vairošanos kāda abstrakta dzīvības svētuma principa vārdā. Kur nu vēl, ja iekļaujam ainā ciešanas, kuras jāpiedzīvo miljardiem dzīvnieku, kas nožēlojamus apstākļos tiek vairoti tikai ar vienu mērķi, – lai apmierinātu arvien pieaugošās cilvēku populācijas vajadzības pēc pārtikas un citām patēriņa precēm.

Šeit iederas jautājums par cilvēka dzīvības domājamo unikālo statusu – kas arī ir viens no pozīcijas “par dzīvību” trumpjiem. Kristietību gaida tai nebūt ne vienkārši centieni pārvarēt antropocentrismu, kura iedibināšanā pašai kristīgajai tradīcijai bijusi izšķirīga loma. Nebūs viegli pārvarēt arī sugismu, kuram ir viens dziļi mūsu dabā iespaidies psiholoģisks pamats reizē ar nepotismu, nacionālismu, rasismu, seksismu un citiem līdzīgiem “-ismiem”, kas privileģē “savu” grupu iepretī citiem. Starp citu, pretestību šai mūsu tendencei var mēģināt pasniegt arī nostājas “par dzīvību” kontekstā, saskatot neaizsargāto augli kā diskriminētu “citu”, kā to dara Keizors.⁴⁵ Tomēr šāda stratēģija nav īsti korekta. Kā norāda Keita Grīslīja, tā pieņem, ka liegt augļiem vienlīdzīgu morālo statusu ar “normāliem” cilvēkiem ir tas pats, kas liegt šādu vienlīdzīgu morālo statusu jau dzimušiem cilvēkiem, kas pārstāv noteiktu rasi, reliģiju, dzimti, vecumu vai invaliditāti.⁴⁶ Tiek vedināts domāt, ka, nepieņemot pozīciju “par dzīvību”, atliek tikai diskriminācijas atbalstīšana. Tanī pašā laikā jāatzīst, ka attālas asociācijas ar sugismu varbūt nevaram izslēgt arī nostājas “par izvēli” gadījumā, pat ja auglis pieder pie mūsu pašu sugas. Kaut arī diskriminācijas kontekstā augļus nevar pielīdzināt piedzimušiem cilvēkiem, tos

45 Sk. Kaczor, “Abortion as Human Rights Violation”, p. 133.

46 Kate Greasley, “A Reply to Kaczor”, in Greasley, Kaczor, *Abortion Rights: For and Against*, p. 167.

vismaz funkcionalitātes, refleksu un citu faktoru ziņā var pielīdzināt mūsu “mazākajiem brāļiem” – dzīvniekiem. Tomēr gan dzīvnieku, gan augļu kā “tiesību subjektu” statuss ir vienlīdz problemātisks.

Šīs esejas pirmās daļas (“Attiecībā uz sievieti”) teoloģiskais jautājums bija par tāda Dieva iespējamību, kas pieļauj sievietes izvarošanu un pavēl turpināt rezultātā radušos grūtniecību. Savukārt šīs daļas (“Attiecībā uz augli”) teoloģiskais jautājums varētu būt – vai teoloģijai nepieciešams priekšstats par tādu Dievu, kas kaut kā pārdabiski uzreiz ieņemšanas brīdī rada cilvēku, un vai tādēļ viņa dzīvība ir svēta un neaizskarama jau no ieņemšanas brīža? Vai drīzāk teoloģijai jāpieņem fakts, ka mēs reizē ar visu dzīvo uz Zemes esam attīstījušies un vairojamies dabiski un ar visām no tā izrietošajām sekām? Turklāt pretējā gadījumā mums būtu jāatzīst, ka dažādās dabas kļūdas un kroplības ir Dieva kļūdas. Bet tas būtu pretēji Dieva pilnības koncepcijai. Katrā gadījumā teoloģijas, kas iesaistās dialogā ar zinātņi un ekoloģiju, pieņem evolucionāru skatījumu uz pasaules “radīšanu”.

Bībele pret abortiem? Noslēgumā vēl nedaudz pievērsīsimies Bībelei. Katoļiem tas raksturīgi mazāk, viņi vairāk uzticas baznīcas tradīcijai, taču protestantu fundamentālisti, kas parasti dedzīgi iestājas “par dzīvību”, visām savām pārliecībām sameklē avotus Bībelē. Parasti tiek apelēts pie vispārīgiem tekstiem, kā radīšanas stāsts 1. Moz. 1. un 2. nodaļā vai 139. psalms, kurā atrodami šādi vārdi: “Tu mani veidoji un piešķīri man ķermeni manas mātes miesās [...] Tavas acis mani redzēja kā bezmiesas iedīgli, un Tavā grāmatā bija rakstītas visas manas dienas, jau noteiktas, kad to vēl nebija it nevienas.” (Ps. 136:13,16)

Kuriozi, bet Bībelē nav atrodami abortu aizliegumi, taču ir vietas, kurās aprakstīts aborts, pat veikts ar dievišķu sankciju un pavēli. Piemēram, 4. Moz 5:12-28 – tekstā, kas pasniegts kā pierakstīta Dieva tiešā runa jeb pavēle – noteikts, ka vīrs, pār kuru nācis “greizsirdības gars”, var rituālā kārtībā likt savai stāvoklī esošai sievai dzert abortu izraisošu dziru. Ja grūtniecība ir no vīra, tad būs viss kārtībā un viņa būs auglīga māte. Ja viņa vīru krāpusi un grūtniecība ir no cita, tad notiks aborts, “viņas iekšās skalosies lāsta ūdens viņai par rūgtām sāpēm un viņas klēpis piepamps, un viņas ciskas izdils, un šī sieva kļūs nolādēta savas tautas vidū” (4. Moz. 5:27). Šeit gan abortu atbalstītājiem nevajadzētu nopriecāties par ātru. Šāds Dieva sankcionēts “aborts” nekādi neatbilst situācijai, kurā mūsdienu sieviete pēc savas gribas un vajadzības izdara abortu. Tas ir tipisks Ebreju Bībelei raksturīgs mizogīniskais stāsts, kurā ar sievietes ķermeni bez viņas teikšanas un piekrišanas manipulē patriarhāli-teokrātiskā vara.⁴⁷

47 Rhiannon Graybill, Jill Hicks-Keeton, “Progressive Christians: Don’t Look to the Bible For Abortion Rights Arguments – Women’s Autonomy is Not a Biblical Value”, *Religion Dispatches*, 30.06.2022.,

2. Moz. 21:22-25 savukārt apraksta situāciju, kurā vīriešu kautiņa laikā cieš grūta sieviete. Ja viņas “auglis noiet”, bet pati paliek sveika, vaininiekam uzliek soda naudu, kuras apmēru nosaka vīrs. Ja sieviete cieš ievainojumus vai iet bojā, tad vaininieku soda proporcionāli kaitējumam – aci pret aci, zobu pret zobu, roku pret roku, kāju pret kāju vai letāla iznākuma gadījumā – dzīvību pret dzīvību. Zīmīgi, ka sievietes ievainojumi vai nāve tiek kompensēti šādi, bet augļa zaudējumu var segt naudas kompensācija. Ko tas liecina par augļa vērtību, salīdzinot ar sievietes vērtību, pat ņemot vērā viņas zemāko statusu un pakļautību vīram šajā senajā kultūrā?

Ebreju Bībeles laika patriarhālās sabiedrības raksturu vēl jo vairāk apstiprina sievietes ieskaitīšana iekaroto pilsētu “inventārā” kopā ar nepilngadīgiem bērniem un lopiem. Piemēram, 5. Moz. 20:14 teikts: “Bet sievas un mazos bērnus, un lopus, visu, kas vien ir atrodams pilsētā, to ņem sev kā kara laupījumu un izbaudi visus labumus no šā sava ienaidnieka laupījuma, ko Tas Kungs, tavš Dievs, tev devis.” Ar šo “inventāru” iekarotājs var rīkoties pēc savas patikas (tas attiecas vien uz tām ienaidnieka teritorijām, kur iekarotājs sastopas ar pretestību; vīriešus, kā viegli varam iztēloties, pavēlēts nogalināt). Faktiski šeit, piemēram, senais teksts apstiprina vecumveco barbarisko likumu – kara laikā izvarošana ir dabiska, jo tādējādi tiek izplatīts “stiprākā” (proti, iekarotāja) gēns, vājinot “vājākā” (iekarotā) ģenētisko bāzi.

Noslēgumā vēlamies piedāvāt dažus citātus no Ebreju Bībeles, kuros, pretstatā pateicībai par brīnišķīgo radīšanu, Bībeles stāstu varoņi nolād savu piedzimšanu. Kāpēc gan abortu pretinieki neievēro tādus tekstus? To nebūt nav maz. Lai šie teksti runā paši par sevi:

Nolādēta lai ir tā diena, kad es piedzimu! Tā diena, kad māte mani dzemdēja, lai paliek bez svētības! Nolādēts lai ir tas vīrs, kas atnesa manam tēvam vēsti, paziņodams: tev piedzima dēls! – un viņu ar to iepriecināja. Šim vīram lai klājas tā kā tām pilsētām, ko Tas Kungs iznīcināja bez žēlastības. Lai tās rītā agri dzird vaimanas un pusdienas laikā kara troksni! Kāpēc Tu tomēr nenogalināji mani jau mātes miesās! Tā būtu manas mātes klēpis mans kaps, un viņas miesas būtu palikušas mūžam grūtas! Kādēļ man bija jānāk no mātes miesām pasaulē, lai redzētu grūtumus un sirdēstus un pavadītu savas mūža dienas ar kaunu? (Jer. 20:14-18)

Un atkal es novēroju visu netaisnību, kas norisinās zem saules; es redzēju, kā raud apspiestie un nomāktie, kam nebija neviena iepriecinātāja un kas cieta pārestības no savu apspiedēju puses, nesajuzdami ne no viena nekādu iepriecinājumu. Tad es daudzinau jau sen nāvē aizgājušos kā daudz laimīgākus par tiem, kas

<https://religiondispatches.org/progressive-christians-dont-look-to-the-bible-for-abortion-rights-arguments-womens-autonomy-is-not-a-biblical-value> (skatīts 25.07.2022.).

vēl tagad dzīvi, bet vēl laimīgākus nekā šos abus es teicu tos, kas vēl nemaz nav dzimuši un kas tādēļ vēl nav redzējuši to ļauno dzīves kņadu, kas norisinās zem saules. (Māc. 4:1-3)

Un Ījabs atvēra savu muti un nolādēja dienu, kad viņš bija dzimis. Un Ījabs izsauca un sacīja: "Lai izgaist diena, kurā es piedzimu, un nakts, kas vēstīja: saņemtais ir zēns! Šī diena lai top tumsa! Pēc tās no augšienes lai netaujātu Dievs, un dienas spožums lai tai nespīd pāri! [...] Tumšas lai paliek tās rītausmas zvaigznes: lai tā gaida uz gaismu, bet gaisma lai neparādās, un lai tā nekad neierauga rītausmas smaidu, jo tā nebija aizslēgusi manas mātes klēpi, un līdz ar to bija palikušas nenoslēptas arī bēdas manu acu skatienam. Kādēļ es neesmu nomiris mātes miesās vai gājis bojā, kad es iznācu no mātes klēpja? [...] Jo tad jau es būtu apgūlies kapa tumsā, es snaustu, es būtu jau iemidzis, man būtu atpūta, [...] vai atkal līdzīgi ne-laikā dzimušam bērnam manis vairs nebūtu, vai es būtu izzudis kā zīdainītis [dīg-lis?], kas gaismas neredzējis. (Īj. 3:2-16)

SUMMARY

Archbishop Stankevičs' "Unbegotten Children"? A Contribution to the Discussion on Abortions of Women Raped in the Russian-Ukrainian War

This paper is a reaction to the controversial interview with Zbigņevs Stankevičs, the Archbishop of the Latvian Roman Catholic Church, where he opposes a less burdensome legal regulation in Latvia for abortion access for Ukrainian women refugees who have been raped by Russian soldiers and subsequently have become pregnant. The paper is based on the said interview, analysing and commenting excerpts from it. Archbishop's utterances are divided into two groups: those concerning the woman and those concerning the foetus. The paper accordingly has two parts. Archbishop represents a radical "pro-life" stance that prohibits abortion even in cases of rape. This paper, in contrast, represents the "pro-choice" stance and shows that the radical "pro-life" stance does not transpire from the Christian tradition, theology and the Bible; that a Christian approach does not necessitate a ban on abortions, not only after rape, but also in other relevant contexts. To do this, the paper will employ arguments from bioethics, general theological and biblical considerations, including both philosophical and theological antinatalist positions, as well as insights from feminist theology.