

Katolicycy rodzice wobec zapłodnienia *in vitro*

Catholic parents' attitudes towards in vitro fertilisation

MARIAN MACHINEK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii, Polska
marian.machinek@uwm.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-1857-1018>

Abstract: Over the course of almost half a century of development, in vitro fertilisation techniques have not only become popular and accessible, but have also gained ethical acceptance even in Catholic circles, despite the unequivocally negative assessment of the Church's Magisterium. The paper addresses the emotional and persuasive arguments of opponents and supporters of this procedure. The serious arguments,revolve around two issues: on the one hand, the fate of embryos that perish in the course of this procedure and, on the other hand, the separation of the conception of a new person from the parents' sexual act. These objections have lost none of their relevance and moral weight, which is why Catholic parents, despite the undoubtedly acute suffering that is associated with infertility, should maintain a critical and distanced outlook on in vitro fertilisation.

Keywords: in vitro fertilisation; meanings of the conjugal act; embryo; desire for a child; laboratory procedure.

Abstrakt: W trakcie niemalże półwiekowego rozwoju techniki zapłodnienia *in vitro* nie tylko stały się popularne i dostępne, ale także zyskały etyczną akceptację nawet w środowiskach katolickich, mimo jednoznacznie negatywnej oceny Magisterium Kościoła. W artykule została najpierw podjęta dyskusja z emocjonalnymi i perswazyjnymi argumentami przeciwników i zwolenników tej procedury. Poważne argumenty skupiają się jednak wokół dwóch kwestii: z jednej strony losu embrionów, które giną w trakcie stosowania tej procedury, z drugiej zaś rozdzielenia poczęcia nowej osoby od aktu seksualnego rodziców. Zastrzeżenia te nie straciły nic ze swojej aktualności i wagi moralnej, dlatego też katolicycy rodzice, mimo niewątpliwie dotkliwego cierpienia, jakie jest związane z niepłodnością, powinni zachować krytyczny dystans wobec zapłodnienia *in vitro*.

Słowa kluczowe: zapłodnienie *in vitro*; znaczenia aktu małżeńskiego; embrion; pragnienie dziecka; procedura laboratoryjna.

Wprowadzenie

Zdawać by się mogło, że w 45 lat od urodzenia pierwszego dziecka poczętego dzięki zapłodnieniu *in vitro*¹, wobec z górą ośmiu milionów dzieci na całym świecie, poczętych dzięki metodom sztucznej reprodukcji² oraz wobec działalności kilku tuzinów klinik wspomaganiej reprodukcji w Polsce, katolickie zastrzeżenia wobec etycznej dopuszczalności tego rodzaju zapłodnienia są jeszcze jednym kościelnym anachronizmem. Jak wynika z badań opinii publicznej, większość osób deklarujących się jako wierzące uznaje zapłodnienie *in vitro* za dopuszczalne, a nawet nie dostrzega sprzeczności z katolicką moralnością, uznając decyzje w tej kwestii za sprawę prywatną (Mariański 2023, 128-132). Stąd w środowiskach katolickich nie brakuje głosów, które domagają się rewizji nauczania Magisterium Kościoła w tej materii. Formułowane są one zarówno w formie wypowiedzi popularnych, jak i teologicznych opracowań. Do tych pierwszych należy niedawno opublikowany w czasopiśmie „Znak” wykład ks. prof. Józefa Krasieńskiego (Krasieński 2022). Został on wprawdzie wygłoszony w 2010 roku, ale na życzenie zmarłego w międzyczasie profesora ukazał się w formie drukowanej dopiero po jego śmierci. Zasługuje on na uwagę szczególnie ze względu na to, że jego autor powtarza z emfazą wiele popularnych racji na rzecz zapłodnienia *in vitro*³. Wśród poważniejszych teologicznych opracowań ostatnich lat warto zatrzymać się przede wszystkim przy tomie wydanym pod redakcją abp. Vincenza Paglia jako publikacji zreformowanej przez papieża Franciszka Papieskiej Akademii Życia⁴. W sytuacji niewątpliwego zamętu katolicycy rodzice zmagający się z problemem niepłodności są konfrontowani z mocnym naciskiem do skorzystania z oferty klinik

¹ Pierwszym poczętym dzięki metodzie zapłodnienia *in vitro* i urodzonym dzieckiem była Louise Brown, która przyszła na świat 25 lipca 1978 w Oldham General Hospital w Wielkiej Brytanii. Metoda została opracowana przez biologa reprodukcyjnego Roberta Edwardsa oraz ginekologa Patricka Steptoe.

² Są to dane z 2018 r. Por. ESHRE 2018.

³ Trudno jest oczywiście dyskutować z już nie żyjącym autorem oraz jego tekstem wygłoszonym 13 lat temu. Skoro jednak wydawcy czasopisma „Znak” uznali ten tekst za miarodajny również dzisiaj, a nawet opatrzyli go określeniem „Otwarta ortodoksja”, nie tylko wolno, ale i trzeba podjąć z nim dyskusję.

⁴ W wypowiedziach abp. Paglii oraz niektórych członków Papieskiej Akademii Życia mowa jest o zmianie paradygmatu w kwestiach bioetycznych, która miałaby polegać na przesuwaniu akcentu z argumentacji opartej na obiektywnych normach moralności w kierunku podkreślenia roli rozeznania i uformowanego sumienia podmiotu moralnego.

sztucznej reprodukcji. Zamiast decyzji motywowanych emocjonalnie, warto raz jeszcze krytycznie rozważyć argumenty, które wskazują na problemy teologicznomoralne związane z metodami zapłodnienia *in vitro*. Szczególnym celem niniejszego artykułu jest analiza tych aspektów omawianego rodzaju zapłodnienia, które mogą mieć szczególne znaczenie dla katolickich małżonków oczekujących poczęcia dziecka.

I. Język debaty i argumenty zastępcze

Trudno się dziwić, że dyskusja tocząca się wokół zapłodnienia *in vitro*, jak wiele innych dyskusji dotyczących kwestii bioetycznych, jest prowadzona w bardzo emocjonalny sposób. Nowe formy komunikacji związane z mediami społecznościowymi nie sprzyjają rozważaniu prawdziwych etycznych argumentów. Znikają one w morzu argumentów płaskich i prymitywnych, chwytliwych bon motów, które z etycznego czy teologicznego punktu widzenia niewiele znaczą, odznaczają się jednak wielką siłą perswazyjną. Tego typu argumenty pojawiają się po obydwu stronach sporu. Jedną z klasycznych cech tej dyskusji jest próba wzmocnienia własnego stanowiska poprzez wykrzywienie, wyśmianie, a nawet wyszydzenie perspektywy reprezentowanej przez oponentów. Tak dzieje się wtedy, gdy z jednej strony mówi się o zapłodnieniu *in vitro* w kategoriach metody demonicznej, a z drugiej deklaruje się, że u żadnego dziecka poczętego za pomocą tej metody, nigdy nikt nie dostrzegł diabelskiego ogona (Kraśniński 2022, 139). Podobnie ma się rzecz z określaniem dzieci z *in vitro* jako produktów laboratoryjnych. Określenie to jest traktowane jako poniżające i stygmatyzujące – i trudno się z tą oceną nie zgodzić. Problem w tym, że nierzadko pojawia się ono nie w ustach przeciwników metody *in vitro*, ale tych, którzy zdanie tych pierwszych w wykrzywionej formie prezentują. Jest różnica, czy dzieci poczęte z *in vitro* są określane jako produkty laboratoryjne, czy też twierdzi się, że zostały potraktowane jak takie produkty. O ile to pierwsze określenie jest rzeczywiście piętnujące i dlatego niedopuszczalne, o tyle to drugie jest adekwatnym opisem samej metody, do czego przyjdzie jeszcze wrócić poniżej. W tym miejscu warto jedynie podkreślić, że sposób i okoliczności poczęcia nie mają żadnego wpływu na status osoby poczętej. Kategoryzowanie ludzi na lepszych i gorszych pod względem należnego im szacunku jest, jak twierdzą zwolennicy zapłodnienia *in vitro*, niedopuszczalne, jednak wśród przeciwników tej metody trudno byłoby znaleźć wielu takich, którzy zajmowali takie stanowisko.

Podobnie wykrzywione i mocno naznaczone emocjonalnie są argumenty, które sugerują, że sprzeciw wobec *in vitro* jest świadectwem całkowicie niezasadnionej wrogości wobec rozwoju nauki i wiedzy, wynikających z kon-

serwatyizmu, jaki ma cechować nauczanie Kościoła. Podaje się przy tym przykłady zmiany nauczania Kościoła na przestrzeni wieków w różnych kwestiach moralnych związanych z medycyną, np. w kwestii szczepień czy też kremacji zwłok. Również tego typu argumenty mogą zostać zaliczone do emocjonalnych, gdyż zawierają apel i sugestię do słuchacza, by dokonał wyboru, czy chce tkwić w szkodliwym i nieracjonalnym konserwatyzmie, czy też zdecyduje się nadać za rozwojem świata. Szafarze tego argumentu wyrażają chętnie swoje przekonanie o mniej czy bardziej rychłej zmianie nauczania Kościoła w kwestii sztucznej reprodukcji (por. Krasieński 2022, 141-143). Argumenty tego typu mają jednak charakter zastępczy. Naznaczone są w bardzo mocnym stopniu popularną od czasów oświeceniowych ideologią postępu, która pozytywną ocenę moralną jakiejś procedury (np. technicznej) czerpie po prostu z faktu jej nowości, a każdy sprzeciw wobec niej traktuje jako szkodliwy i wręcz niemoralny, gdyż zamykający drogę do świetlanej przyszłości.

Znacznie poważniejsze, chociaż ciągle jeszcze naznaczone bardziej emocjonalnie niż rzeczowo, są argumenty odwołujące się do prawa do dziecka. Zwolennicy zapłodnienia *in vitro* twierdzą, że procedura ta pozwala na spełnienie jednego z fundamentalnych praw, jakim jest prawo do posiadania potomstwa, a także pragnienie obcowania z tym wielkim dobrem, jakim jest dziecko. Przy całej oczywistości tego argumentu pozostaje on jednak wieloznaczny. Pragnienie dziecka, szczególnie w przypadku małżonków skonfrontowanych z dramatem niepłodności, jest bez wątpienia moralnie dobre. Gdyby jednak chcieć mówić dosłownie o „prawie do dziecka”, oznaczałoby to, że dziecko jako osoba ludzka stanowi przedmiot uprawnień innych ludzi, a więc ich własność. Oznaczałoby to skrajne uprzedmiotowienie – sprowadzenie osoby do roli rzeczy, mierzalnego dobra, które się komuś należy. Można też postawić pytanie o to, kto miałby być podmiotem takiego prawa. Czterdzieści pięć lat rozwoju metody *in vitro* pokazuje, że chociaż początkowe opory opinii publicznej zostały złamane wskazaniem na niepłodnych małżonków, bardzo szybko prawo do dziecka zostało rozszerzone na pary niezamężne, samotne kobiety, a nawet osoby żyjące w związkach jedнопłciowych⁵. Reklamowane tu prawo do dziecka jest rozumiane dzisiaj jako uprawnienie każdej dorosłej osoby, niezależnie od społecznych relacji, w jakich żyje, lub ich braku. Nie sposób nie zapytać krytycznie, czy dla dziecka, które ma przyjść na świat, miałyby być rzeczywiście rzeczą obojętną, w jakiej rodzinie, w sieci jakich relacji społecznych będzie wzrastało. Czy można w ogóle mówić o prawie do

⁵ Przykładem takiego traktowania dzieci jak należnych dóbr, które mogą zostać zamówione i otrzymane (a więc analogicznie do dóbr konsumpcyjnych), świadczy np. konferencja *online* dla męskich par homoseksualnych, pragnących mieć dzieci, która odbyła się w Brukseli, w dniach 7-8 listopada 2020. W jej ramach kilkadziesiąt placówek przeprowadzających zapłodnienie *in vitro* informowało o swojej ofercie, włącznie z dawstwem gamet i surogacją. Por. Brüsseler Konferenz 2020.

dziecka, nie mówiąc jednocześnie o prawie dziecka do życia i rozwoju w stabilnym małżeństwie mężczyzny i kobiety, jako środowisku rodzinnym, które stwarza najlepsze warunki rozwoju?

Argument posługujący się prawem (potencjalnych) rodziców do dziecka, ale też praw dziecka jako osoby ludzkiej, wiąże się z kluczową kwestią, która musi być rozważona przez każdego katolika, który pragnie uzyskać zgodną ze swoją wiarą odpowiedź na pytanie o moralną godziwość zapłodnienia *in vitro*. Tą kwestią jest pytanie o naturę i los embrionów wytwarzanych w omawianej procedurze.

2. Los embrionów poczętych *in vitro*

Kwestia losu embrionów wytwarzanych w trakcie stosowania metody *in vitro* należy do argumentów, które stanowią o istotnej różnicy etycznej między poczęciem naturalnym a sztucznym. Pierwszym i podstawowym pytaniem, na które trzeba odpowiedzieć, jest pytanie o status moralny ludzkiego embrionu (zarodka). Nie da się oczywiście udzielić na nie odpowiedzi bez ustalenia także jego statusu biologicznego: Czy embrion jest jedynie typem tkanki ludzkiej, czy jest jakąś formą pośrednią między tkanką a istotą ludzką, czy też odrębną jednostką ludzką? Zwolennicy zapłodnienia *in vitro* opowiadają się często za gradualizmem, czyli stanowiskiem, które wiąże godność embrionu i jego status moralny ze stopniem jego rozwoju. Upraszczając można streścić to podejście w ten sposób, że w miarę, jak następuje rozwój embrionu, wzrasta też jego „człowieczeństwo”, czyli status moralny, aż osiągnie status analogiczny do osób ludzkich. Chociaż stanowisko to wydaje się dosyć przekonujące, warto jednak wskazać na kilka faktów z rozwoju embrionalnego dziecka, które poważnie kwestionują tę koncepcję, wspierają zaś twierdzenie, że od poczęcia mamy do czynienia z istotą ludzką, a więc także z pełnowartościową ludzką osobą.

Wraz z procesem zapłodnienia ukonstytuowany zostaje indywidualny organizm ludzki. Jest ludzki, bo jego rozwojem kieruje ludzki genom, co więcej, genom ten ma każdorazowo kształt indywidualnego i niepowtarzalnego genotypu. Prawdopodobieństwo powtórzenia się tej samej konfiguracji genetycznej w przypadku kolejnego embrionu, nawet gdyby uwzględnić wszystkie komórki jajowe tej samej kobiety i zapłodnić je plemnikami tego samego mężczyzny, jest równe zeru. Nawet genotypy bliźniąt jednojajowych, chociaż są niemalże identyczne, podlegają zróżnicowanej ekspresji (Brębowicz i Kempiak 2001, 528)⁶. Embrion jest także organizmem, a więc nie tylko tkanką,

⁶ Myli się ks. prof. Krasiński, twierdząc w swoim wykładzie, że podobieństwo bliźniąt jednojajowych oznacza, że mają te same linie papilarne (Krasiński 2022, 135).

„grudką komórek”, gdyż rozwija się planowo (nie chaotycznie, jak np. tkanka nowotworowa), zgodnie z własnym programem rozwojowym i opierając się na własnej dynamice rozwojowej.

Kiedy mówi się o embrionie jako indywiduum, pojawia się pewna trudność, która skłania część badaczy do twierdzenia, że z indywidualną istotą ludzką mamy do czynienia dopiero wtedy, gdy ustanie możliwość podziału na dwie (bardzo rzadko na trzy) rozwijające się odrębnie embriony. Chodzi oczywiście o tzw. podział bliźniaczy, w wyniku którego powstają bliźnięta monozygotyczne (jednojajowe). Dzieje się to stosunkowo rzadko⁷, gdy rozwijająca się zygota/wczesny embrion z niewyjaśnionej do tej pory przyczyny ulega jako całość podziałowi (Bartel 2016, 233). Mimo tej unikalnej zdolności embrionu, która bardzo szybko zanika, trudno byłoby twierdzić, że jak długo embrion pozostaje niepodzielony, nie stanowi indywiduum. Zdolność ta oznacza jedynie, że pojedynczy embrion, który kontynuuje swój rozwój od poczęcia, na jednym z pierwszych etapów swojego rozwoju wyodrębnia część swoich komórek, które od tej chwili już nie są częścią jego ciała, ale rozpoczynają własny szlak rozwojowy jako embrion bliźniaczy (Rager 2006, 214-217). Najnowsze doświadczenia z komórkami macierzystymi zdają się wspierać taką interpretację⁸. Daje się też ona bez problemu zharmonizować z pytaniem o duszę. W ramach personalistycznej koncepcji człowieka dusza nigdy nie jest „dodatkiem” do ciała, czymś, co dopiero po jakimś czasie miałoby „wchodzić” w ciało, ale jest zasadą życia i rozwoju każdej konkretnej osoby ludzkiej. Jest więc obecna od początku istnienia danej osoby jako czynnik porządkujący materię do bycia ludzkim ciałem. W przypadku podziału bliźniaczego dusza pierwotnego embrionu nadal steruje jego rozwojem, natomiast proces ukonstytuowania się z części jego komórek embrionu bliźniaczego, który rozwija się od tej pory jako odrębna istota, wskazuje także na początek istnienia nowej duszy tej istoty (Maio 2017, 304; Machinek 2007, 237-247)⁹.

⁷ Chociaż w literaturze określa się częstotliwość urodzeń bliźniąt monozygotycznych jako 1:200 przypadków, to trudno oczywiście określić, w ilu przypadkach do podziału bliźniaczego doszło, ale jeden albo nawet oba embriony bliźniaczej obumarły na bardzo wczesnym etapie rozwoju, co nie zostało dostrzeżone przez ich matkę.

⁸ Chodzi o badania zespołu Magdaleny Żernickiej-Goetz, która wytworzyła mysie zarodki poprzez połączenie ze sobą komórek macierzystych, pobranych wcześniej z mysich embrionów i kulturowanych w laboratorium. Po połączeniu komórki zaczęły współpracować ze sobą tak, że utworzyły nowy organizm. Por. Amadei 2022.

⁹ Przywoływanie w tym kontekście poglądów Tomasza z Akwinu, który był zwolennikiem tzw. animacji sukcesywnej, czyli opóźnionej, niewiele tu wnosi, gdyż jego wiedza embriologiczna nie różniła się zasadniczo od wiedzy embriologicznej żyjącego 17 wieków wcześniej Arystotelesa. Odnośnie do problemów interpretacyjnych w odniesieniu do stanowiska Arystotelesa w tej kwestii por. Muszala 2009, 106-112.

Wczesny embrion cechuje potencjalność rozwojowa, która jednak nie jest po prostu zwykłą możliwością dalszego rozwoju, ale jest aktywną potencjalnością. Jeżeli tylko nie zaistnieją przeszkody rozwojowe, embrion ujawni swój osobowy potencjał. Rozwija się on zatem nie dopiero „w kierunku człowieczeństwa”, ale zawsze już jako człowiek. Ten rozwój jest ciągły, bez wyraźnych cezur – jakościowych skoków, które uprawniałyby do wyodrębnienia w rozwoju embrionalnym jakiejś wcześniejszej fazy przedosobowej od późniejszej fazy w pełni osobowej (Rager 2017, 22-29).

Rozwijający się embrion ludzki nie jest więc ani „przedżyciem”, ani „przyszłym człowiekiem” czy „potencjalną osobą”, ale istniejącą już niepowtarzalną osobą ludzką, która na początkowym etapie swojego rozwoju z jednej strony ma unikalne możliwości rozwojowe (np. totipotencjalność, czyli zdolność do tworzenia embrionu bliźniaczego), z drugiej zaś – nie wykształciła jeszcze organów, które będą w przyszłości konieczne do samodzielnej egzystencji. Obecnie jednak, na tym określonym etapie swojego rozwoju, embrion jest kompletny, niczego mu nie brakuje. Po prostu wszyscy ludzie na tym etapie swojego rozwoju byli tacy, jak obecnie obserwowany embrion.

W trakcie procedury *in vitro* pojedyncze embriony są traktowane jako jednostki, a nie tylko „grudki komórek”. Nie przenosi się przecież do organizmu kobiety jakichś nieokreślonych tkanek, ale ściśle określone, pojedyncze, rozwijające się planowo (mikro)organizmy. Nie są to struktury tkankowe matki (lub dawczyni gamety żeńskiej), chociaż powstały z jej komórki jajowej, gdyż są nie tylko genetycznie, ale i funkcjonalnie odrębne. Rozwijają się one mocą własnej dynamiki rozwojowej (dlatego jest to możliwe do pewnego czasu poza ciałem kobiety). Owszem, by mogły kontynuować swój rozwój, muszą się zagnieździć w macicy żywej kobiety (jest to niezbędne przynajmniej na razie, zanim technika medyczna doprowadzi do wytworzenia sztucznych macic). Jednak fakt tego zagnieźdzenia nie stanowi jakiejś metafizycznej granicy, a jest jedynie kolejnym etapem rozwoju zarodka. To, że dla wielu embrionów konieczność zagnieźdzenia staje się przeszkodą nie do przebycia, wskutek czego giną, nie uprawnia do traktowania ich jako zwyczajnych zlepeków tkanki. Zwolennicy zapłodnienia *in vitro* wskazują często na to, że w naturze ginie wiele ludzkich embrionów, czego potencjalni rodzice wcale nie zauważają. Ma to usprawiedliwiać znaczną śmiertelność embrionów w trakcie zapłodnienia *in vitro*. Jak się twierdzi, jest to jedynie naśladowanie natury lub też samego Stwórcy, który przecież obchodzi się z naturą dosyć rozrzutnie. Trzeba tu jednak dostrzec fundamentalną różnicę. W przypadku naturalnego zapłodnienia zarówno w zamiarach potencjalnych rodziców, jak też wskutek mechanizmów naturalnych, poszczególne embriony powstają kolejno i każdy ma – przynajmniej teoretyczną – szansę na dalszy rozwój. Mechanizmy naturalne nie pod-

legają też żadnej ocenie moralnej, bo natura, w odróżnieniu do człowieka, nie działa świadomie i dobrowolnie. W trakcie zapłodnienia *in vitro* natomiast wytwarzanych jest kilka, czasem i więcej embrionów, żeby zwiększyć prawdopodobieństwo zagnieżdżenia chociażby jednego. Powołuje się do życia jednorazowe i wyjątkowe istoty ludzkie bez zamiaru umożliwienia wszystkim dalszego rozwoju. Rodzice uciekający się do zapłodnienia *in vitro* nie starają się zazwyczaj o wiele dzieci, ale z reguły chcą mieć jedno. Istnienie pozostałych jest niezbędnym „zapleczem” materiałowym, by cała procedura się udała. Trudno zatem obronić tezę, z jaką spotykają się pary pragnące poddać się zapłodnieniu *in vitro*, że procedura ta dotyczy jedynie grudek komórek, tkanek, z których dopiero po jakimś czasie powstają ich upragnione dzieci. Jest inaczej: to właśnie losem już istniejących w stanie embrionalnym konkretnych ludzi szafuje się w trakcie procedur wspomaganej reprodukcji.

W tym miejscu trzeba wspomnieć jeszcze jedną kwestię, chyba najbardziej emocjonalnie zabarwioną ze wszystkich, jakie pojawiają się w debacie na temat zapłodnienia *in vitro*. Zdarza się, że zwolennicy *in vitro* pytają swoich oponentów: Czy ich zdaniem, rodzice nie kochają swoich dzieci, które przyszły na świat dzięki tej metodzie? Jej przeciwnikom zarzuca się nie tylko negowanie miłości rodziców do swoich dzieci, ale również negowanie godności i prawa do życia tych dzieci. To bardzo sugestywne oskarżenie, jednak można i trzeba się mu sprzeciwić. Obecnie, gdy upragnione i poczęte *in vitro* dziecko jest już urodzone i stanowi spełnienie pragnień rodziców, ich miłość do niego nie podlega żadnej wątpliwości. Czy jednak kochali je od początku jego istnienia? Jeżeli życie niepowtarzalnego człowieka rozpoczyna się od zapłodnienia, to trzeba stwierdzić, że to konkretne, urodzone już dziecko było na początku traktowane tak samo jak inne zarodki, które w trakcie całej procedury lub po jej zakończeniu zginęły, zostały zużyte do badań lub tkwią zamrożone w ciekłym azocie. Rodzice kochali jakieś wymarzone dziecko, ale to konkretne zaczęło być przez nich kochane dopiero wtedy, gdy to właśnie ono, jako jeden z wytworzonych embrionów, zagnieżdżyło się, rozwinęło i zostało urodzone. Gdyby to nie ono, ale któreś z jego rodzeństwa wygrało ten wyścig o życie, to to dziecko, obecnie tak bardzo kochane, zniknęłoby, jak inne embriony, w niepamięci. Jest więc prawdą, że chociaż obecna miłość rodziców do niego nie ulega wątpliwości, to jednak na początku jego istnienia zostało potraktowane jako jeden z wielu wytworów laboratoryjnych¹⁰.

¹⁰ Takie podejście pokazuje się także w ustawodawstwie, gdy rozstrzyga ono kwestie dotyczące przechowywania zarodków (embrionów) nadliczbowych. Są one traktowane analogicznie do gamet rozrodczych jako tkanki należące do dawców gamet, którzy też ponoszą koszty ich przechowywania (Ustawa 2015).

3. A gdyby zredukować liczbę embrionów nadliczbowych?

Pytania o śmierć embrionów nadliczbowych pojawia się w zasadzie jedynie w narracji tych komentatorów, którzy niszczenie embrionów postrzegają jako poważny problem moralny. Tam, gdzie uważa się je jedynie za fragmenty ludzkiej tkanki, za tzw. „grudkę komórek”, pytanie to nie stanowi żadnego problemu. Sam fakt jednak, że nawet liberalne ustawodawstwa (np. brytyjskie), które dopuszczają eksperymenty na ludzkich embrionach, a nawet wytwarzanie ich wyłącznie dla celów laboratoryjnych, zastrzegają sobie prawo do ścisłej kontroli tych procedur, świadczy o pewnych moralnych obiekcjach. W środowiskach katolickich, które skłaniają się ku akceptacji *in vitro*, pojawia się twierdzenie, że nauka Kościoła w tej materii mogłaby ulec zmianie, gdyby omawiana metoda zapłodnienia nie łączyła się ze śmiercią nadliczbowych embrionów i była przeprowadzana w formie zapłodnienia homologicznego, czyli przy użyciu gamet małżonków pragnących dziecka (zob. *Etica Teologica della Vita* 2022, 305)¹¹. Oznaczałoby to praktycznie, że byłby wytwarzany tylko jeden embrion i przenoszony następnie do dróg rodnych kobiety. Hipotetycznie rzecz biorąc, gdyby taka procedura była możliwa i opłacalna, to jeden poważny argument przeciw *in vitro*, mianowicie ten, w ramach którego wskazuje się na przyczynianie się do śmierci niewinnych ludzkich istot, mógłby zostać osłabiony albo nawet unieważniony. Czy jednak oznaczałoby to katolicką akceptację etyczną zapłodnienia *in vitro*? Otóż nie.

Z jednej strony trzeba stwierdzić, że takie podejście jest mało realne. Wiązałoby się ono z bardzo niską skutecznością całej procedury. Już obecnie skuteczność zapłodnienia *in vitro* (rozumiana jako procent urodzonych dzieci w stosunku do liczby wytworzonych embrionów), szacowana na 30-40%, związana jest właśnie z tym, że pobiera się i zapładnia szereg komórek jajowych, co czyni się czasami kilkakrotnie, gdyż statycznie rzecz biorąc, rzadko dochodzi do sukcesu od razu na początku stosowania procedury. Nawet przy wytwarzaniu tylko jednego embrionu nie da się jednak przeprowadzić procedury sztucznej reprodukcji bez traktowania tego jednego embrionu jak produktu laboratoryjnego. Logika poszczególnych kroków zapłodnienia *in vitro* w niczym się nie różni od logiki, jaką kierują się producenci dóbr konsump-

¹¹ Książka *Etica Teologica della Vita. Scrittura, Tradizione, Sfide pratiche* sprawia pewne problemy przy cytowaniu, gdyż jej konstrukcja odbiega od standardowych dzieł tego typu. Jest pracą zbiorową, zawierającą artykuły konkretnych autorów (to nie sprawia problemów), jednak pomiędzy nie zostały wplecione poszczególne fragmenty tzw. „Tekstu bazowego”, który jest podzielony na numerowane akapity. Tekst ten został opracowany przez wybranych ośmiu naukowców wymienionych w nocie wprowadzającej (*Etica Teologica della Vita* 2022, 13). W niniejszym artykule zdecydowano, że fragmenty „Tekstu bazowego” będą wzmiankowane zgodnie z kolejnymi stronami książki z zaznaczeniem redaktora całości i roku wydania.

cyjnych: przygotowanie i selekcja materiału wyjściowego – monitorowanie procesu produkcyjnego – kontrola jakości wraz z odrzuceniem produktu niepełniającego wymagań. Ta logika ujawnia się wyraziście, gdy weźmie się pod uwagę, że obecnie w wielu klinikach *in vitro* embriony wytwarza się metodą ICSI – intracytoplazmatycznej iniekcji plemnika. Polega ona na tym, że wyselekcjonowany uprzednio plemnik zostaje wepchnięty mikropipetą do przygotowanej komórki jajowej. Widać tę logikę wyraźnie także wtedy, gdy w razie poważnych wad zagnieżdżonego już embrionu/płodu otrzymanego w trakcie zapłodnienia *in vitro*, rodzice domagają się aborcji¹².

Poza tym warto w tym kontekście przyjrzeć się dynamice liberalizacji ustaw dopuszczających zapłodnienie ustrojowe początkowo w bardzo restrykcyjnej formie. Jako przykład może służyć sytuacja prawna we Włoszech, gdzie zapłodnienie *in vitro* zostało prawnie dopuszczone w 2004 roku. Postępująca liberalizacja prawa sprawiła, że obecnie zastrzeżenia etyczne, dotyczące szacunku dla życia i godności, a także tożsamości wytwarzanych embrionów zostały całkowicie zmarginalizowane, a dominującą racją stała się skuteczność całej procedury i spełnienie życzeń osób korzystających z tego typu zapłodnienia (Kobyliński 2015a, 56; zob. także Kobyliński 2015b, 81-83).

Negatywne katolickie stanowisko wobec zapłodnienia *in vitro* nie wyczerpuje się jednak w sprzeciwie wobec niszczenia embrionów. Podnosi ono pytanie o sposób poczęcia człowieka i wskazuje na ten, który jako jedyny odpowiada jego godności, mianowicie gdy dokonuje się to w akcie seksualnym rodziców. Trzeba tu przywołać to uzasadnienie, chociaż sprawia ono dzisiejszym katolikom o wiele większe trudności niż kwestia niszczenia embrionów, i bywa często odrzucane jako niezrozumiałe i nieprzekonujące. Wielu, jak czyni to ks. prof. Krasiński we wspomnianym powyżej wykładzie, nie widzi problemu w tym, że „plemnik jest podawany do komórki jajowej na końcu palca, czy na końcu pipety lekarskiej, a nie na końcu penisa w akcie małżeńskim” (Krasiński 2022, 134). Jeśli chciałoby się to stanowisko Kościoła potraktować jedynie w kategoriach zakazu wynikającego z tradycji czy też arbitralnej decyzji Magisterium, to rzeczywiście byłoby ono problematyczne. Wynika ono jednak z chrześcijańskiej koncepcji człowieka i jego moralnego działania. I chyba tu leży najgłębsza przyczyna sporu o *in vitro*.

Jak to trafnie ujęto w soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, człowiek jest *corpore et anima unus* – „jeden ciałem i duszą” (Sobór Watykański II 1965, 14). Z tej cielesno-duchowej natury człowieka wynika też znaczenie ludzkich świadomych i wolnych działań: mają one nie tylko skutek fizycz-

¹² Przykładem takiej sytuacji jest sprawa prof. Bogdana Chazana, który został odwołany z funkcji dyrektora warszawskiego szpitala im. Świętej Rodziny za odmowę aborcji. Dziecko, którego Chazan nie chciał zabić, zostało poczęte w procedurze *in vitro* (Chazan 2014, 22).

ny, a zawsze także jakąś wagę moralną. Odnosi się to w szczególności do spotkania dwojga w akcie seksualnym, w którym nie chodzi jedynie – jak twierdzi bohater filmu *Piękny umysł* (2001) – „o wymianę płynów”, ale który jest specyficzną formą mowy ciała, a tej przypisane zostało przez Stwórcę wyjątkowe znaczenie. Z jednej strony wyraża ona i wzmacnia miłość, całkowite oddanie i jedność dwojga osób – mężczyzny i kobiety. Akt ten zachowuje wtedy swoją pełną prawdę, gdy wyraża decyzję całkowitego oddania siebie i przyjęcia drugiego, co dokonuje się w małżeństwie. Im bardziej się od tej decyzji oddala, tym bardziej traci swą „prawdomówność” jako mowa ciała. Jednak to nie wszystko; akt seksualny staje się także uprzywilejowaną przestrzenią stwórczego działania Boga i współ-stwórczego działania ludzi, w tej przestrzeni powstaje nowa osoba ludzka. Właśnie jest to osoba, z jej niepowtarzalną unikalnością i godnością. Jakkolwiek banalna może być biologia rodzenia, nie zmienia to faktu, że z woli Stwórcy została w nią wpisana genealogia osoby (Jan Paweł II 1994, 9).

Katolicy małżonkowie, którzy pragną kształtować swoje życie seksualne zgodnie z zamiarem Stwórcy, nie powinni sztucznie rozdzielać tych dwóch wymiarów aktu seksualnego – jednoczącego i prokreacyjnego, gdyż z woli Stwórcy są one traktowane jako moralnie powiązane ze sobą. Obydwa te znaczenia mogą wprawdzie fizycznie zostać od siebie oddzielone (np. poprzez stosowanie środków antykoncepcyjnych czy właśnie zapłodnienie *in vitro*), jednak takie działanie jest zgodnie z nauką Kościoła katolickiego grzeszne. W trakcie zapłodnienia *in vitro* akt seksualny zostaje faktycznie zastąpiony procesem laboratoryjnym (Sgreccia 2012, 510-511). Jest to oczywiste w przypadku samotnych matek czy też par jedнопłciowych korzystających z tej metody zapłodnienia. Jednak nawet w małżeństwie starającym się o dziecko, chociaż jest tu w pewnym sensie zachowana jedność małżeństwa, związek między aktem małżeńskim i poczęciem jest co najwyżej wirtualny, bo faktycznym działającym jest osoba przeprowadzająca proces zapłodnienia (Müller i Kampowski 2022). Takie stanowisko nie jest wyrazem jakiejś katolickiej niechęci wobec techniki, gdyż każda inna technika wspierająca prokreację, która jest w stanie spełnić łącznie trzy warunki: nie oddziela poczęcia od aktu seksualnego, nie zastępuje tego aktu działaniem technicznym ani nie prowadzi do wytwarzania embrionów nadliczbowych, może być w świetle nauki katolickiej uznana za moralnie dopuszczalną (Kongregacja Nauki Wiary 1987, II,7). Nie chodzi tutaj wyłącznie o to, co potencjalni rodzice robią, a czego nie, ale o warunki, w jakich rozpoczyna swoje unikalne życie nowa istota ludzka. Jej poczęcie, chciane jako owoc miłosego zjednoczenia rodziców, jest wyrazem pełnego poszanowania dla jej ludzkiej godności. Osoba, która zasługuje na bezwarunkowy szacunek, nie powinna nigdy być owocem świadomie uwarunkowanego procesu produkcyjnego (Kampowski 2014). Dzięki naturalne-

mu poczęciu biologiczne ramy rozwoju osobowego dziecka nie są wynikiem pragnień i wyobrażeń innych, ale wynikiem procesów, które nie zależą od człowieka. Patrząc na dynamikę rozwoju zapłodnienia *in vitro*, trudno uniknąć wrażenia, że „procedura sztucznej reprodukcji mnoży osobliwości moralne i rozbudza nieliczącą się z godnością dziecka relację panowania i postawę własnościową” (Salij 2017, 221).

Podsumowanie

Pragnienie dziecka jest etycznie dobre, a w razie jego przedłużającego się niespełnienia może stać się źródłem dotkliwego cierpienia, szczególnie dla kobiety. Mimo to samo w sobie nie jest argumentem rozstrzygającym w sporze o moralną dopuszczalność zapłodnienia *in vitro*, szczególnie jeśli rozważa się tę kwestię w świetle katolickiej wiary. Katolickie zasady moralne, także dotyczące omawianej metody zapłodnienia, nie wynikają z decyzji większości i nie są związane ze statystykami. Oczywiście, są one owocem wielowiekowego rozeznania woli Bożej, które niewątpliwie musi być ciągle na nowo aktualizowane w świadomości społeczeństw, w kontekście wiedzy medycznej, postępów techniki medycznej oraz moralnego rozeznania, jakim dysponują wszyscy wierzący, czyli zmysłu wiary wierzących (*sensus fidelium*). Jednak zbyt pospieszne uznawanie dominującej opinii i wiedzy oraz technologii medycznej za moralną prawdę i Bożą wolę musi być uznane za błędne. Zmysł wiary nie oznacza jedynie zgodności w perspektywie synchronicznej (chodzi o zgodność dzisiaj żyjących wiernych), ale musi być wzięta pod uwagę także perspektywa diachroniczna, czyli zgodność wiary z wierzącymi na przestrzeni wieków. Mimo różnic i odmiennych warunków życia widać wtedy wyraźnie najistotniejsze wartości, które cechują chrześcijańską moralność. Współcześnie dominujące poglądy mogą równie dobrze być wyrazem z jednej strony sejentyzmu, czyli nieuprawnionego traktowania faktów w zakresie wiedzy empirycznej jako argumentów etycznych, z drugiej zaś wyrazem bezrefleksyjnego podążania wielu wierzących za dominującymi w społeczeństwie poglądami. Ani jedno, ani drugie nie jest jeszcze argumentem zrodzonym z wiary, abstrahując od tego, że wiele z podawanych uzasadnień na rzecz *in vitro* nie wytrzymuje też czysto racjonalnej krytyki. Jeżeli zatem jakaś procedura medyczna, jak w przypadku zapłodnienia pozaustrojowego, nie gwarantuje traktowania osób ludzkich zgodnie z ich przyrodzoną godnością, to katolicycy rodzice powinni odnosić się do niej z krytycznym dystansem.

BIBLIOGRAFIA

- Amadei, Gianluca et al. 2022. Embryo model completes gastrulation to neurulation and organogenesis. *Nature* 610, 143–153.
- Bartel, Hieronim. 2016. *Embriologia*. Warszawa: PZWL.
- Brębowicz, Grzegorz H. i Kempia Joanna. 2001⁴. Ciąża wielopłodowa. W: *Położnictwo i ginekologia, podręcznik dla studentów*, red. Tadeusz Pisarski, 528-539. Warszawa: PZWL.
- Brüsseler Konferenz 2020: *Möglichkeiten der Elternschaft für schwule Männer in Europa*. Dostęp: 18.12.2020. <https://www.menhavingbabies.org/surrogacy-seminars/brussels/deutsch/>
- Chazan, Bogdan. 2014. *Prawo do życia. Bez kompromisu. Rozmawia Maciej Müller*. Kraków: WAM.
- Etica Teologica della Vita. Scrittura, Tradizione, Sfide pratiche.*, red. Paglia Vincenzo. 2022. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. 1999. *List do Rodzin „Gratissimam sane”*.
- Kampowski, Stephan. 2014. Children of desire: The technological control of fertility. *Humanum. Issues in Family, Culture & Science*, 2. Dostęp: 9.03.2023. <https://humanumreview.com/uploads/pdfs/children-of-desire-the-technological-control-of-fertility.pdf>.
- Kobyliński, Andrzej. 2015a. Argumentacja filozoficzna w sporze o sztuczne zapłodnienie we Włoszech w latach 2004-2014, *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 2(13), 69-91.
- Kobyliński, Andrzej. 2015b. Prymat prawa nad etyką? Nowy etap włoskiego sporu o metodę *in vitro*. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 2(13), 45-67.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1998. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae* (22.02.1987). W: *W trosce o życie. Dokumenty Kościoła*. Red. Krzysztof Szczygieł, 360-385. Tarnów: Biblos.
- Krasiński, Józef. 2022. *In vitro – nauczanie do przemyslenia*. *Więź*, 690 (4), 127-143.
- Machinek, Marian. 2007. *Spór o status ludzkiego embrionu*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Maio, Giovanni. 2017. *Mittelpunkt Mensch. Lehrbuch der Ethik in der Medizin*. Stuttgart: Schattauer.
- Mariański, Janusz. 2023. *Nowe problemy bioetyczne w narracji społecznej*. Lublin: Akademia AN-SiM.
- More than 8 million babies born from IVF since the world's first in 1978*. Dostęp: 9.03.2023. <https://www.eshre.eu/Annual-Meeting/Barcelona-2018/ESHRE-2018-Press-releases/De-Geyter>.
- Muszala, Andrzej. 2009. *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*. Kraków: WAM.
- Müller, Gerhard Ludwig i Stephan Kampowski. 2022. Going beyond the letter of the law. The pontifical academy for life challenges the teachings of *Humanae vitae* and *Donum vitae*. *First Things*, 8 (27). Dostęp: 9.03.2023. <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/08/going-beyond-the-letter-of-the-law>.
- Rager, Günter. 2006. *Die Person. Wege zu ihrem Verständnis*. Freiburg–Wien: Herder.
- Rager, Günter. 2017. *Mensch sein. Grundzüge einer interdisziplinären Anthropologie*. Freiburg–München: Karl Aber.
- Salij, Jacek. 2017. Teologiczna ocena zapłodnienia *in vitro*. W: *Wobec in vitro. Genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red. Jacek Grzybowski i Franciszek Longchamps de Bérier, 207-227. Kielce: Jedność.
- Sgreccia, Elio. 2012. *Personalist bioethics. Foundations and Applications*, tłum. John A. Di Camillo i Michael J. Miller. Philadelphia: NSBC.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Ustawa o leczeniu niepłodności z dnia 25 czerwca 2015 r. (Dz.U. 2015 poz. 1087)*.

MARIAN MACHINEK – prezbiter katolicki, członek zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny (MSF), profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Teo-

logii Moralnej i Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, od 2014 r. redaktor naczelny czasopisma „Studia Nauk Teologicznych”, przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Obszary badawcze: wybrane zagadnienia bioetyczne u początku i u kresu ludzkiego życia, etos biblijny, zagadnienie sumienia, elementy antropologii teologiczno-moralnej, zagadnienia etyczne małżeństwa i rodziny. Autor 8 monografii (w tym *Spór o status ludzkiego embrionu*, Wyd. UWM – Olsztyn 2007 oraz *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Bernardinum: Pelplin 2021), redaktor lub współredaktor 6 prac zbiorowych, autor ponad 180 artykułów.