

Jarosław Kupczak

Naprotechnologia a zapłodnienie «in vitro» : różnica antropologiczna

Forum Teologiczne 12, 177-190

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. JAROSŁAW KUPCZAK
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

NAPROTECHNOLOGIA A ZAPŁODNIENIE *IN VITRO*
– RÓŻNICA ANTROPOLOGICZNA

Słowa kluczowe: antropologia, autonomia, ciało, dualizm antropologiczny, naprotechnologia, natura, norma etyczna, wolność, zapłodnienie *in vitro*.

Key words: anthropology, autonomy, body, anthropological dualism, NaProTechnology, nature, ethical norm, freedom, *in vitro* fertilisation.

Schlüsselworte: Anthropologie, Autonomie, Leib, anthropologischer Dualismus, Naprotechnologie, Natur, ethische Norm, Freiheit, *In Vitro* Fertilisierung.

Polskie słowo „naprotechnologia” jest tłumaczeniem angielskiego „naprotechnology”, które jest skróconą formą określenia „Natural Procreative Technology” (NaProTechnology)¹. Naprotechnologia, czyli naturalna technologia prokreacyjna jest, zgodnie ze znaczeniem użytych słów, zespołem działań, które prowadzą do poczęcia dziecka, jak też jest sposobem leczenia niepłodności małżeńskiej, stanowiącym przeciwwagę dla etycznie niedopuszczalnej metody zapłodnienia *in vitro*. Leczenie niepłodności w naprotechnologii opiera się na dokładnej diagnozie przyczyn niepłodności kobiet i mężczyzn oraz na próbie usunięcia tych przyczyn, jeśli to jest konieczne, także przez interwencję chirurgiczną.

Etyczna akceptacja naprotechnologii wiąże się ściśle z przyczynami odrzucenia zapłodnienia *in vitro*. Owe powody, jak te wyłożone precyzyjnie w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* z 1987 r. mają charakter bez wątpienia etyczny, ale też antropologiczny, tzn. zakładają określoną koncepcję osoby ludzkiej, seksualności, natury człowieka, prawdziwych i fałszy-

¹ Założycielem szkoły naprotechnologicznej jest dr Thomas Hilgers. Jego podstawowe dzieło zawierające wykład dyskutowanej tutaj metody to: *The Medical and Surgical Practice of NaProTechnology*, Pope Paul VI Institute Press, Omaha 2004.

wych dóbr ludzkich². Jest to o tyle ważne, że ujęcie tej koncepcji antropologicznej pozwala również zrozumieć współczesne trudności w przyjęciu tej argumentacji pochodzące niekiedy ze strony ludzi o dobrej woli, którzy pragną żyć w zgodzie z nauczaniem Kościoła. Te trudności ukazują jak przeniknięci współczesnym utylitaryzmem i empiryzmem, katechizowani przez mass media ludzie odeszli od chrześcijańskiej wizji człowieka i seksualności. Ta kulturowa przepaść utrudnia bądź często wręcz uniemożliwia im zrozumienie argumentacji Kościoła. Dlatego też spróbujmy na początku przedstawić koncepcję człowieka, która leży u źródeł argumentacji etycznej w dokumencie *Donum vitae* w odróżnieniu od współczesnej, rozpowszechnianej przez mass media popantropologii.

1. Dwie wartości podstawowe

Na podstawie omawianego dokumentu dwie podstawowe wartości związane z procesem przekazywania życia powinny być wzięte pod uwagę przy ocenianiu zapłodnienia *in vitro* i – konsekwentnie – naprotechnologia to: „życie istoty ludzkiej powołanej do istnienia i wyłączność jego przekazywania w małżeństwie”³. Przyjrzyjmy się tym dwom wartościom tak, jak ukazywane są one w instrukcji *Donum vitae*.

1.1. Absolutny szacunek dla życia ludzkiego

W instrukcji podano kilka filozoficznych i teologicznych powodów, dla których „od chwili poczęcia życie każdej ludzkiej istoty powinno być uszanowane w sposób absolutny”⁴. Postaramy się odczytać pokrótce antropologiczną i etyczną argumentację, która zawarta jest w każdym z tych wskazujących na wartość życia ludzkiego powodów. Powód pierwszy: człowiek jest na ziemi „jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”⁵. W instrukcji cytuje się w tym miejscu znany fragment Konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby »wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy« (J 17, 21–22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych, zespolonych w prawdzie

² *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, w: K. Szczygieł (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 360–385. Odtąd odniesienia do tego dokumentu zamieszczone będą w tekście głównym z podawaniem strony cytowanego dokumentu.

³ DV, Wstęp 4.

⁴ DV, Wstęp 5.

⁵ *Ibidem*.

i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁶.

W pierwszym zdaniu tego fragmentu soborowej Konstytucji jest mowa o teologii „imago Dei”, która jest jednym z wymienionych przez *Donum vitae* argumentów wskazujących na wartość ludzkiego życia. Zgodnie ze słowami pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, Bóg stworzył człowieka na *swój obraz i podobieństwo* (Rdz 1, 26); ten element boskiego dzieła stworzenia radykalnie odróżnia człowieka od wszelkich *ryb morskich, ptactwa powietrznego i wszystkich zwierząt pełzających po ziemi* (Rdz 1, 28)⁷.

W drugim zdaniu cytowanej soborowej Konstytucji znajdujemy stwierdzenie, że „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”. To ważne stwierdzenie składa się z dwóch, uzupełniających się nawzajem tez, fundamentalnych dla chrześcijańskiej antropologii. Ważniejsza dla nas obecnie teza pierwsza pozwala na konstatację: człowiek – w odróżnieniu od przyrody, flory i fauny – jest jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego.

Kiedy to sformułowanie po raz pierwszy pojawiło się w tekście projektu Konstytucji *Gaudium et spes* zawierało ważne odniesienie do tekstu św. Tomasa z Akwinu z jego *Summa contra gentiles*: „Boska opatrność opiekuje się stworzeniami rozumnymi ze względu na nie same (*propter se*), a wszystkimi innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne [...]. Tylko natura rozumna jest upragniona w kosmosie ze względu na siebie samą, wszystko inne zaś – ze względu na nią”⁸. Ten tekst Akwinaty pochodzi z trzeciej części *Summa contra gentiles*, gdzie autor pisze o tym, w jaki sposób Bóg w swojej opatrności (*divina providentia*) rządzi stworzonym przez siebie wszechświatem. Podstawą rozważań Tomasza jest rozróżnienie między stworzeniami rozumnymi (*creatura rationalis*) i nierozumnymi (*aliae creaturae*); te pierwsze są doskonalsze ze względu na naturę oraz sposób dążenia do swego celu. A zatem, stworzenia rozumne „panują nad swoimi czynami i działają w sposób wolny, te drugie są bardziej poddane działaniu, niż działają”⁹. Jeśli chodzi

⁶ KDK 24.

⁷ Więcej na ten temat w: J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w myśli Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 199–241.

⁸ „Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsas... Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam”. Zob. SCG 2, 112, nr 2857–2858. Soborowa historia diskutowanego tutaj paragrafu Konstytucji duszpasterskiej jest przedstawiona w: J. Kupczak, *Komunijny wymiar obrazu Bożego w czło-wieku w soborowej konstytucji Gaudium et spes*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (2006), s. 139–158.

⁹ „Sola creatura habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant”. Zob. SCG 3, 111, nr 2855.

o dążenie do celu, Tomasz podkreśla, że: „Bóg jest ostatecznym celem wszystkiego, ale tylko stworzenia rozumne mogą osiągnąć go w nim samym poprzez poznanie i kochanie. Dlatego też, tylko natura rozumna jest stworzona ze względu na siebie samą, wszystko zaś inne ze względu na nią”¹⁰.

Podstawowe do zrozumienia powyższego tekstu wyrażenie: „ze względu na” (*propter*) ma charakter teleologiczny; wskazuje na przyczynę celową istnienia bądź działania (*causa finalis*). Aby właściwie zrozumieć to wyrażenie, musimy pamiętać, że stworzony wszechświat jest w myśli św. Tomasza hierarchiczną całością, w której stworzenia bardziej doskonałe stanowią przyczynę celową istnienia stworzeń mniej doskonałych. Czytamy w *Summa theologiae*: „Stworzenia mniej szlachetne istnieją dla szlachetniejszych, tak jak stworzenia znajdujące się poniżej człowieka istnieją dla niego”¹¹.

Drugim podnoszonym w *Donum vitae* argumentem wskazującym na wartość życia ludzkiego jest odniesienie do teologii stworzenia: życie ludzkie „od samego początku domaga się stwórczego działania Boga”, a „dusza rozumna każdego człowieka jest bezpośrednio stwarzana przez Boga”¹². To stwierdzenie zawiera dwie tezy. Pierwsza z nich rozjaśniona jest przez cytat zaczerpnięty z nauczania Jana Pawła II: „U początku każdej osoby ludzkiej znajduje się stwórczy akt Boga; żaden człowiek nie przychodzi na świat przez przypadek; jest on zawsze wyrazem stwórczej miłości Boga”¹³. O ile żaden byt w podanym wyżej sensie „nie przychodzi na świat przez przypadek”, bez zezwolenia i woli Stwórcy, to początek życia człowieka, przeznaczonego do radowania się przyjaźnią z Bogiem jest daleko bardziej chciany. W tym znaczeniu ta wypowiedź Jana Pawła II wyraża znane intuicje biblijne zawarte w takich tekstach, jak: „**Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat**, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię (Jr 1, 5), czy też Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas **przed założeniem świata**, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem (Ef 1, 3–4)”¹⁴. Każdy przychodzący na świat człowiek jest – używając ludzkiego języka – „chcianym dzieckiem”, które przeznaczone jest do radowania się Bogiem na wieki. Ta prawda podkreśla niezwykłą wartość ludzkiego życia.

W tym odniesieniu do teologii stworzenia zawarta jest jeszcze jedna tradycyjna dla nauki Kościoła teza: „dusza rozumna każdego człowieka jest bez-

¹⁰ „Constat autem ... finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando... Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem propter ipsam”. Zob. SCG 2, 111, nr 2858.

¹¹ STh I, q. 65, a. 2.

¹² DV, Wstęp 5.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Podkreślenia w tych tekstach biblijnych pochodzą od autora artykułu.

pośrednio stwarzana przez Boga”¹⁵. To przekonanie, że ukształtowaniu się ciała dziecka z zapłodnionej zygoty musi towarzyszyć bezpośrednia interwencja Boga, stwarzającego duszę dziecka, bierze się z metafizycznego przekonania, że przemiany w dziedzinie zniszczalnej materii nie mogą same z siebie stworzyć duchowej i nieśmiertelnej duszy – potrzebna jest do tego bezpośrednia interwencja Stwórcy na podobieństwo aktu stworzenia Adama, kiedy *Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą* (Rdz 2, 7). To przekonanie Kościoła zostało utrwalone w wielu ważnych wypowiedziach doktrynalnych¹⁶.

Podsumowując dotychczasowe rozważania możemy wskazać, że o wielkiej wartości ludzkiego życia na podstawie dokumentu *Donum vitae* świadczy to, że:

- 1) człowiek „jest na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”;
- 2) „dusza rozumna każdego człowieka jest bezpośrednio stwarzana przez Boga”;
- 3) „całe jestestwo człowieka nosi w sobie obraz Stwórcy”;
- 4) „życie ludzkie od samego początku domaga się stwórczego działania Boga i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swojego celu”¹⁷.

1.2. Prawdziwie ludzki początek życia

Druga wymieniona w instrukcji *Donum vitae* podstawowa wartość związana z procesem przekazywania życia, która powinna być wzięta pod uwagę w etycznej ocenie zapłodnienia *in vitro* i naprotechnologii to wyłączność przekazywania życia ludzkiego w małżeństwie. W tym kontekście pojawiają się w dokumencie słowa Jana XXIII z jego encykliki *Mater et magistra* z 1961 r.: „Przekazywanie życia ludzkiego jest powierzone przez naturę osobowemu i świadomemu aktowi, i jako takie jest poddane najświętszym prawom Bożym, prawom niezmiennym i nienaruszalnym, które wszyscy powinni przyjąć i zachowywać. Nie można więc używać środków ani iść za metodami, które mogą być dozwolone w przekazywaniu życia roślin i zwierząt” (DV, Wstęp 4).

Zwróćmy uwagę na trzy elementy tego bardzo precyzyjnego stwierdzenia. Po pierwsze, Jan XXIII odwołuje się do „niezmiennego i nienaruszalnego” prawa natury – prawa naturalnego, kiedy mówi o tym, że „przekazywanie życia ludzkiego jest powierzone przez naturę osobowemu i świadomemu aktowi”. Dlatego też, to prawo jest dostępne każdemu człowiekowi poprzez samą

¹⁵ DV, Wstęp 5.

¹⁶ „Kościół naucza, że każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga”. Por. Pius XII, Encyklika *Humani generis* (DS 3896); Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 8.

¹⁷ DV, Wstęp 5.

świadomą refleksję jego rozumu i – w związku z tym – „wszyscy powinni [je] przyjąć i zachować”. Niektórzy jednak mogą argumentować, że ten „osobowy i świadomy akt”, o którym mówi dokument, to rzeczywiście „osobowa i świadoma” decyzja małżonków o poczęciu dziecka *in vitro*. Takie odczytanie tego tekstu jest niesłuszne, gdyż wyraźnie mówi on o tym, że to przez naturę „przekazywanie życia ludzkiego jest powierzone [...] osobowemu i świadomemu aktowi”. Ten osobowy i świadomy akt, przez który życie jest przekazywane to zgodny z naturą (naturalny) akt seksualny. O takim odczytaniu świadczy również kontekst tego stwierdzenia. Po trzecie, Jan XXIII chce nadać swojemu stwierdzeniu, które odnosi się do możliwości rozumowego poznania prawa naturalnego najwyższą rangę, gdy mówi, że taki właśnie, a więc naturalny sposób przekazywania życia ludzkiego jest „poddany najświętszym prawom Bożym, niezmiennym i nienaruszalnym”.

Może zastanawiać tak mocne podkreślenie w dokumencie *Donum vitae* stwierdzenia, że przekazywanie życia powinno dokonywać się zgodnie z naturą, a więc w trakcie naturalnego stosunku seksualnego mężczyzny i kobiety. Czytamy zatem: „Dziecko posiada prawo do w pełni ludzkiego początku przez poczęcie zgodnie z naturą osobową istoty ludzkiej. Życie jest darem, który powinien być przekazany w sposób godny tak dla podmiotu, który go otrzymuje, jak i dla podmiotów, które je przekazują”¹⁸.

W powyższym cytacie posłużono się językiem argumentacji charakterystycznej dla praw człowieka. Chodzi o fundamentalne prawo człowieka do życia, do wolności sumienia, wolności religijnej, wolności wyrażania swoich opinii etc¹⁹. Wśród tych praw fundamentalne znaczenie ma prawo do w pełni ludzkich narodzin, zgodnie z naturą. Odwołując się do poprzedniej części naszych rozważań można powiedzieć, że to właśnie „absolutny szacunek”²⁰ dla życia ludzkiego domaga się, aby początek tego życia był w pełni ludzki, zgodny z naturą. Techniki zapłodnienia w próbówce „są sprzeczne z godnością osoby ludzkiej właściwą embrionowi i równocześnie zagrażają prawu każdej osoby do poczęcia i urodzenia się w małżeństwie i poprzez małżeństwo”²¹.

¹⁸ DV I 6.

¹⁹ Dzisiaj mamy do czynienia z niebezpiecznym rozszerzeniem zakresu praw człowieka, np. kiedy mówi się o prawie do posiadania dzieci, czy też prawie osób homoseksualnych do zawarcia małżeństwa i adopcji dzieci. Por. M.A. Gledon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York 1991.

²⁰ Warto zwrócić uwagę, że w dokumencie nie mówi się o absolutnej wartości ludzkiego życia, ale o absolutnym szacunku dla życia. To pierwsze stwierdzenie byłoby nieprawdziwe, gdyż życie ludzkie nie jest absolutną wartością; w niektórych sytuacjach można życie swoje lub innych poświęcić, oddać lub odebrać ze względu na wyższe dobro. Czyni tak dowódca wojskowy, wysyłając żołnierzy na misję, która łączy się z niebezpieczeństwem śmierci, matka, która odmawia ryzykownej operacji w trosce o życie swego nienarodzonego dziecka. W każdej jednak sytuacji życiu ludzkiemu przynależy się najwyższy szacunek.

²¹ DV I 6.

Ów „prawdziwie ludzki początek” życia ludzkiego w dalszej części dokumentu jest doprecyzowany, uściślony: „Każda istota ludzka powinna być przyjęta jako dar i błogosławieństwo Boga. Jednak z moralnego punktu widzenia, prawdziwie odpowiedzialne rodzicielstwo w stosunku do mającego przyjść na świat dziecka powinno być owocem małżeństwa. [...] Przekazywanie życia nowej osobie, w którym mężczyzna i kobieta współpracują z mocą Stwórcy, powinno być owocem i znakiem wzajemnego oddania osobowego małżonków, ich miłości i wierności małżeńskiej. [...] Dziecko ma prawo do tego, aby zostać poczętym, by być noszonym w łonie, narodzonym i wychowanym w małżeństwie. [...] Rodzice odnajdują w dziecku potwierdzenie i uzupełnienie ich wzajemnego oddania. Ono jest żywym obrazem ich miłości [...]”²².

Fizyczność poczęcia dziecka w tym ujęciu ma znaczenie sakramentalne, nie jest przypadkowe, ale dotyczy definicji człowieka i tego, co prawdziwie ludzkie; w tym wypadku chodzi o „prawdziwie ludzki początek”. Ten „prawdziwie ludzki początek” ma zatem istotne znaczenie antropologiczne, bowiem definiuje to, kim jest człowiek. Możemy starać się odkryć, wydobyć na powierzchnię niektóre elementy tej antropologicznej definicji człowieka, „imienia człowieka”, które wynikają z „prawdziwie ludzkiego”, zgodnego z naturą poczęcia.

Po pierwsze, każda istota ludzka jest „darem i błogosławieństwem Boga”. Prawdziwie ludzkie, zgodne z naturą poczęcie jest zawsze Bożym darem, który odbija się w radosnym, zanotowanym w Księdze Rodzaju okrzyku Ewy: *Otrzymałam mężczyznę od Pana* (Rdz 4, 1). To naturalne poczęcie człowieka, które nigdy nie daje stuprocentowej pewności, które jest poza ludzką kontrolą, zabezpiecza transcendencję ludzkiego życia i ma zawsze wymiar religijny, właśnie dlatego domaga się „absolutnego szacunku”.

Produkcja ludzkiego życia, która ma miejsce, gdy zachodzi sztuczne zapłodnienie, uruchamia zupełnie inną symbolikę ludzkiego życia i – odpowiednio – nadaje inne imię człowiekowi. Nowy człowiek jest rzeczywiście technicznym produktem, wyprodukowanym z ludzkiego materiału genetycznego przez inżynierów w „białych kitlach” w godzinach pracy laboratorium. Zapłodnienie *in vitro* jest bez wątplenia symbolem tryumfu nauki, ale jest to pyrusowy tryumf, gdyż jego owoc – ludzkie życie – jest od tej pory owocem ludzkiej pracy, a nie transcendentnym darem Boga. Ten wymiar odarcia ludzkiego życia z jego transcendentnej wartości w laboratoriach pozostaje niezauważony dla wielu w dzisiejszych zeświecczonych społeczeństwach; niemniej, jest bardzo realny. Poczęcie człowieka pozbawione jest odniesienia do Boga – dawcy życia, a poddane jest kontroli człowieka. Takie życie w swoim najgłębszym wymiarze przestaje być darem.

²² DV II A 1.

Drugi element owego „w pełni ludzkiego początku” to poczęcie w kontekście aktu seksualnego, który jest „znakiem wzajemnego oddania małżonków, ich miłości i wierności małżeńskiej”. Nowe życie jest dojrzałym owocem wzajemnego oddania małżonków i ten wymiar poczęcia tworzy kolejny element antropologicznej definicji człowieka, który uzupełnia element daru wymieniony powyżej. Fizyczność otwiera znów bogactwo sakramentalnego znaczenia, które tu możemy tylko zarysować.

Dziecko zostaje poczęte w efekcie aktu seksualnego. Ten akt jest wyrazem uszczęśliwiającego zjednoczenia małżonków, „ich stania się jednym ciałem”. Dziecko jest poczęte w momencie ekstatycznej radości i spełnienia małżonków w akcie seksualnym, kiedy oddają się sobie duchowo i cieleśnie, a nowe życie jest częścią tego wzajemnego obdarowania siebie i jego owocem. Dziecko jest doświadczane przez małżonków jako owoc całego trudu codziennego budowania wzajemnej jedności i miłości.

2. Dwa rozumienia natury

W prowadzonych tutaj rozważaniach, określeniu „poczęcie zgodne z naturą” przypisane zostało duże, dla wielu krytyków zbyt duże znaczenie. Stąd też niezbędne są tu pewne wyjaśnienia. Na podstawie dokumentu *Donum vitae* można stwierdzić, że fizyczność poczęcia dziecka w trakcie stosunku seksualnego zawiera w sobie znaczenie duchowe, które jest fundamentalne dla samorozumienia człowieka. Ten związek fizyczności poczęcia z duchową definicją człowieka jest dostępny dla każdego człowieka (nie tylko dla chrześcijan) na drodze poznania rozumowego (prawa naturalnego), stąd ten dokument Kościoła katolickiego proponuje rozwiązania, które powinny być podstawą prawa świeckiego, które respektuje rozdział Kościoła od państwa.

Chrześcijańska antropologia, która dostrzega niektóre kwestie natury człowieka wyraźniej dzięki rozpatrywaniu ich w kontekście teologii stworzenia, mówi o sakramentalnym znaczeniu cielesności człowieka²³. To, co materialne osłania bowiem swoje duchowe znaczenie, a materialność staje się widzialnym znakiem tego, co niewidzialne i duchowe.

Warto zauważyć, że w dzisiejszej kulturze posługujemy się zupełnie innym rozumieniem natury, co nierzadko stwarza problemy w rozumieniu posługującej się językiem filozofii klasycznej bioetycznej argumentacji Kościoła. Początek tego nowego rozumienia natury może być odnaleziony w filozofii

²³ Por. J. Merecki SDB, *Filozoficzne aspekty Jana Pawła II teologii ciała*, w: A.M. Wierzbicki (red.), *Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku. Międzynarodowe sympozjum Instytutu Jana Pawła II KUL w trzydziestą rocznicę inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II*, Lublin 2009, s. 121–135.

angielskiego uczonego Francisa Bacona na początku ery nowożytnej²⁴. Bacon w swoim głównym dziele *Wielkie ustanowienie nauk* (*Instauratio magna*, 1620) proponuje nową klasyfikację nauk, w której najważniejszym kryterium staje się panowanie człowieka nad naturą: „Albowiem ta nasza nauka ma za cel wynajdywać nie argumenty, lecz sztuki, nie zdania zgodne z naczelnymi zasadami, lecz same zasady naczelne, i nie prawdopodobne racje, lecz instrukcje i wskazówki dla dokonania dzieł. Z różnej tedy intencji różny wynika skutek. Tam bowiem zwycięża się i trzyma w karcach przeciwnika w dyspucie, tutaj przeciwnika w działaniu”²⁵. Dotychczasowa mądrość jest bezużyteczna i należy do dziedziny złudzeń: „ta mądrość, którą przede wszystkim od Greków zaczerpnęliśmy, wydaje się dziecięctwem nauki i w sobie coś, co jest właściwe dzieciom, mianowicie jest skłonna do paplania, lecz niedojrzała i niezdolna do płodzenia. Obfituje bowiem w spory, ale jest bezsilna, jeśli chodzi o dzieła”²⁶. To aroganckie zakwestionowanie dorobku starożytnych może być zrozumiałe jedynie w kontekście fascynacji Bacona naukami empirycznymi i przekonania, że otwierają one zupełnie nowy początek ludzkiej historii.

Właściwe dla Bacona rozumienie nauki jako władzy nad naturą prowadzi do redukcjonistycznego opisu tego, czym jest nauka. Spośród czterech przyczyn rzeczy (*arche, causa, principium*) wymienionych przez Arystotelesa, dwie przyczyny najistotniejsze dla Stagiryty: formalna i celowa zostają wykreślone z naukowego opisu świata²⁷.

Michael Waldstein zwraca uwagę, że z punktu widzenia celu Bacona ta redukcja ilości przyczyn jest jak najbardziej uzasadniona. Usunięcie celowości wpisanej w naturę rzeczy (*telos, finis*) sprawia, że od tej pory to człowiek ustanawia tę celowość autorytetem swojego technicznego rozumu²⁸. Przyczyna celowa jest odtąd przysłonięta przez przyczynę sprawczą wskazującą na „mogę – potrafię” ludzkiego podmiotu. Również przyczyna formalna, która pyta o istotę (naturę) rzeczy jest nieistotna dla baconowskiego projektu nowej nauki. Przyczyna formalna, która sugeruje istnienie niezależnego od świadomego podmiotu autorytetu w strukturze rzeczywistości ma być przesłonięta przez przyczynę materialną, która wskazuje na zupełnie plastyczną zmienność rzeczy

²⁴ Steven Long znajduje początek nowego rozumienia natury już w myśli XVI-wiecznego jezuickiego teologa Louisa de Moliny. Por. Steven A. Long, *Natura Pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, New York 2010, s. 36–51.

²⁵ F. Bacon, *Nowa Atlantyda. Z Wielkiej Odnowy*, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Warszawa 1995, s. 117–118.

²⁶ Ibidem, s. 103.

²⁷ Por. Arystoteles, *Metafizyka* I, 3 (983a).

²⁸ Właściwym dla naszej epoki systemem etycznym w obszarze ludzkiego zachowania jest utilitaryzm, w ramach którego wybieramy zachowania użyteczne (łac. *utile*), czyli służące osiągnięciu określonych przez podmiot celów. Por. M. Waldstein, *Introduction*, w: John Paul II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, Boston 2006, s. 36–39.

poddaną twórczości człowieka. W tym odczarowanym i poddanym matematycznemu opisowi świecie, człowiek-twórca staje wobec rzeczywistości, która jest całkowicie plastycznym i poddanym jego władzy tworzywem²⁹.

Myśl Bacona znajduje swoją kontynuację w filozofii René Descartesa, ojca współczesnej filozofii świadomości. W dualizmie antropologicznym Kartezjusza staje się jasne, że plastycznym tworzywem wobec którego realizuje się panowanie rozumnego podmiotu jest nie tylko materialna przyroda, ale także ludzkie ciało.

Według Kartezjusza, w świecie istnieją dwa rodzaje substancji: rozciągle ciała (*res extensa*) i myślące dusze (*res cogitans*). Materialne ciała charakteryzują się wyłącznie rozciągłością; wyróżniają je wyłącznie właściwości geometryczne i to, że ulegają jedynie zmianom mechanicznym. Kartezjusz patrzył na całą ożywioną i nieożywioną przyrodę jako na podlegającą mechanistycznym ruchom *res extensa*; także zwierzęta oraz ludzkie ciała traktował jako maszyny. Na samym początku kartezjańskiej rozprawy *Człowiek* znajdujemy znakomitą ilustrację jego antropologicznego dualizmu: „Przyjmuję, że ciało jest zaledwie posągami bądź maszyną (zbudowaną z elementu ziemistego), którą Bóg umyślnie w taki sposób ukształtował, by uczynić ją w najwyższym stopniu do nas podobną [...], lecz także umieścił w jej wnętrzu wszystkie niezbędne części, by maszyna ta mogła chodzić, jeść, oddychać [...]”³⁰.

W filozoficznej antropologii Kartezjusza najistotniejszym elementem jest ludzka wolność: „Wolna wola jest w sobie czymś najszlachetniejszym, co może być w nas, albowiem to ona czyni nas w pewien sposób podobnymi Bogu i jak gdyby zwalnia nas od bycia jego poddanymi [...]”³¹. Waldstein zwraca uwagę, że kartezjańska apoteoza wolności wyboru wydaje się już zapowiadać kantowską filozofię autonomii człowieka³². W obu ujęciach wolność człowieka polega na tym, że może on decydować o przeznaczeniu i wykorzystaniu natury, nie będąc wcześniej w żaden sposób zobowiązany czy ograniczony przez zawarty w naturze zamysł.

Moglibyśmy jeszcze długo kontynuować ten genetyczny opis współczesnej reinterpretacji pojęcia natury. Niewątpliwie, nazwisko Immanuela Kanta, twórcy przewrotu kopernikańskiego w filozofii i fundatora niemieckiego idealizmu, powinno pojawić się jako jedno z pierwszych, zwłaszcza w kontekście podkreślenia wolności i autonomii. W interpretacji Hansa Ursa von Balthasara,

²⁹ Tytuły kolejnych książek Zygmunta Baumana oddają charakter tego spotkania: *Płynne życie*, Kraków 2007; *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006; *Płynny lek*, Kraków 2008 oraz *Płynne czasy: Życie w epoce niepewności*, Warszawa 2007.

³⁰ R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 3.

³¹ Idem, *List do Krystyny Szwedzkiej z 20 listopada 1647*, w: idem, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 124.

³² Por. M. Waldstein, *Introduction*, s. 41.

kluczowa dla zrozumienia Kanta jest dialektyka skończoności i nieskończoności w rozumieniu podmiotu. Ograniczone jest ludzkie poznanie – podmiot nie może dotrzeć do rzeczy samych w sobie, gdyż umożliwiające poznanie, ale równocześnie deformujące rzeczywistość formy poznawcze są projekcją samego podmiotu³³. To, co nieskończone i stanowiące o godności podmiotu zawiera się w jego autonomii i wolności: człowiek jest autonomiczny (*autos; nomos*), gdyż jest posłuszny jedynie tym prawom, które sam stanowi (w odróżnieniu od heteronomii, czyli posłuszeństwu prawom zewnętrznym).

Przyroda, włączając w to ludzkie ciało, jest deterministyczna. Dlatego też człowiek nie może kierować się w swoim zachowaniu impulsami pochodzącymi z zewnątrz – oznaczałoby to rezygnację z wolności i znalezienie się podmiotu w przestrzeni charakterystycznego dla przyrody determinizmu. Osoba jest wolna tylko wtedy, gdy jest posłuszna prawu moralnemu, które sama stanowi i które jest formą ludzkiego rozumu. To prawo jest sformułowane w kantowskich imperatywach kategorycznych³⁴.

Zdaniem Balthasara, kantowskie rozumienie wolności przeciwstawionej naturze jest kontynuowane przez przedstawicieli niemieckiego idealizmu: „Wolność istnieje spekulatywnie – jak to pokazuje Fichte – jedynie jako intersubiektywność, jako wolna wspólnota. Wolność urzeczywistnia się w dialogu, czyli przez to, że jakieś »ty« jest informowane, i na odwrót, informuje. Feuerbach dopatrywał się w tej dialogicznej przestrzeni urzeczywistnienia się tego, co boskie między ludźmi, zaś Marx wyciągnął z tego praktyczne wnioski: wydobyc na wierzch tę przestrzeń, w której w sposób ogólnoludzki może się rozwijać owa intersubiektywność”³⁵.

Rezultatem takiego rozumienia wolności jest styl myślenia, które teolog z Lucerny określa jako „myślenie przewyciężające naturę”. Wolność jest absolutem, ale ma postać skończoną w ludzkiej egzystencji; musi ona siebie zdobyć przez przewyciężenie nie-jaźni, natury, ograniczającej świadomość przedmiotowości.

Ten sposób rozumienia ludzkiej wolności zostaje wzmocniony przez empiryczną teorię ewolucji, gdzie formy rozwijają się jedna z drugiej jako skutek określonego immanentnego w ewolucji dynamizmu. Ten dynamizm to „dynamizm ducha, który zmierza do samego siebie jako urzeczywistniona wolność”³⁶. Balthasar tak podsumowuje swoje rozważania: „Królestwo natury staje się – u Fichtego spekulatywnie, poczynając od Marksa praktycznie i coraz

³³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 55–56.

³⁴ Por. idem, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 24–61.

³⁵ H. Urs von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, przeł. F. Wycisk, Kraków 2002, s. 45.

³⁶ *Ibidem*, s. 46.

bardziej technicznie – materiałem i kopalnią hominizacji. Skoro człowiek jako jej cel stoi ponad nią, natura traci w nim pośrednika w kierunku tego, co boskie i staje się »świeckim światem«³⁷.

Wydaje się, że to pobieżne przyjrzenie się redefinicji pojęcia „natura” na początku ery nowożytnej, kiedy filozofowie przygotowywali grunt pod współczesny rozwój nauk empirycznych, może nam uzmysłowić trudność przyjęcia argumentacji bioetycznej odwołującej się do filozoficznego pojęcia natury i jej celowości. Odnosi się to do przedstawionej powyżej argumentacji dotyczącej naturalnego początku życia: poczęcia zgodnie z naturą, czy też poczęcia „w pełni ludzkiego”. W tych określeniach natura rozumiana jest jako niezależna od świadomości podmiotu rzeczywistość, która ma charakter fundujący etycznie i normatywny, na której opierają się nasze wybory moralne i której należy się szacunek. To rozumienie natury znika z naszej współczesnej kultury.

Takie również rozumienie natury jest u źródeł szeroko kontestowanej argumentacji w encyklice *Humanae vitae*. Szczególnie istotne jest – zdaniem Pawła VI – uwzględnienie dwojakiego znaczenia obecnego w stosunku małżeńskim: oznaczania jedności i oznaczania rodzicielstwa. Czytamy w encyklice: „Albowiem stosunek małżeński z najgłębszej swej istoty, łącząc najściślejszą więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – a mianowicie do rodzicielstwa”³⁸.

To właśnie stosunek do natury jest decydujący, jeśli chodzi o etyczną różnicę pomiędzy odpowiedzialnym rodzicielstwem, które uwzględnia okresy niepłodności kobiety i antykoncepcją: „Kościół jest zgodny z samym sobą i ze swoją nauką zarówno wtedy, gdy uznaje za dozwolone uwzględnianie przez małżonków okresów niepłodności, jak i wtedy, gdy potępia, jako zawsze zabronione (*semper illicitum*), stosowanie środków bezpośrednio zapobiegających poczęciu, choćby nawet ten ostatni sposób postępowania usprawiedliwiano racjami, które mogłyby się wydawać uczciwe i poważne. W rzeczywistości między tymi dwoma sposobami postępowania zachodzi istotna różnica. W pierwszym wypadku małżonkowie w sposób prawidłowy korzystają z pewnej właściwości danej im przez naturę. W drugim zaś stawiają oni przeszkodę naturalnemu przebiegowi procesów związanych z przekazywaniem życia”³⁹.

³⁷ Ibidem.

³⁸ HV, 12.

³⁹ HV, 16.

3. Mowa ciała

Należy zwrócić uwagę, że pojęcie natury w encyklice *Humanae vitae* ma charakter normujący. Zachowania, które zaburzają lub sprzeciwiają się temu, co jest zgodne z naturą, są moralnie złe, zachowania zgodne z naturą są moralnie dobre. Pytanie, które wyłania się na końcu tych rozważań musi z konieczności dotyczyć praktycznych możliwości pojednania między dwoma przeciwstawionymi w tym tekście rozumieniami natury. Taka propozycja pojednania poprzez zastosowanie nowego języka filozoficznego i teologicznego znajduje się w tekście omawianego tutaj dokumentu *Donum vitae*: „Wartość moralna wewnętrznego związku istniejącego między dobrami małżeństwa i znaczeniami aktu małżeńskiego, opiera się na jedności osoby ludzkiej, wynikającej ze złożenia ciała i duszy rozumnej. Małżonkowie wyrażają wobec siebie wzajemną miłość osobową w »języku ciała«, który zawiera w sobie wyraźne znaczenie oblubieńcze i rodzicielskie zarazem. Akt małżeński, w którym małżonkowie objawiają sobie wzajemnie dar z siebie, wyraża równocześnie otwartość na dar życia, jest aktem nierozdzielnie cielesnym i duchowym. To właśnie w swoim ciele i poprzez ciało małżonkowie dopełniają małżeństwo i mogą stać się ojcem i matką. Aby uszanować język ciała i jego naturalne bogactwo, jedność małżeńska powinna urzeczywistniać się w szacunku dla otwartości na rodzicielstwo. Zrodzenie osoby ludzkiej powinno być zatem owocem i zwieńczeniem miłości oblubieńczej. [...] Zapłodnienie dokonane poza ciałem małżonków zostaje tym samym pozbawione znaczeń i wartości, które wyrażają się w języku ciała i w zjednoczeniu osób ludzkich”⁴⁰.

W powyższym fragmencie ukazany został nowy rodzaj argumentacji, zaproponowany przez Jana Pawła II w jego tzw. teologii ciała⁴¹. Ten nowy rodzaj argumentacji odwołuje się do „mowy ciała” czy też do „języka ciała”. Według tego sposobu argumentacji, który korzysta z fenomenologicznych badań Merleau-Ponty’ego i Maxa Schelera, dynamika ludzkiego ciała ma sens, który powinien zostać odczytany przez świadomy podmiot. Ten sens dotyczy różnego rodzaju procesów biologicznych dziejących się w ludzkim ciele, co pozwala nam odróżnić zdrowie od choroby. Sens ciała w sposób szczególny dotyczy ludzkiej seksualności, która ma znaczenie duchowe i służy spotkaniu płci i powstawaniu nowego życia. Taki sposób rozumienia ciała może pomóc w przekroczeniu współczesnego, dualistycznego rozumienia ludzkiej cielesności, które uniemożliwia zrozumienie nauki Kościoła w zakresie diskutowanym w tym artykule.

⁴⁰ DV II B 4.

⁴¹ Por. J. Kupczak, *Dar i komunია*, s. 241–285.

NAPROTECHONOLOGY AND IN VITRO FERTILISATION
– AN ANTHROPOLOGICAL DIFFERENCE
(SUMMARY)

The essay discusses a disagreement occurring in ethical assessment of in vitro fertilisation and some of the procedures involved in infertility treatment in NaProTechnology (Natural Procreative Technology). The disagreement has its roots in two fundamental principles: absolute respect for human life and concern for a truly human beginning of life. These principles are shown in the light of Christian anthropology, which facilitates its better understanding, and names the causes for their rejection in today's culture. This rejection drives its force from the changes that have been taking place in modern times in understanding man and nature. Appreciation of nature, including human nature, is no longer strong enough to hold ethical norms. Modern culture treats nature as something plastic and dumb, where man fulfills his rationality and freedom, being himself the only source and maker of all ethical norms. Such treatment of nature renders proper understanding of the Christian ethics impossible, especially where it calls for a behaviour according to nature or warns against that contrary to nature. Only return to the classical idea of nature, enriched by Christian theology of creation, enables us to understand and accept the ethical norms discussed in this essay.

NAPROTECHNOLOGIE UND IN VITRO FERTILISIERUNG
– DER ANTHROPOLOGISCHE UNTERSCHIED
(ZUSAMMENFASSUNG)

In diesem Artikel wird das Thema der unterschiedlichen ethischen Bewertung der extrakorporalen Fertilisierung einerseits und der mit Naprotechnologie (*Natural Procreative Technology*, *NaProTechnology*) verbundenen Prozeduren andererseits behandelt. Dieser Unterschied gründet in zwei Hauptprinzipien: in der absoluten Achtung des menschlichen Lebens sowie in der Sorge um den wahrhaft humanen Anfang des menschlichen Lebens. Im Artikel werden diese zwei Prinzipien im Kontext der christlichen Anthropologie betrachtet. Eine solche Sicht hilft, die Grundsätze besser zu verstehen, aber auch aus Gründe ihrer Ablehnung in der heutigen Kultur zu zeigen. Dieser Akzeptanzmangel resultiert aus den in der Neuzeit stattgefundenen Umbrüchen im Verstehen des Menschen, vor allem in der Definition des Naturbegriffs. Die Natur, auch die menschliche, wird nicht mehr als eine bedeutende Struktur betrachtet, in der die moralischen Normen gründen. In der gegenwärtigen Kultur ist die Natur lediglich ein plastisches, stummes Rohmaterial, auf dessen Grundlage die menschliche Vernunft und die Freiheit realisiert werden können. Der Mensch wird somit als die einzige Quelle und der einzige Schöpfer ethischer Normen gesehen. Ein derartiger Naturbegriff behindert das richtige Verständnis der christlich-ethischen Argumentation, vor allem in jenen Punkten, die sich auf das naturgemäße bzw. naturwidrige Verhalten beziehen. Nur die Rückkehr zum klassischen Verständnis der Natur, bereichert durch den Kontext der christlichen Schöpfungstheologie, ermöglicht das richtige Verstehen und die Akzeptanz der im Artikel diskutierten ethischen Normen.