

Andrzej Szostek

Etyczne aspekty zapłodnienia "in vitro"

Chrześcijaństwo-Świat-Polityka nr 1 (8), 5-12

2009

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.

ks. Andrzej Szostek MIC

Etyczne aspekty zapłodnienia „in vitro”

Ogłoszona 12 grudnia 2008 roku Instrukcja *Dignitas personae*, dotycząca niektórych problemów bioetycznych, nawiązuje do wcześniejszych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na ten temat (zwłaszcza do wydanej dwadzieścia lat wcześniej Instrukcji *Donum vitae*) i w całej rozciągłości potwierdza zawartą w tych dokumentach naukę, tłumacząc potrzebę opublikowania nowej Instrukcji nade wszystko postępowaniem naukowo-technicznym, który umożliwił pojawienie się nowych technologii biomedycznych, co z kolei budzi u wielu ludzi, także katolików, szereg wątpliwości i poczucie zagubienia¹. Instrukcja raczej nie spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem. W mediach przeważa poczucie zawodu, że Kościół nie zmodyfikował swego stanowiska, które wydaje się wielu nieżyłowe, przestarzałe, nie przystające do możliwości i oczekiwań wielu współczesnych ludzi i społeczeństw. Jedną z centralnych kwestii podjętych w obu Instrukcjach Kongregacji Nauki Wiary (*Donum vitae* i *Dignitas personae*) jest moralna ocena sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego, określanego mianem FIVET (od ang. „Fertilizatio In Vitro and Embryo Trasfer”), w skrócie: zapłodnienia *in vitro*, czyli w probówce. Warto przyjrzeć się bliżej przywołanej w tych Instrukcjach argumentacji (zwłaszcza do Instrukcji *Donum vitae*, na które wielokrotnie i zawsze z pełną aprobatą powołuje się Instrukcja najnowsza), z powodu której Kościół podtrzymuje swą zdecydowaną negatywną ocenę zapłodnienia pozaustrojowego, nawet homologicznego (czyli dokonanego z gamet małżonków związanych węzłem małżeńskim²), choć świadom jest tego, że stanowisko to jest przez wielu po prostu ignorowane, o czym świadczą rozwijające się kliniki oferujące małżeństwom takie właśnie usługi, a także spora już liczba poczętych *in vitro* mieszkańców naszego globu.

Warto przywołać najpierw powody atrakcyjności zapłodnienia *in vitro*. Podstawowym jest ten, że dla wielu małżeństw dotkniętych bezpłodnością metoda ta oferuje możliwość poczęcia upragnionego dziecka, a więc realizacji rodzicielskich zamiarów małżonków; zamiarów nie tylko ze wszech miar zrozumiałych, ale właśnie przez Kościół usilnie wspieranych. Poddawana w obu Instrukcjach sugestia, by rodzicielskie plany tacy małżonkowie realizowali poprzez adopcję, nie dla wszystkich jest pociągająca. Owszem, porzucone dzieci doznały wielkiej krzywdy i społeczeństwo powinno robić, co w jego mocy, by tę krzywdę bodaj pomniejszyć, skoro całkowicie zniwelować się jej często nie da. Ale małżonkowie – powiada się – mają prawo dążyć do poczęcia *własnych* dzieci, a więc tych,

które noszą w sobie ich, małżonków, biologiczne dziedzictwo. To przecież znowu Kościół z mocą podkreśla, że człowiek jest duchowo-cieleśną jednością, o tej jedności nie może być mowy w przypadku adopcji dzieci poczętych z innych rodziców. Niech więc ci, którzy chcą, adoptują inne dzieci, ale niech ta sugestia nie podważa pragnienia posiadania „biologicznie własnych” dzieci, zwłaszcza że pragnienie to – wyrosłe na gruncie wzajemnej szczerzej i głębokiej miłości nieszczęśliwie bezpłodnych małżonków – bywa bardzo silne.

Oczekiwanie na aprobatę przez Kościół metody FIVET jest dziś bardziej natarcywe, niż dwadzieścia lat temu, ponieważ *kryzys płodności* małżeństw w rozwiniętych krajach w tym czasie znacznie wzrósł. Jeszcze w połowie XX wieku bezpłodność dotykała ok. 10% małżeństw, dziś szacuje się ją na ok. 20%, z ciągłą tendencją wzrostową. Niepłodność uznaje się za chorobę cywilizacyjną, związaną między innymi z postępem naukowo-technicznym, ale właśnie ten *postęp*, oferujący – obok szeregu innych ingerencji w proces poczęcia i rozwoju życia ludzkiego – pomoc w zaradzeniu niepłodności, stanowi istotny motyw skłaniający do podejmowania zagadnienia zapłodnienie *in vitro* w debatach publicznych. Instrukcja *Dignitas personae* przyznaje, że blisko jedna trzecia kobiet, które korzystają z metody zapłodnienia *in vitro*, rodzi dzieci³, a wolno przypuszczać, że statystyka ta z latami jeszcze będzie się poprawiać. Pojawia się wprawdzie problem z „nadliczbowym” zarodkami, z którymi nikt nie wie, co zrobić, ale nadzieja na postęp naukowo-techniczny pozwala przypuszczać, że w przyszłości i ta trudność będzie się stopniowo zmniejszać; może nawet uda się doprowadzić do tak doskonałych metod, że żadne „nieplanowane” zarodki ludzkie nie będą powoływane do życia.

Trudno tym argumentom odmówić wagi i mocy perswazyjnej. Co więc skłania Kościół do upartego trwania przy stanowczym „nie” wobec wszelkich metod zapłodnienia pozaustrojowego? A zwłaszcza: jakie argumenty *rozumowe* (jak się kiedyś mówiło: naturalne, w odróżnieniu od czysto teologicznych, ufundowanych na wierze katolickiej) każą tę sugestywną obronę zapłodnienia *in vitro* (tu tylko w skrócie przywołanej) odrzucić? Instrukcja *Dignitas personae* zawiera bowiem deklarację, iż „Kościół katolicki przedstawiając zasady i oceny moralne badań biomedycznych nad ludzkim życiem kieruje się *zarówno światłem rozumu, jak i wiary*”⁴ (podkreślenie w tekście Instrukcji). Tymczasem nietrudno dostrzec, iż u podłoża natarcywego wołania o akceptację FIVET-u leży przekonanie, iż *tradycyjna wizja małżeństwa*, jaką głosi Kościół i jaka stoi u podłoża negatywnej oceny zapłodnienia *in vitro*, *nie odpowiada współczesnej mentalności*. Kościół zaś, próbując uporczywie ją narzucić społeczeństwu, okazuje brak tolerancji wobec tych, którzy nie podzielają jego poglądów, a dopominając się o respektowanie głoszonej przez siebie doktryny przez odpowiednie regulacje prawne, faktycznie usiłuje wprowadzać państwo wyznaniowe.

Przypomnieć warto, że już w Encyklice *Mater et Magistra* bł. Jan XXIII podkreśla, iż problemy demograficzne „nie mogą być rozwiązywane poprzez zwrócenie się do środków niegodnych człowieka, wypływających z materialistycznej koncepcji człowieka i życia”⁵. „W tej sprawie uroczyste ogłaszamy – pisze dalej Papież – że życie ludzkie powinno być przekazywane poprzez rodzinę założoną przez małżeństwo, jedno i nierozdzielne, podniesione dla chrześcijan do godności sakramentu”. W przekazywaniu życia ludzkiego „nie można więc używać środków ani posługiwać się metodami, które mogą być dozwolone w przekazywaniu życia roślin i zwierząt”⁶. W roku 1961, kiedy encyklika ta została ogłoszona, praktyka zapłodnienia *in vitro* nie była jeszcze powszechnie stosowana, Papież więc jej nie wspomina wprost, wymowa jednak jego słów jest jednoznaczna. Jak już wspomniano, zagadnienie sztucznego zapłodnienia (heterologicznego i homologicznego) podjęte zostały wprost i potraktowane najgruntowniej w „Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedź na niektóre aktualne zagadnienia”, znanej jako Instrukcja *Donum vitae*, z 22 lutego 1987 roku, podpisanej przez ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kard. Josefa Ratzingera. Opinia tam wyrażona została potwierdzona między innymi w adhortacji Jana Pawła II *Christifideles laici* z 1988 roku (p. 38), w Katechizmie Kościoła Katolickiego z 1992 roku (p. 2376, 2377), w Liście do Rodzin Jana Pawła II z 1994 roku (p. 12), w encyklice *Evangelium vitae* z 1995 roku (p. 60, 63) oraz w ogłoszonej w tymże roku przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia „Karcie Pracowników Służby Zdrowia” (pp. 21-34), ostatnio zaś w cytowanej nowej Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Dignitas personae*. Dokumenty te nie rozszerzają jednak przytoczonej w Instrukcji *Donum vitae* filozoficznej i teologicznej argumentacji, raczej do niej bardziej lub mniej szczegółowo nawiązują. Trzeba więc ją tu przywołać, najpierw jednak wytłumaczyć należy, czy, dlaczego i w jakiej mierze raczej przytoczone 20 lat temu pozostają do dziś ważne.

Otóż jeśli kryterium oceny poszczególnych czynów jest określona koncepcja osoby ludzkiej, to tak rozumiany argument antropologiczny pozostaje w mocy niezależnie od tego, kiedy został on sformułowany i niezależnie od stopnia nasilenia sprzeciwu zgłaszanego pod jego adresem. Intensywność tych nacisków może płynąć z nie dość jasnego wyrażenia etycznych zasad odnoszących się do ocenianych zachowań – i wtedy należy podjąć wysiłek lepszego, bardziej zrozumiałego sformułowania tych zasad. Może też być spowodowany potęgującymi się życiowymi trudnościami w ich respektowaniu – i wtedy trzeba się zastanowić nad tym, co te trudności powoduje i jak im zaradzić. Może jednak być i tak, że traktuje się sam nacisk (presję społeczną) jako wystarczający argument przemawiający za zmianą zasad etycznych – i to jest właśnie przypadek, w którym tak zwaną mentalność współczesną (nie zaś jakąś koncepcję człowieka) traktuje się jako czyn-

nik decydujący o tym, jakie zasady etyczne powinny nas obowiązywać. Warto zauważyć, że uznanie takiego „argumentu” oznacza faktyczne zastąpienie etyki normatywnej opartej na jakichś założeniach co do natury człowieka i jego godności etyką sprowadzającą się do aprobaty wszelkich panujących w danym środowisku opinii i odczuć, z natury swej zmiennych i podlegających manipulacji, między innymi przez media. Opinie takich nie wolno lekceważyć, u ich podłoża zawsze leży jakaś filozofia człowieka, którą rozumny człowiek powinien starać się poddać krytycznej refleksji. W przeciwnym razie miejsce uzasadnień filozoficznych i teologicznych zajmują sondaże, miejsce argumentacji – głosowanie. Owszem, kształt obowiązującego prawa w demokratycznym państwie musi być w końcu rozstrzygnięty drogą głosowania (powszechnego lub parlamentarnego), jednakże powinno ono stanowić ostatni etap procesu, w którym decydujące znaczenie przypada argumentacji odwołującej się do nie do samych opinii, ale do jakiejś prawdy (racji), która stanowić winna ich podstawę. W przypadku oceny zapłodnienia *in vitro*: do rozważenia, czy technika taka stanowi wyraz respektu dla ludzkiej osoby i pomaga w jej rozwoju, czy też jej godność ignoruje i rozwój utrudnia. Coraz to nowe techniki związane z zapłodnieniem *in vitro*, a także większe rozpowszechnienie jego stosowania same przez się nie uchylają ważności kryteriów oceny sformułowanych w Instrukcji sprzed dwudziestu lat, przypomnimy tu więc jej zasadnicze przesłanie.

Instrukcja *Donum vitae* odwołuje się najpierw do godności przysługującej każdemu człowiekowi, w imię której ma on określone prawa, z prawem do życia na czele. Na szczęście, przekonanie o przedustawnej godności, jaką cieszy się każda ludzka osoba, ma charakter powszechny i znajduje wyraz w odpowiednich normach prawnych (nawet, jeśli w ich uszczegółowieniu napotykamy na bolesne niekonsekwencje). Konstytucja RP z 2 IV 1997 roku już w Preambule zawiera wezwanie do zachowania „przyrodzonej godności człowieka”, a wezwanie to znajduje swe potwierdzenie w artykule 30, który głosi: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Dla naszego tematu ważne jest podkreślenie, że zapis ten odnosi się także do *nasciturusa*. Wypada przywołać w związku z tym werdykt Trybunału Konstytucyjnego z 28 V 1997, który uznał (i to jeszcze nie w oparciu o nową Konstytucję) za sprzeczne z zasadami konstytucyjnymi demokratycznego państwa proponowane w Uchwale sejmowej z 30 VIII 1996 roku zalegalizowanie dopuszczalności aborcji z przyczyn społecznych. Jak wiadomo, werdykt ten nie zapadł jednomyślnie i wciąż toczą się spory o to, czy można ledwie poczętej ludzkiej istocie przyznać status osoby, której przysługują określone prawa, z prawem do życia na czele. Nie wchodząc w szczegóły tej dyskusji warto przypomnieć, że – jak pisze Jan Paweł II – „nawet samo prawdopodobieństwo istnienia osoby wystarczyłoby dla usprawiedliwienia najbardziej kategorycznego zakazu wszelkich inter-

wencji zmierzających do zabicia embrionu ludzkiego”⁷⁷. Podobnie, jak wystarczy uzasadniona wątpliwość, czy strzał myśliwego nie trafi w człowieka, zamiast w zwierzyń, by *nie wolno* mu było strzelać, tak wystarczy uzasadniona wątpliwość, czy embrion ludzkie nie jest osobą, by *nie wolno* było jej zabijać.

Instrukcja *Donum vitae* przypomina te elementarne zasady etyczne dlatego, że – przy obecnej technice – „związek między zapładnianiem w probówce a dobrowolnym usunięciem embrionów ludzkich zachodzi zbyt często” (p. II). Nie pomniejsza siły tego argumentu nadzieja na dalszy postęp naukowo-techniczny, który w przyszłości miałby tę ułomność stosowanych obecnie metod usunąć. Pomijając dość kruche podstawy tych nadziei, na respekt i poszanowania prawa do życia zasługują wszystkie istoty ludzkie, żadna z nich nie może być ofiarowana na ołtarzu postępu i świetlanej przyszłości przyszłych pokoleń. Dlatego Instrukcja stanowczo stwierdza, iż „doświadczenia dokonywane na embrionach nie w bezpośrednim celu leczniczym są niegodziwe” (I, 4). Podobnie nie może zyskać moralnej aprobaty „wytwarzanie embrionów ludzkich przeznaczonych jako dostępny >materiał biologiczny<” (I, 5). Nie może tym bardziej, że wielka liczba ludzkich embrionów pozostaje nie wykorzystana do zapłodnienia, a często po prostu niszczone. Nowa Instrukcja *Dignitas personae* dodaje, że wprawdzie dzieje się to często nie z woli rodziców (a nawet wbrew ich zamierzeniom), ale faktycznie „w wielu wypadkach porzucenie, zniszczenie lub utrata embrionów jest przewidziane i zamierzone”⁷⁸. Co więcej, „embriony uzyskane *in vitro*, u których występują wady, są od razu odrzucane” a dla uzyskania możliwie najlepszego efektu stymuluje się cykl kobiecy, by uzyskać wysoką liczbę oocytów, które zostają zapłodnione, z góry zakładając, że tylko nieliczne z nich zostaną wprowadzone do łona matki. „A zatem technika przeniesienia kilku embrionów oznacza faktycznie *czysto instrumentalne ich traktowanie*”⁷⁹ (podkr. w tekście Instrukcji).

Prawda o godności każdej istoty ludzkiej, której z tej racji przysługuje prawo do życia i odpowiedniego traktowania, jest w Instrukcji, jak w wielu dokumentach Stolicy Świętej, ukazana w pełnej i głębokiej perspektywie teologicznej, o czym przypomina już pierwsze zdanie Instrukcji: „Dar życia, który Bóg Stwórca i Ojciec powierzył człowiekowi, domaga się od człowieka, aby miał świadomość nieocenionej jego wartości i przyjmował ją z odpowiedzialnością”. Perspektywy tej tu nie rozwijam, ponieważ nacisk chcemy położyć na argumentację naturalną, nie odwołując się do Objawienia. Kościół podkreśla jednak, że tak jak przekonanie o cenności życia każdego człowieka płynie z podstawowego i dostępnego wszystkim doświadczenia moralnego, które w Objawieniu znajduje swe potwierdzenie i niezwykle pogłębienie, tak też elementem tego doświadczenia jest to, iż człowiek sam siebie do istnienia nie powołał, można więc rzec, że „żyje z daru”: daru rodziców, których – jak wierzą chrześcijanie – sam

Bóg włącza w swe stwórcze, życiodajne działanie. Z drugiej strony, samo dziecko jest darem dla rodziców i dla społeczeństwa, ubogaca ich swoją niepowtarzalną osobowością, budzi w nich miłość i poczucie odpowiedzialności, przyczynia się do ich osobowego wzrostu. Winno więc być przyjęte jako dar – a nie traktowane jako własność rodziców, swoisty „twar”, do którego nabycia lub wyprodukowania mają oni rzekomo „prawo”. Pragnienie posiadania dziecka jest – jak wspomniano – naturalnym i szlachetnym pragnieniem, trudności w jego spełnieniu sprawiać mogą wielkie cierpienie rodzicom, którzy zasługują na szczerą pomoc duchową i medyczną. Z tego powodu Instrukcja nie tylko dopuszcza pomoc – wraz z ingerencjami genetycznymi – mającą na celu usunięcie niepłodności (o ile tylko ingerencje te nie krzywdzą dziecka), ale taką pomoc, włącznie z diagnozą prenatalną, pochwała i zachęca do jej udzielania (por. I, 2, 3). Tym niemniej dziecko jest zawsze darem, cudem, który zaskakuje rodziców tym, że jest i tym, kim się staje.

Prawo do życia, jakie przysługuje każdej ludzkiej istocie z racji jej godności osobowej, to pierwszy powód, dla którego Instrukcja – i cała nauka Kościoła – uznaje zapłodnienie *in vitro* za niedopuszczalne. Nawet jednak gdyby zabieg ten nie wiązał się z zagrożeniem życia embriónów, nie mógłby on zyskać moralnej akceptacji z drugiej racji, związanej z naturą małżeństwa i aktu małżeńskiego. O ile omówiony wyżej pierwszy argument odwołuje się – mówiąc nieco skrótowo – do piątego przykazania Bożego, o tyle ten stanowi rozwinięcie myśli antropologicznej, której dotyka przykazanie szóste Dekalogu. Za Konstytucją Soborową *Gaudium et spes* (p. 50) Instrukcja podkreśla, że „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” (II, 1). Ten argument uznaje się na ogół za ściśle teologiczny, wynikający z chrześcijańskiej (katolickiej) wizji małżeństwa, której niewierzący nie muszą akceptować, a wobec tego nie powinna ona wpływać na regulacje prawne przyjęte w niekonfesyjnym państwie. Czy tak jest w istocie?

Niewątpliwie nauczanie Kościoła w tym względzie napotyka na silniejszy opór opinii publicznej, niż wgląd na szacunek dla każdego ludzkiego życia; pokazała to reakcja na encyklikę *Humanae vitae*, która z tych właśnie powodów uznaje za niedopuszczalną antykoncepcję. Rzeczywiście, ta sama nauka o dwojakim sensie aktu małżeńskiego: jednoczącym i rodzicielskim, nie pozwala ani zaaprobować takich działań, które mają na celu oderwanie tego aktu od jego płodności (antykoncepcja), ani takich, które zmierzają do uzyskania potomstwa poza aktem małżeńskim (FIVET). Przyznać trzeba, że fascynacja techniką utrudnia dostrzeżenie prawdy o istocie aktu małżeńskiego przez wielu współczesnych. Na przeszkodzie staje także silne poczucie prywatności tego aktu, który – w mniemaniu wielu – należy uwolnić od nietaktownego zainteresowania ze strony innych, w tym także Kościoła. Jeśli jednak jest to akt tak do-

niosły, że w nim kulminuje powołanie człowieka do miłości – i to miłości płodnej, otwartej na zrodzenie potomstwa – to trzeba uznać, że prawidłowość lub nieprawidłowość tego aktu stanowi szczególnie poważny moralny problem. Pozostawiając na boku dyskusję o antykoncepcji należy zwrócić uwagę, że zarówno dla samych małżonków, jak i dla poczętego dziecka, nie jest obojętne, w jaki sposób powołane zostaje ono do życia. FIVET jest metodą, która niejako programowo sytuuje poczęcie i jego owoc (dziecko) w pozycji produktu skomplikowanego procesu zabiegów technicznych, w który włączonych jest wiele podmiotów. Cała rzeczywistość bezinteresownego daru z siebie jako istoty miłości oraz daru, jakim jest owoc wzajemnego oddania w miłości małżeńskiej, zostaje niejako oddalona, przeniesiona na poziom – szczerych zapewne, ale oderwanych od aktów małżeńskich – deklaracji. Słuszną i rozumiałą jest rzecz, że rodzice pragną mieć potomstwo i podejmują szereg kroków, które pozwolą im to pragnienie zrealizować. Tak się dzieje w małżeństwach zdrowych, tym bardziej zrozumiałe są szczególnie zabiegi mające na celu przezwyciężenie bezpłodności. Wszelkie te starania muszą jednak uwzględniać to, że dziecko nie jest po prostu jednym z dóbr, o które mają prawo rodzice zabiegać (takich, jak mieszkanie, godziwe warunki pracy, odpowiednia pozycja społeczna itd.). Powtórzmy: dziecko jest *darem*, darem samego Boga, który jest jego pierwszym Rodzicielem (Ojcem), powołującym je do życia wiecznego. Do udziału w Jego stwórczym akcie miłości zaproszeni są rodzice – i to zaproszeni także po to, by ich miłość została w Bożej miłości zanurzona. Broniąc istotnego i intymnego związku pomiędzy aktem małżeńskim a płodnością Kościół broni najcenniejszego wymiaru osobowego spełniania człowieka: istoty duchowo-cielonej, której wszelkie osobowe akty znamionuje ta duchowo-cielosna struktura, a którą rozrywa sztuczne zapłodnienie, oddzielając duchowe pragnienie posiadania dziecka od oddanego technicznym zabiegom procesu powoływania do życia upragnionego potomstwa. Jak czytamy w Instrukcji, „zapłodnienie dokonane poza ciałem małżonków zostaje pozbawione przez to samo znaczeń i wartości, które wyrażają się w języku ciała i w zjednoczeniu osób ludzkich” (II, 4). Kościół wyraża przekonanie, że takie rozumienie aktu małżeńskiego nie jest narzuconą małżonkom ideologią, ale ma ono swe ugruntowanie w doświadczeniu i przeżyciach samych małżonków, choć – powtórzmy – doświadczenie to narażone jest dziś na wiele zagrożeń utrudniających dostrzeżenie istotnej wartości małżeństwa i aktu małżeńskiego.

Instrukcja nie neguje potrzeby ingerencji technicznych, „jeśli środek techniczny ułatwia akt małżeński lub pomaga osiągnąć naturalny jego cel” (II, 6); nie zakazuje stosowania metod natury psychologicznej lub medycznej, pozwalających przezwyciężyć niepłodność, a nawet do ich stosowania zachęca. Zapłodnienie *in vitro* nie jest jednak środkiem leczniczym, lecz zastępczym sposobem uzyskania potomstwa, toteż domaganie się finansowania FIVET ze środków przeznaczonych na leczenie uznać trzeba za poważne nieporozumienie, zwłaszcza w sytuacji, gdy na leczenie wielu poważnych chorób brakuje środków.

Jak wspomniano, małżonkom bezpłodnym Kościół zaleca adopcję (II, 8). Owszem, nie stanowi ona dla wielu satysfakcjonującej realizacji posiadania własnego dziecka, jest jednak odpowiedzią na głęboko uzasadnioną potrzebę wychowania w rodzinie dzieci, które nie z własnej przecież winy pozbawione są rodziny. Nie jest to – jak twierdzą niektórzy – odstąpienie od doktryny o ścisłym związku pomiędzy aktem małżeńskim a poczętym tylko z niego dzieckiem. Związek ten, tak ważny dla prawidłowego rozwoju małżonków i rodziny, nie uchyla potrzeby troski o dzieci bezdomne, noszące na sobie często skutki błędów i grzechów ludzi dorosłych. Wartość adopcji płynie z obowiązku objęcia miłością każdej ludzkiej osoby, zwłaszcza najdotkliwiej tej miłości pozbawionej.

Na koniec podkreślić należy, że dziecko poczęte *in vitro* zachowuje swą godność i prawa, niezależnie od niegodziwej metody użytej dla jego powołania do życia, za którą przecież ono żadnej winy nie ponosi. Prawda to tak oczywista, że nie wymaga komentarza, warto ją jednak przypomnieć, by opinia o moralnej kwalifikacji zapłodnienia *in vitro* nie rzutowała w prymitywnie niekorzystny sposób na stosunek do poczętych tą drogą ludzi, którzy już Ziemię zamieszkują.

Ks. Andrzej Szostek MIC, filozof i etyk, profesor zwyczajny, kierownik Katedry Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II; członek rozlicznych instytucji naukowych (m.in. Pontificia Academia per la Vita, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II, Komitetu Etycznego przy Ministrze Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Towarzystwa Naukowego KUL); w latach 1998-2004 rektor KUL. Laureat wielu nagród i wyróżnień; autor ok. 200 prac naukowych.

Przypisy:

- ¹ Por. Instrukcja *Dignitas personae*, p. 1.
- ² Por. Instrukcja *Donum vitae*, p. II, Wprowadzenie.
- ³ Por. Instrukcja *Dignitas personae*, p. 14.
- ⁴ Por. tamże, p. 3.
- ⁵ Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, p. 191.
- ⁶ Tamże, p. 193.
- ⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, p. 60.
- ⁸ Instrukcja *Dignitas personae*, p. 15.
- ⁹ Tamże.