

## PODSUMOWANIE REKOLEKCJI 16-18 lutego 2024

Dla tych, którzy nie mogli być na rekolekcjach, ale i dla tych, którzy chcieliby wrócić do poruszanych na nich treści, przygotowaliśmy podsumowanie z najważniejszymi informacjami. Poza informacjami czysto technicznymi oraz tekstami od ks. rekolekcjonisty zamieszczamy także wnioski z ankiety, przeprowadzonej po rekolekcjach. Bardzo dziękujemy tym samym wszystkim, którzy zostawili swój głos w ankiecie. Pozwoli nam to jeszcze lepiej przygotować kolejne tego typu spotkanie.

### 1. SPOTKANIE ORGANIZACYJNE

Na pierwszym spotkaniu podczas rekolekcji ks. Krzysztof omówił sporo spraw bieżących, dotyczących pracy doradców. Oto najważniejsze informacje z tego spotkania.

- Zbliża się peregrynacja relikwii Rodziny Ulmów. Odbędzie się w dniach 27 kwietnia – 4 maja. Pełny program peregrynacji wkrótce ukaże się na stronie. W planach jest Radom, Studzianna, Paradyż, Szydłowiec, Kozienice, Solec n. Wisłą). We współpracy z IPN będzie tym wydarzeniom towarzyszyć także specjalnie przygotowana wystawa o rodzinie Ulmów. Zapraszamy już teraz na Msze i spotkania w czasie peregrynacji – m.in. 2 maja w Szydłowcu odbędzie się Msza dla doradców życia rodzinnego. Spotkania organizują różne wspólnoty działające w diecezji.
- Mamy nowe „wyprawki” dla narzeczonych. Kupują je księża do swoich parafii. Koszt wyprawki to 30 zł. W nowych wyprawkach są 3 publikacje:
  - Książeczka „Genesis” – przedstawia w nowatorski, a zarazem przystępny sposób wiedzę o rozwoju prenatalnym człowieka. Materiał został przygotowany przez Fundację Małych Stópek oraz Ośrodek Rozwoju Edukacji.
  - Podręcznik o obserwacji cyklu według metody objawowo-termicznej podwójnego sprawdzenia. Tej metody uczą się narzeczeni na spotkaniach z doradcą. Podręcznik został wydany przez Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli NPR.
  - NOWOŚĆ: Książka „Aby byli jedno” – wydana przez Dominikańskie Studium Filozoficzno-Teologiczne. To publikacja kompleksowo przygotowująca narzeczonych do ślubu kościelnego. Opisuje ona takie tematy:
    - Sakrament Małżeństwa i jego liturgia (omówienie znaczenia przysięgi małżeńskiej oraz przebiegu liturgii sakramentu małżeństwa, propozycje czytań liturgicznych i omówienie, jak narzeczeni i ich rodziny, przyjaciele mogą aktywnie włączyć się w przygotowanie Mszy, myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie),
    - Spowiedź przedślubna i rachunek sumienia (czym różni się pierwsza spowiedź od drugiej, praktyczne wskazówki do jej przeżycia, rachunek sumienia oparty na Dekalogu, objaśnienie warunków dobrej spowiedzi, modlitwy przed rachunkiem sumienia, przed i po spowiedzi)
    - Katolicka etyka seksualna (współżycie przedmałżeńskie, wspólne mieszkanie przed ślubem, antykoncepcja, naturalne metody rozpoznawania płodności, in vitro, naprotechnologia)
    - Błogosławieństwo młodej pary przez rodziców – opis obrzędu
    - Uwagi na temat stroju ślubnego oraz obecności fotografów i kamerzystów w kościele.
- Jest już nowa Instrukcja o przygotowaniu do małżeństwa w naszej diecezji. Obowiązuje ona we wszystkich parafiach diecezji radomskiej od 1 marca. Pełny tekst Instrukcji można znaleźć na naszej stronie. Nie jest długa, a za to bardzo klarowna i syntetyczna, warto znać dokładnie jej treść, by w razie czego wspomóc narzeczonych w kolejnych krokach przygotowania do ślubu. Najważniejsze zmiany, jakie opisuje Instrukcja to np. kwestia wydawania Zaświadczeń o ukończeniu kursu przedmałżeńskiego. Są nowe wzory druków takich Zaświadczeń. Mają znak wodny i numer seryjny. Takie Zaświadczenie można uzyskać tylko na kursie organizowanym w naszej diecezji. Jest na nim także miejsce na podpis doradcy życia rodzinnego, z którym narzeczeni mają odbyć 3 spotkania.
- W naszych planach jest opracowanie nowych konspektów na spotkania doradców z narzeczonymi (3 tematy). Zapraszamy do zgłaszania się do grupy roboczej, która będzie przygotowywać te materiały. Pierwsze spotkanie odbędzie się 15 kwietnia, więc to ostatni dzwonek na zgłoszenie się do pomocy.

## 2. PYTANIA DO SPRAW BIEŻĄCYCH

- Jeśli narzeczeni zgłaszają się najpierw do doradcy, nie mając za sobą kursu – odsyłamy ich najpierw na kurs. Spotkania u doradcy powinny odbyć się po Kursie, ponieważ ich treść jest uzupełnieniem wobec treści z kursu. Terminy kursów oraz kontakty do doradców są na stronie: <https://rodzina.diecezja.radom.pl/>
- Jeśli narzeczeni odbywają kurs przedmałżeński poza diecezją i nie mają Zaświadczenia z naszej diecezji – doradcy mogą podpisać się im na przyniesionych przez nich zaświadczeniach – np. z drugiej strony kartki.

## 3. SPRAWY TECHNICZNE

W tak zwanym międzyczasie ogarnialiśmy także sprawy techniczne związane z pracą doradców.

- Chcemy stworzyć wydziałową bazę kontaktów do doradców. Z tego względu zbieramy podpisy w sprawie RODO. Zdecydowana większość osób już podpisała zgody. Z resztą – będziemy się kontaktować.
- Wciąż czekamy na niektóre Sprawozdania z pracy doradców. Nawet jeśli ktoś nie przyjął w roku 2023 żadnej pary – prosimy o Sprawozdanie „0 par”, bo brak Sprawozdania nie jest żadną informacją. W wyjątkowych sytuacjach Sprawozdanie można przesłać mailem na [dr@radom.opoka.org.pl](mailto:dr@radom.opoka.org.pl) lub [duszpasterstwo rodzin radom@gmail.com](mailto:duszpasterstwo rodzin radom@gmail.com). Druk Sprawozdania jest na naszej stronie [www.rodzina.diecezja.radom.pl](http://www.rodzina.diecezja.radom.pl) – w zakładce „Poradnictwo rodzinne”
- Killkudziesięciu doradców z naszej diecezji wciąż prenumeruje „Głos dla życia”. Ten kwartalnik zbierany jest do teczek każdego z doradców, jeden egzemplarz kosztuje 8 zł. Bardzo prosimy o odebranie (i opłacenie) zaległych egzemplarzy. Oczywiście na prenumeratę można się też zapisać jako nowa osoba. Kwartalniki przysyłane są do Kurii, więc jest możliwość odebrać je osobiście lub na spotkaniach doradców (najbliższe – rozpoczęcie roku formacyjnego).
- Jedno z najnowszych ustaleń obowiązujących od tego roku duszpasterskiego mówi o tym, że doradcy, którzy są jednocześnie katechetami mogą wybrać jedną z formacji na dany rok formacyjny. Katecheci, którzy brali udział w rekolekcjach dla doradców, nie muszą dostarczać do Wydziału Katechetycznego Zaświadczeń o udziale w rekolekcjach – Wydziałowi przekazaliśmy listę obecności i zostało już odnotowane, że wskazane osoby brały udział w rekolekcjach formacyjnych.
- Osoby, które nie odebrały Zaświadczeń po rekolekcjach, zapraszamy do Wydziału.

## 4. KONFERENCJE

Konferencje wygłosił dla nas w czasie rekolekcji ks. dr Jarosław Zieliński, doktor teologii moralnej, Dyrektor Wydziału Katechetycznego. Treści z wykładów udostępniamy do lektury i korzystania w pracy w poradni. Są to artykuły naukowe, które można znaleźć w sieci jako ogólnodostępne. Podajemy linki do nich, a na końcu tego pliku znajdziecie ich pełne teksty.

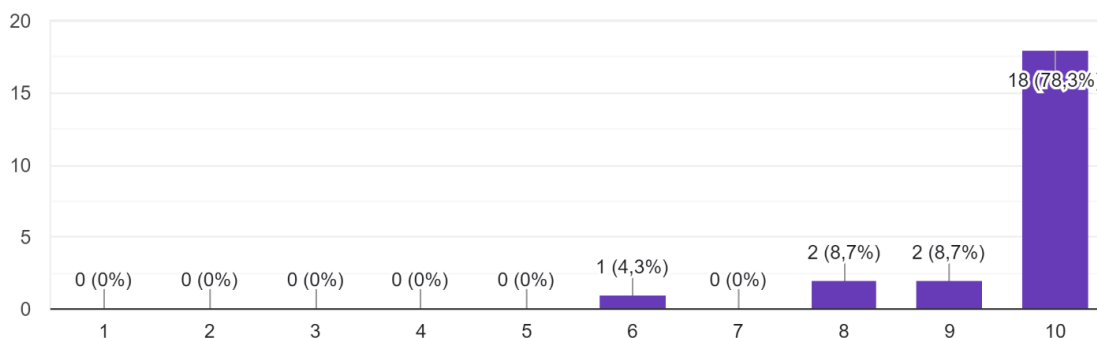
- [Sakrament pojednania i pokuty w przygotowaniu nupturientów do zawarcia małżeństwa sakramentalnego](#)
- [Wokół początku i końca ludzkiego życia. Refleksja nad stosunkiem Polaków do wybranych kwestii bioetycznych z zakresu nauczania Kościoła katolickiego w świetle badań opinii społecznej](#)
- [Naturalna regulacja poczęć wyrazem odpowiedzialnego rodzicielstwa. Interdyscyplinarna argumentacja o. Karola Meissnera w Memoriale Krakowskim](#)
- [Moralna ocena sztucznej prokreacji](#)
- [Wymiar moralny wspomaganego rodzicielstwa](#)
- [Zapłodnienie pozaustrojowe jako wyzwanie współczesności](#)

## 5. ANKIETA PODSUMOWUJĄCA

Po rekolekcjach przeprowadziliśmy ankietę wśród uczestników rekolekcji. Wypełniło ją 23 osoby (z 63 uczestników). Dziękujemy za wskazanie wszystkich plusów i minusów oraz za wszelkie pomysły i propozycje – pozwolą nam one na przygotowanie kolejnych takich rekolekcji jeszcze bardziej z uwagą na potrzeby doradców. Poniżej zamieszczamy podsumowanie wyników ankiety.

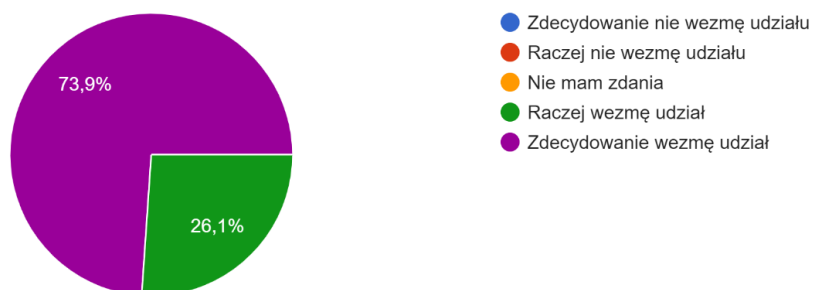
Jak oceniasz swoje ogólne zadowolenie z udziału w tych rekolekcjach?

23 odpowiedzi



Czy biorąc pod uwagę doświadczenie tych rekolekcji, weźmiesz udział w kolejnych takich rekolekcjach wyjazdowych?

23 odpowiedzi



Czy Twój proboszcz / duszpasterz zwrócił Ci koszty udziału w rekolekcjach? (Informacje o rekolekcjach i prośba o wsparcie doradców przekazana była w biuletynie do każdej parafii)

22 odpowiedzi



### **Jak oceniasz TEMATYKĘ rekolekcji - przydatność, formę przekazu, zakres informacji?**

- przydatne tematy – 15 głosów
- przystępna forma i język – 11 głosów
- trudny przekaz – 4 głosy
- duży zakres informacji – 4 głosy
- pozytywnie, bardzo dobrze – 4 głosy

### **Propozycje, jakie wypływają z opinii doradców odnośnie do konferencji:**

- prezentacja do wykładu
- studium przypadku – jak rozmawiać z narzeczonymi na poszczególne tematy
- ćwiczenia, praca warsztatowa

### **Jak oceniasz ORGANIZACJĘ tych rekolekcji od strony WYDZIAŁU Duszpasterstwa Rodzin - plan dnia, czas przeznaczony na poszczególne punkty, jasność komunikatów organizacyjnych?**

- super, bardzo dobrze, etc. – 23 głosy
- dość intensywny plan – 2 głosy

### **Jak oceniasz ORGANIZACJĘ tych rekolekcji od strony GOSPODARZY - organizacja posiłków, wyposażenie pokoi, zaplecze kawiarenkowe?**

- bardzo dobrze – 13 głosów
- dobre warunki – 4 głosy
- brakowało jedzenia – 4 głosy
- niewystarczająca kawiarenka – 2 głosy
- pyszne jedzenie – 2 głosy

### **Propozycje wypływające z opinii**

- wspólne rozpoczynanie posiłków
- czajnik w pokoju, by skorzystać z herbaty poza stołówką
- dobra kawa i herbata na konferencje
- przekąski w kącie kawowym

### **Co Cię miło zaskoczyło na tym wyjeździe?**

- miła atmosfera – 7 głosów
- ilość osób – 5 głosów
- otwartość doradców – 4 głosy
- zaangażowanie i otwartość prowadzących – 4 głosy
- zdyscyplinowanie uczestników – 1 głos
- forma modlitwy porannej – 1 głos
- warunki – 1 głos

### **Czego brakowało Ci na tym wyjeździe, a czego było za dużo?**

- brakowało Drogi Krzyżowej – 2 głosy
- brakowało czasu na rozmowy i wymianę doświadczeń – 12 głosów
- mało czasu wolnego – 3 głosy
- za dużo konferencji na jeden dzień – 3 głosy

### **Propozycje wypływające z tych opinii:**

- integracja wcześniej
- wspólne oglądanie filmów
- wykłady rozłożone na dwa dni
- panel dyskusyjny, pytania i odpowiedzi

### **Pomysły na TEMATY i GOŚCI kolejnych rekolekcji**

#### **TEMATY**

- jak przygotować się do ślubu (narzeczeni), by potem nie szukać terapii
- jak rozmawiać z młodymi, którzy są daleko od Kościoła
- medyczne doniesienia o ryzyku związanym z in vitro
- medyczne podstawy szkodliwości antykoncepcji
- niepłodność w małżeństwie – jak o tym rozmawiać, jak pomóc
- odkrycie Bożej miłości
- praca warsztatowa z narzeczonymi w poradni, jak prowadzić spotkania z nimi
- relacje małżeńskie – jak o nie dbać
- rodziny patchworkowe
- rozpoznawanie płodności – aplikacje
- stwierdzenie nieważności małżeństwa
- terapia małżeńska
- związki niesakramentalne

#### **GOŚCIE**

- duszpasterze rodzin z innych diecezji
- lekarz naprotechnolog
- lekarz ginekolog
- psycholog
- terapeuta, terapeuta małżeństw, rodzin
- ks. Marek Dziewiecki
- o. Ksawery Knotz
- Michał Piekara
- Jacek Pulikowski
- prof. Maria Ryś

## **Refleksje, myśli, które Cię poruszyły i zabierasz je jako istotne w pracy jako doradca życia rodzinnego:**

- Bardzo podobało mi się kilkukrotne zwrócenie uwagi Księdza Rekolekcjonisty, by z dużym wyczuciem i delikatnością rozmawiać z narzeczonymi, nie traktować ich "z góry"
- Człowiek nie może polegać jedynie na sobie, powinien korzystać z Bożej łaski.
- Czuję się zmotywowana do zapoznania się z dokumentami Kościoła, o których mówił ksiądz rekolekcjonista.
- Doradcy tworzą wspólnotę, a we wspólnocie Bóg działa przez ludzi. Kiedy nie mamy kontaktu między sobą, działamy po omacku nierzadko i zamykamy się na działanie łaski. Obecność na rekolekcjach uświadomiła mi znaczenie mojej roli jako doradcy.
- Dzisiejsza szkoła bardziej potrzebuje wychowawców niż nauczycieli.
- Funkcja doradcy to służba innym, mamy być przykładem i pomagać ludziom w dążeniu do osiągnięcia szczęśliwego życia małżeńskiego
- Jeżeli mamy w swoim otoczeniu osobę, której chcemy pomóc w nawróceniu, powinniśmy odnosić się do niej z szacunkiem i miłością oraz okazać wielką cierpliwość i delikatność.
- Każdy człowiek ma swoją godność, niezależnie od wieku.
- Każdy człowiek dąży do szczęścia i Pan Bóg pragnie dla niego szczęścia.
- Mama dziecka powinna być także jego przyjaciółką.
- Mamy być profesjonalistami, delikatnymi wychowawcami, Bóg pragnie aby człowiek był szczęśliwy i my też mamy takie samo pragnienie
- Mówić do narzeczonych x delikatnością i miłością
- Nieustająco cieszę się, że Duszpasterstwo Rodzin ożyło.
- Odświeżyły moją wiedzę i utwierdziły w przekonaniu że do młodych trzeba podchodzić z miłością, wyrozumiałością, być wiarygodnym w swoim życiu
- Rzadko wybaczymy, bo mało nam przebaczone. Rozmowy kuluarowe z poszczególnymi doradcami.
- Takie spotkania to pokarm dla duszy i umysłu.
- Trzeba bardziej pozytywnie i z wyczuciem mówić o NPR do narzeczonych.
- Wszelkie tematy związane z In vitro, bo nigdy nie wiemy, jak je „ugryźć”.
- Zabieram ze sobą dużą dawkę optymizmu i wiary w to, że warto.

## **Luźne wpisy, podziękowania i propozycje**

- Dziękuję za to że jest wyrozumiałość ze strony organizatorów na dojazdy bez noclegu, na częściowy udział w wyjątkowych sytuacjach.
- Dzięki za rundkę na integracji, gdzie zobaczyłam, że wielu doradców to pasjonaci z głębokimi motywacjami do pracy dla narzeczonych.
- Dobrze byłoby przypomnieć – choć wszyscy uczestnicy są dorośli i rozumni – że jest w każdym telefonie guzik wyciszający dźwięki powiadomień, a są one nieznośne dla pozostałych słuchaczy i chyba źle świadczą o posiadaczu telefonu.
- Przez ten weekend stanowiliśmy jedna, wielką rodzinę. Dziękuję za to i proszę o więcej.
- Może pojechalibyśmy gdzieś autokarem?

ks. Andrzej Żarkowski CSMA  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
ORCID 0000-0001-7413-5547

## Sakrament pojednania i pokuty w przygotowaniu nupturientów do zawarcia małżeństwa sakramentalnego

Treść: Wstęp. 1. Studium teologiczno-prawne. 2. Zadania spowiednika. 3. Postawa nupturientów. Zakończenie.

---

### Wstęp

Spowiedź sakramentalna stanowi nieodłączną część życia chrześcijańskiego. Człowiek ochrzczony, świadomy grzechu ciężkiego, dostępuje w tym sakramencie pojednania z Bogiem i z Kościołem. Poza wypadkami niemożliwości fizycznej lub moralnej, indywidualne wyznanie grzechów wraz z rozgrzeszeniem jest jedynym zwyczajnym sposobem otrzymania pojednania<sup>1</sup>. Kodeks Prawa Kanonicznego wzywa duchownych by dążyli do świętości, a jako jeden ze sposobów jej osiągnięcia wymienia częstą spowiedź<sup>2</sup>. Zachęta kierowana do diakonów, prezbiterów i biskupów służy także wiernym świeckim, ponieważ wszyscy są powołani do świętości<sup>3</sup>.

Sakrament pokuty odnajduje właściwe sobie miejsce także w procesie przygotowania nupturientów do zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego. Jednym z owoców tego przygotowania jest

---

<sup>1</sup> Zob. Kan. 959-960 KPK.

<sup>2</sup> Zob. Kan. 276 KPK.

<sup>3</sup> Zob. R. MARCHIORO, *Spowiedź sakramentalna*, Kraków 2010, s. 93.

doprowadzenie narzeczonych do odbycia spowiedzi przedślubnej, a w konsekwencji do pełnego uczestnictwa we Mszy świętej, poprzez przyjęcie komunii sakramentalnej w czasie obrzędu zaślubin.

Ponieważ małżeństwo i rodzina są w Kościele powołaniem, które odczytuje większość ludzi ochrzczonych, dlatego duszpasterska troska o ludzi zamierzających zawrzeć związek małżeński powinna stanowić ważny wymiar pracy kapłańskiej<sup>4</sup>. Szczególnym wymiarem tej posługi jest duszpasterstwo konfesjonału.

### 1. Studium teologiczno-prawne

Spowiedź sakramentalna jest aktem łączącym element boski i ludzki, spotkaniem człowieka z Bogiem. Ze strony Stwórcy pokuta jest darem Jego łaski. Człowiek natomiast podejmuje w tym sakramencie wolny, odpowiedzialny moralnie akt, w którym wyznaje swoje grzechy i orientuje się na Boga<sup>5</sup>.

Sakrament pokuty stanowi jeden z elementów wymienianych w procesie bezpośredniego przygotowania nupturientów do zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Kodeks Prawa Kanonicznego „usilnie zaleca” by narzeczeni przystąpili do tego sakramentu przed ślubem<sup>6</sup>. Dyspozycje zawarte w tym kanonie stanowią nieodłączną część przygotowania do zawarcia małżeństwa. Prawodawca nie nakłada jednak bezwzględnego obowiązku spowiedzi lecz zaleca przystąpienie do niej, motywując zachętę owocnym przyjęciem sakramentu małżeństwa. Gdy nupturient odmówi przystąpienia do sakramentu pokuty nie można zabronić mu przystąpić do zawarcia małżeństwa. Mimo to, duszpasterz powinien podjąć próby nakłonienia narzeczonego bądź

---

<sup>4</sup> Zob. M. DZIEWIECKI, *Kierownictwo duchowe narzeczonych i małżonków*, w: J. AUGUSTYN (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, Kraków 2013, s. 551.

<sup>5</sup> Zob. A. SKOWRONEK, *Sakrament pokuty i pojednania w nauczaniu Kościoła*, w: *Ateneum kapłańskie 2* (461) 1986, s. 56-57.

<sup>6</sup> Zob. Kan. 965 § 2 KPK.

narzeczonej do przystąpienia do spowiedzi<sup>7</sup>, która wymieniana jest wśród celów bezpośredniego przygotowania do ślubu kościelnego<sup>8</sup>.

Wszystkie sakramenty łączą się ze sobą ponieważ wyrażają i uobecniają paschalne misterium Chrystusa. Związek ten dotyczy także małżeństwa i pokuty dlatego mówi się o istotnym znaczeniu spowiedzi, jako pomocy do udanego i szczęśliwego przeżywania wspólnego życia<sup>9</sup>. Ze względu na ten związek sakramentów z misterium paschalnym Zbawiciela, małżeństwo katolików zawierane jest zazwyczaj podczas sprawowania Eucharystii<sup>10</sup>. Narzeczeni, którzy wyrażając zgodę małżeńską oddają się sobie wzajemnie, powinni przypieczętować to oddanie przez przystąpienie do Komunii sakramentalnej. Tworzą w ten sposób „jedno ciało w Chrystusie”. Do tego, koniecznym jest wcześniejsze przystąpienie do spowiedzi sakramentalnej<sup>11</sup>, która przygotowuje do godnego przyjęcia Eucharystii<sup>12</sup>.

Sakrament pokuty, obok chrztu, należy do grupy „sakramentów umarłych”. Mimo życia fizycznego, człowiek, który popełnił grzech ciężki jest w stanie śmierci duchowej. Spowiedź gładzi grzech i przywraca życie duchowe czyli stan łaski uświęcającej. Małżeństwo natomiast jest „sakramentem żywych”. Oznacza to, że przystępujący do tego sakramentu powinien żyć duchowo czyli znajdować się w stanie łaski, bez grzechu ciężkiego. Inaczej popełnia grzech świętokradztwa<sup>13</sup>. Małżeństwo zawierane w stanie grzechu śmiertelnego jest ważne jeżeli nie ma przeszkód zrywających oraz dopełnione zostały

<sup>7</sup> Zob. W. GÓRALSKI, *Komentarz do kan. 1065*, w: J. KRUKOWSKI (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, Poznań 2011, s. 262-263.

<sup>8</sup> Zob. PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr 50, w: [http://kodr.pl/wp-content/uploads/2018/10/PAPIESKA\\_RADA\\_DS.\\_Rodziny\\_Przygotowanie\\_do\\_malzenstwa.pdf](http://kodr.pl/wp-content/uploads/2018/10/PAPIESKA_RADA_DS._Rodziny_Przygotowanie_do_malzenstwa.pdf) (dostęp: 19.12.2019)

<sup>9</sup> Zob. K. GŁOMBIK, w: *Wezwani do nawrócenia*, E. MATEJA, R. PIERSKAŁA (red.), Opole 2009, s. 444.

<sup>10</sup> Zob. II POLSKI SYNOD PLENARNY, *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Poznań 2001, s. 189.

<sup>11</sup> Zob. KKK 1621-1622.

<sup>12</sup> Zob. M. KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, Tom 10, Poznań 1999, s. 403.

<sup>13</sup> Zob. R. MARCHIORO, *Spowiedź...*, dz. cyt. s. 23-24.



wszystkie wymogi prawa kościelnego. Zgodnie z nauką Kościoła o odżywaniu łaski sakramentalnej, owocność małżeństwa nastąpi, gdy małżonkom zostanie przywrócony stan łaski przez sakramentalne rozgrzeszenie<sup>14</sup>.

Spowiedź przedślubna jest więc obowiązkiem wynikającym nie bezpośrednio z kościelnego prawa małżeńskiego ale z wiary i moralności chrześcijańskiej. Dlatego wysiłki i argumentacja kapłana przygotowującego nupturientów, zmierzające do doprowadzenia ich do spowiedzi, mają być motywowane racjami religijno-duszpasterskimi<sup>15</sup>. Prowadzący egzamin przedślubny powinien w rozmowie poruszyć temat odpowiedniego usposobienia do sakramentu pojednania i pokuty, a w razie potrzeby służyć pomocą<sup>16</sup>. Jan Paweł II, zwracając uwagę na konieczność bezpośredniego przygotowania do sakramentu małżeństwa zaleca szczególną troskę o narzeczonych, którzy wykazują braki i doświadczają trudności w doktrynie i praktyce życia chrześcijańskiego<sup>17</sup>.

Duszpasterstwo nie powinno opierać się tylko na wspólnotowych sposobach formacji narzeczonych. W celu odnowienia relacji z Bogiem i pogłębienia życia wiary, można zaproponować narzeczonym indywidualne kierownictwo duchowe, które powiązane z sakramentem pokuty prowadzi do osiągnięcia dojrzałości psychicznej, moralnej, duchowej, religijnej i społecznej. Taka forma jest często potrzebnym a nawet koniecznym wsparciem nupturientów na drodze

---

<sup>14</sup> Zob. K. DULLAK, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa w ujęciu kodeksowego ustawodawstwa synodalnego w Polsce do 2001 roku*, Prawo Kanoniczne, 47 (1-2) 2004, s. 72.

<sup>15</sup> Zob. W. GÓRALSKI, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 21.

<sup>16</sup> Zob. ARCHIDIECEZJA GNIEŹNIEŃSKA, *Instrukcja Duszpasterska. Zasady przygotowania do zawarcia sakramentu małżeństwa w Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2016, s. 6.

<sup>17</sup> JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym Familiaris consortio*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Tom I, s. 136.

ich rozwoju i dążenia do świętości, która pomoże prowadzić pogłębione życie duchowe także w małżeństwie<sup>18</sup>.

Starania duszpasterza mają zatem doprowadzić przyszłych małżonków do dobrego odbycia przedślubnej spowiedzi. Gdyby, któreś z narzeczonych odmówiło przystąpienia do sakramentu pojednania, duszpasterz jest zobowiązany poznać przyczynę odmowy i podjąć rozmowę, której celem jest życzliwa zachęta nupturienta do odbycia spowiedzi<sup>19</sup>. Treść rozmowy ma dotyczyć zagadnień Chrystusa, Kościoła, łaski i odpowiedzialności małżeństwa chrześcijańskiego, co ma przekonać do czynnego i świadomego przeżycia obrzędu sakramentu<sup>20</sup>.

W zależności od sytuacji religijnej penitentów, już na początku rozpoczęcia bezpośredniego przygotowania do zawarcia małżeństwa sakramentalnego nupturienty powinni odbyć pierwszą spowiedź przedślubną. Może to być dobra okazja do głębszego spotkania z Bogiem lub do odbycia spowiedzi generalnej. Druga spowiedź odbywa się krótko przed zawarciem małżeństwa a jej celem jest głębokie i świadome przeżycie celebracji ślubu<sup>21</sup>. Gdyby zaistniała przeszkoda do odbycia dwóch spowiedzi przedślubnych, np. wspólne zamieszkanie, należy odbyć tylko jedną, bezpośrednio przed ceremonią<sup>22</sup>. W praktyce duszpasterskiej, wręcza się narzeczonym odpowiednią kartkę, na której spowiednik, poświadczając przystąpienie do sakramentu swoim podpisem<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Zob. M. Dziewiecki, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 551.

<sup>19</sup> Zob. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dekret ogólny o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, nr 103, w: <https://bit.ly/ius-2019-1-2> (dostęp: 18.12.2019).

<sup>20</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Familiaris consortio...*, dok. cyt., s. 136.

<sup>21</sup> Zob. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003, s. 30-31.

<sup>22</sup> Zob. DIECEZJA SANDOMIERSKA, *Instrukcja dotycząca bezpośredniego przygotowania do sakramentu małżeństwa*, w: [https://diecezjasandomierska.pl/wp-content/uploads/2017/02/instrukcja\\_bp\\_malzenstwo.pdf](https://diecezjasandomierska.pl/wp-content/uploads/2017/02/instrukcja_bp_malzenstwo.pdf) (dostęp: 18.12.2019).

<sup>23</sup> Zob. T. PAWLUK, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom III, Olsztyn 1984, s.96.

Zaleca się też, żeby do sakramentu pojednania, a podczas obrzędu ślubu do komunii świętej przystąpili także świadkowie, którzy poza wyjątkami określonymi prawem powinni być katolikami. Są oni konieczni nie tylko do ważności małżeństwa kanonicznego, ale także reprezentują wspólnotę wierzących, są pośrednikami, dzięki którym dana wspólnota uczestniczy w akcie sakramentalnym<sup>24</sup>.

Gdyby jednak, mimo zachęty i starań duszpasterza przygotowującego do zawarcia sakramentu małżeństwa, któreś z nupturientów kategorycznie odmówiło przystąpienia do spowiedzi, należy stosować przepisy dotyczące małżeństw zawieranych przez osoby niepraktykujące, które w procesie przygotowania i zawierania małżeństwa zrównane są z niekatolikami<sup>25</sup>.

## 2. Zadania spowiednika

Głównym i pierwszym szafarzem wszystkich sakramentów Kościoła jest Jezus Chrystus. Prezbiter przez święcenia zostaje naznaczony szczególnym znamieniem, przez co upodabnia się do Chrystusa-Głowy. Jest Jego narzędziem, a w konfesjonale służy przebaczenia, którego w swojej miłosiernej miłości udziela Bóg<sup>26</sup>.

Spowiednik narzeczonych powinien wykazywać się odpowiednim przygotowaniem duchowym i intelektualnym: przez modlitwę oraz studium teologii dogmatycznej, moralnej, ascetycznej i pastoralnej, prawa kanonicznego a także nauk o człowieku, metodologii dialogu, a szczególnie rozmowy duszpasterskiej<sup>27</sup>. Kapłan, który posługuje w konfesjonale bez odpowiedniej wiedzy w wymienionym zakresie, naraża się na popełnienie grzechu ciężkiego. Podobnie rzecz ma się z życiem duchowym. Spowiadając w stanie grzechu, popełnia

---

<sup>24</sup> Zob. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dekret ogólny...*, dok. cyt., nr 110.

<sup>25</sup> Zob. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dekret ogólny...*, dok. cyt., nr 103.

<sup>26</sup> Zob. H. STAWNIAK, *Wybrane funkcje szafarza sakramentu pokuty – aspekt prawny*, *Seminare* 24 2007, s. 69-70.

<sup>27</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła Reconciatio et paenitentia*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Tom I, s. 250.

świętokradztwo. Nie wpływa to jednak na ważność sprawowanego sakramentu<sup>28</sup>. Świadomy zagrożeń, ma przyjąć jednoznaczną postawę wobec zła moralnego w świecie. Lansowana przez media rozwiążłość w zakresie życia seksualnego, obserwowane wśród ludzi młodych trudności w przyjęciu zasad moralności chrześcijańskiej oraz trudności ekonomiczne niesprzyjające współczesnej rodzinie mają skłonić spowiednika do pracy nad formowaniem sumień narzeczonych. Dlatego należy poświęcić kandydatom do ślubu odpowiedni czas i siły, mając na uwadze, że jest to szansa do odnowy ich życia.<sup>29</sup>

W konfesjonale, spowiednik jest nie tylko stróżem moralności i sędzią lecz także ojcem, lekarzem i nauczycielem, któremu zależy na dobru penitentów. Dlatego stara się ukazać życie chrześcijańskie w pozytywnym aspekcie, jako dążenie do świętości, wezwanie do miłości i czynienia dobra, a nie tylko walkę z grzechem. Podczas spowiedzi przedślubnej, kapłan nie powinien ograniczać się do wysłuchania wyznania przewinień, pouczenia i absolucji ale powinien starać się nieść pomoc w rozwiązywaniu przeżywanych przez nupturientów problemów<sup>30</sup>.

Gdy idzie o zagadnienie dotyczące stawiania przez spowiednika pytań na temat czystości przedmałżeńskiej, Drugi Synod Diecezji Włocławskiej podkreśla, że *aby uchronić narzeczonych przed spowiedzią świętokradzką, spowiednicy mają obowiązek zadawania szczegółowych pytań w celu wyjaśnienia stanu sumienia w zakresie szóstego i dziewiątego przykazania Bożego*<sup>31</sup>. Przywołuje się też zdroworoządkową regułę, że jeżeli penitent nie wyznaje grzechów związanych z czystością narzeczeńską i *nie ma wyraźnych oznak, że jest inaczej, spowiednik powinien przedłożone wyznanie uznać za zupełne*. Jednak, że ze względu na obserwowaną w społeczeństwie

<sup>28</sup> Zob. Z. PERZ, *Posługa Sakramentu Pokuty. Zagadnienia moralne i pastoralne*, w: Z. PERZ (red.), *Grzech i nawrócenie a Sakrament Pokuty*, Warszawa 1999, s. 193-194.

<sup>29</sup> Zob. J. ORZESZYNA, *Spowiedź narzeczonych i małżonków*, w: J. AUGUSTYN (red.), *Sztuka spowiadania, Poradnik*, Kraków 2012, s. 393.

<sup>30</sup> Zob. J. ORZESZYNA, *Spowiedź narzeczonych...*, dz. cyt., s. 393.

<sup>31</sup> Zob. K. DULLAK, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 73.

utrata wrażliwości na grzech współżycia przedmałżeńskiego, należy takie pytanie postawić<sup>32</sup>. Gdy penitent wyznaje grzechy przeciw szóstemu przykazaniu, należy także zapytać o stosowanie środków antykoncepcyjnych oraz o wspólne zamieszkanie, które uniemożliwia uzyskanie abszolucji. W takim wypadku należy odbyć tylko jedną spowiedź przedślubną. Spowiednik nie powinien ograniczać się tylko do pytań dotyczących czystości. Podstawowe zagadnienia powinny obejmować przede wszystkim pytania na temat osobistego i wspólnego życia wiary oraz sposobów przygotowania do ślubu<sup>33</sup>. Należy przyjąć zasadę, że trzeba zadawać niewiele pytań, tylko te, które są konieczne do uzyskania integralności wyznania i rozeznania dyspozycji penitenta<sup>34</sup>. Wszystkie pytania stawiane przez spowiednika muszą być nacechowane dyskrecją i roztropnością. Nie należy pytać o nazwisko współnika grzechu<sup>35</sup>. Roztropność jako cnota kardynalna pomoże szukać odpowiednich rozwiązań przez stosowanie ogólnych zasad do konkretnych przypadków<sup>36</sup>.

Pozytywne wskazania do przyszłego życia w małżeństwie katolickim powinny wziąć górę nad skupianiem się nad błędami przeszłości penitenta. Zbytnia surowość mogłaby oddalić nupturientów od dalszego korzystania ze spowiedzi. Nauka spowiednika powinna wskazywać kierunek pracy dla dobra przyszłego małżeństwa: odkrywanie osobowego i duchowego wymiaru miłości, praca nad charakterem, wzajemne poznanie własnych rodzin oraz modlitwa za przyszłe małżeństwo<sup>37</sup>. Trzeba także unikać zbytnej pobłażliwości, która mogłaby stać się zachętą do ponownego grzeszenia<sup>38</sup>. Niepożądanymi cechami spowiednika są także: niewyrozumiałość,

<sup>32</sup> Zob. J. ORZESZYNA, *Spowiedź narzeczonych...*, dz. cyt., s. 394-395.

<sup>33</sup> Zob. M. LEŚNIAK, A. ŚWIERCZEK, *Spowiednik wobec wymogów etyki seksualnej – posługa w konfesjonale*, Kraków 2009, s. 45-46.

<sup>34</sup> Zob. Z. PERZ, *Posługa Sakramentu Pokuty...*, dz. cyt., s. 199-200.

<sup>35</sup> Zob. Kan. 979 KPK.

<sup>36</sup> Zob. J. S. PŁATEK, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001, s. 336.

<sup>37</sup> Zob. J. ORZESZYNA, *Spowiedź narzeczonych...*, dz. cyt., s. 395.

<sup>38</sup> Zob. J. S. PŁATEK, *Sprawowanie sakramentu pokuty...*, dz. cyt., s. 337.

niecierpliwość i gwałtowność. Od szafarza spowiedzi oczekuje się miłości i pozytywnych cech ludzkich, życzliwego przyjęcia penitenta a nade wszystko troski o dobro duchowe i zbawienie dusz<sup>39</sup>. Gdy w przedślubnej spowiedzi zachodzi potrzeba spowiedzi generalnej *wymaga to od spowiednika cierpliwości i taktu tak duchowego, jak słaba jest wiara penitenta*<sup>40</sup>.

Kapłan potwierdza odbytą spowiedź podpisem złożonym na specjalnej kartce przedłożonej przez nupturienta<sup>41</sup>. Jest to potwierdzenie spowiedzi a nie udzielonego rozgrzeszenia. Praktyka duszpasterstwa podpowiada, by kartkę podpisywać na początku sprawowania sakramentu.

Szafarz spowiedzi winien kierować się chrześcijańską miłością wobec każdego penitenta na wzór miłosiernej miłości Boga oraz spełniać wszystkie wymogi Magisterium Kościoła dotyczące tego sakramentu. Ze względu na podniosłość sakramentu małżeństwa posługa w konfesjonale wobec narzeczonych zajmuje istotne miejsce w duszpasterstwie parafialnym i wszędzie tam gdzie oferuje się wiernym korzystanie ze spowiedzi. Szafarze pojednania i pokuty powinni ze szczególną pieczołowitością dbać o przygotowanie i sprawowanie tego sakramentu, aby nupturienti owocnie i godziwie przeżyli obrzęd ślubu i by pozytywnie wpłynęło to na integralny rozwój całego życia chrześcijańskiego.

### 3. Postawa nupturientów

Narzeczeni, dzięki przygotowaniu przedślubnemu, powinni mieć świadomość, że dobrze przeżyta spowiedź pozwoli im godnie przyjąć sakrament małżeństwa, rozpocząć go w stanie łaski uświęcającej

---

<sup>39</sup> Zob. S. WITEK, *Sakrament Pojednania*, Poznań-Warszawa 1979, s. 116-121.

<sup>40</sup> KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dyrektorium...*, dok. cyt., s. 30-31.

<sup>41</sup> Zob. ARCHIDIECEZJA WARSZAWSKA, *Przygotowanie do małżeństwa – krok po kroku Internet*, w: <https://www.duszpasterstworodzin.pl/dla-narzeczonych/przygotowanie-do-malzenstwa-krok-po-kroku#tab-id-4> (dostęp: 17.12.2019).

i uporządkować błędy przeszłości<sup>42</sup>. Gdy istnieje taka potrzeba, szczególnie gdy jakieś spowiedzi w przeszłości były nieważne, nupturienci powinni odbyć spowiedź generalną z całego życia<sup>43</sup>.

Sakrament pojednania jest nieodzowną częścią cnoty pokuty, która prowadzi do zerwania z grzechem, zwrócenia się do Boga oraz ufności w Jego łaskę i miłosierdzie<sup>44</sup>. Szeroko rozumiany duch pokuty chrześcijańskiej będzie pomagał przygotowującym się do ślubu w ukierunkowaniu życia na Boga i kochaniu przyszłego małżonka na wzór miłości Stwórcy.

Narzeczeni otrzymują w kancelarii parafialnej odpowiednią kartkę, na której spowiednik poświadcza odbytą spowiedź. Kartkę tę należy przedłożyć bezpośrednio po rozpoczęciu sakramentu, aby kapłan w konfesjonale wiedział, że jest to spowiedź przedślubna<sup>45</sup>.

Nupturienci, przystępując do spowiedzi w ramach przygotowania bezpośredniego do małżeństwa, powinni uczynić zadość wszystkim wymaganiom dotyczącym przeżywania i sprawowania tego sakramentu. Pierwszym warunkiem, który należy wypełnić przed spowiedzią jest odprawienie dokładnego rachunku sumienia, dla przypomnienia sobie grzechów ciężkich a także powszednich, które zostały popełnione, a jeszcze nie wyznane i nieodpuszczone w sakramentalnej spowiedzi<sup>46</sup>. Chociaż rachunek sumienia nie należy do konstytutywnych aktów znaku sakramentalnego, jednak jego odprawienie jest poważnym obowiązkiem, szczególnie gdy spowiedź odbywa się po dłuższym okresie czasu (np. jeden raz w roku, przy okazji spowiedzi wielkanocnej)<sup>47</sup>. Rachunek sumienia jest jednym ze środków, przez który dokonuje się nawrócenie człowieka<sup>48</sup>. Powinien być dokonany od ostatniej ważnej spowiedzi. Należy przypomnieć

<sup>42</sup> Zob. M. LEŚNIAK, A. ŚWIERCZEK, *Spowiednik wobec...*, dz. cyt., s. 43-44.

<sup>43</sup> Zob. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dyrektorium...*, dok. cyt., s. 30-31.

<sup>44</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Pokuta – sakrament pokuty*, w: J. NAGÓRNY, K. JEŻYNA (red.), *Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 402.

<sup>45</sup> Zob. T. PAWLUK, *Prawo Kanoniczne...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>46</sup> Zob. Kan. 988 KPK.

<sup>47</sup> Zob. Z. PERZ, *Posługa Sakramentu Pokuty...*, dz. cyt., s. 178.

<sup>48</sup> Zob. KKK 1435.

sobie grzechy popełnione myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem przeciw dziesięciu przykazaniom Bożym, przeciw przykazaniu miłości bliźniego, przeciw przykazaniom kościelnym, przeciw obowiązkom własnego stanu oraz w związku z siedmioma grzechami głównymi.<sup>49</sup> Nupturienti powinni zwrócić szczególną uwagę na obowiązki stanu narzeczeńskiego i zaangażowanie w przeżywanie przygotowania do małżeństwa. Chrześcijański rachunek sumienia to nie tylko zestawienie grzesznych uczynków człowieka z normami przykazań, ile stawanie w obecności Boga; miłość, która jest odpowiedzią na Bożą miłość<sup>50</sup>. Rachunek sumienia jest zatem rzetelną rewizją swego postępowania w obecności i w obliczu Boga, który kocha każdego człowieka, nawet największego grzesznika<sup>51</sup>. Przy dobrym rachunku sumienia penitent nie zatrzymuje się na samych tylko grzechach, ale poszukuje ich źródła i przyczyny. Pozwala to na uznanie swojej bezradności i oddanie się Bożej mocy a w konsekwencji prowadzi do szczerzej skruchy oraz chęci naprawy popełnionego zła<sup>52</sup>. Takie podejście pozwoli nupturientom łatwiej uświadomić sobie, że jak Chrystus, który odkupił człowieka z miłości, tak oni, jako przyszli małżonkowie mają podtrzymywać małżeństwo przez wzajemne oddanie się sobie i miłość, której źródłem jest sam Bóg<sup>53</sup>. Pomocą w odprawieniu dobrego rachunku sumienia mogą być gotowe książeczki czy broszury, w których zamieszczone są gotowe wzory rachunków sumienia dla narzeczonych.

Jak wszyscy penitenci, nupturienti powinni spełnić akty penitenta. Należą do nich żal za grzechy, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie<sup>54</sup>.

Żal zajmuje pierwsze miejsce wśród aktów penitenta. Jest bólem duszy z powodu popełnionych grzechów i zakłada postanowienie

<sup>49</sup> Zob. R. MARCHIORO, *Spowiedź...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>50</sup> Zob. J. KASZTELAN, *Sprawowanie sakramentu pokuty*, Kraków 1993, s. 40.

<sup>51</sup> Zob. J. S. PŁATEK, *Sprawowanie sakramentu pokuty...*, dz. cyt., s. 179.

<sup>52</sup> Zob. Z. PERZ, *Posługa Sakramentu Pokuty...*, dz. cyt., s. 178-179.

<sup>53</sup> Zob. *Obrzędy Sakramentu Małżeństwa*, nr 9.

<sup>54</sup> Zob. KKK 1450-1460.



niegrzeszenia w przyszłości<sup>55</sup>. Pierwszym krokiem żalu jest uznanie własnej grzeszności. Przyznanie się do winy jest konieczne, by mogło nastąpić pojednanie<sup>56</sup>, ponieważ jeżeli nie ma żalu za grzechy, nie można udzielić rozgrzeszenia<sup>57</sup>. Odrzucenie grzechów, do którego prowadzi żal, ma odbyć się w sposób wewnętrzny i dokonać reorientacji całego życia ku Bogu. Tak pojmowany żal jest czymś głębszym niż tylko wyzwoleniem z poczucia winy czy rehabilitacją moralną<sup>58</sup>. Żal ma prowadzić do prawdziwego nawrócenia i spotkania z przebacającym Bogiem.

Drugi akt penitenta to wyznanie grzechów, które jest koniecznością. Prowadzi do skutecznego nawrócenia oraz jest zewnętrznym wyrazem wewnętrznej skruchy, którą człowiek podjął przez żal<sup>59</sup>. Wypowiedzenie grzechów w konfesjonale ma odbywać się w świetle Bożego miłosierdzia<sup>60</sup>. Do integralności spowiedzi, penitent powinien wyznaczyć co do liczby i rodzaju wszystkie popełnione a niepoddane władzy kluczy grzechy ciężkie<sup>61</sup>. Wyznanie grzechów jest dialogiem między penitentem i spowiednikiem w obecności Chrystusa a także przewodem sądowym między pokutującym grzesznikiem a szafarzem Bożego przebaczenia<sup>62</sup>. Spowiedź to także akt, w którym człowiek, pełen nadziei oddaje cześć Bogu i wyznaje wiarę, że Boże miłosierdzie jest większe niż grzech ludzki<sup>63</sup>. Przeżywanie sakramentu pokuty w kontekście przebaczącej miłości Boga ma charakter terapeutyczny,

<sup>55</sup> Zob. *Obrzędy Pokuty*, nr 6.

<sup>56</sup> Zob. A. MŁOTEK, Żal i wyznanie grzechów, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 3 (28) 1981, s. 32-33.

<sup>57</sup> Zob. A. SKOWRONEK, *Sakrament pokuty...*, art. cyt., s. 61.

<sup>58</sup> Zob. A. DROŹDŹ, *Sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem, Teologia Moralna szczegółowa Część IV*, Tarnów 2002, s. 68-69.

<sup>59</sup> Zob. A. MŁOTEK, Żal i wyznanie..., art. cyt., s. 44.

<sup>60</sup> Zob. *Obrzędy Pokuty*, nr 6.

<sup>61</sup> Zob. Kan 988 KPK.

<sup>62</sup> Zob. J. KASZTELAN, *Sprawowanie sakramentu...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>63</sup> Zob. A. ROJEWSKI, *Dlaczego sakramentalne pojednanie?*, w: E. MATEJA, R. PIERSKAŁA (red.), *Wezwani do nawrócenia*, Opole 2009, s. 248.

w którym spowiedź jest lekarstwem, a doświadczenie grzechu nie prowadzi do rozpacz<sup>64</sup>.

Ostatnim aktem spełnianym przez spowiadającego się, już po otrzymaniu absolucji jest zadośćuczynienie, które stanowi dopełnienie prawdziwego nawrócenia oraz jest lekarstwem na grzech i środkiem prowadzącym do odnowy życia chrześcijańskiego. Pokuta polega na wypełnieniu czynu pokutnego nałożonego przez spowiednika oraz naprawienie wyrządzonych szkód<sup>65</sup>. Nałożone przez szafarza spowiedzi zadośćuczynienie ma pomóc w procesie nawrócenia, leczyc duchowe rany i umacniać na drodze życia, które zostało pojednane z Bogiem i bliźnimi<sup>66</sup>. Nie można traktować pokuty jako zapłaty za odpuszczenie grzechów i przebaczenie. Człowiek nie jest w stanie zapłacić za swoje grzechy. Jest to dar, który jest owocem przenajdroższej Krwi Chrystusa<sup>67</sup>, a pokuta penitenta jest włączeniem się w zadośćuczynienie Zbawiciela<sup>68</sup>.

Sakrament pojednania i pokuty odnawia w człowieku Boże życie, jednoczy ze Stwórcą przez łaskę uświęcającą. Osobiste zjednoczenie z Bogiem, którego nupturient dostępuje przez sakramentalne rozgrzeszenie, prowadzi do zrozumienia znaczenia miłości małżeńskiej, która oparta jest na tworzeniu jedności, wzorowanej na zjednoczeniu Chrystusa i Kościoła. Wiąż ta jest nierozzerwalna, jest małżeńską komunią<sup>69</sup>.

Narzeczeni, którzy chcą owocnie przeżyć sakrament małżeństwa powinni wcześniej dobrze przygotować się i owocnie przeżyć sakrament pojednania i pokuty. Rzeczywiste spotkanie z miłosiernym Ojcem otwiera na miłość bliźniego i prowadzi do poprawy życia chrześcijańskiego.

<sup>64</sup> Zob. W. NOWAK, *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle Adhortacji Apostolskiej Papieża Jana Pawła II „Reconciliatio et paenitentia”*, Ateneum Kapłańskie 1 (462) 1986, s. 73-74.

<sup>65</sup> Zob. *Obrzędy Pokuty*, nr 6.

<sup>66</sup> Zob. Z. PERZ, *Posługa Sakramentu Pokuty...*, dz. cyt., s. 188-189.

<sup>67</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Reconciliatio et paenitentia*, dok. cyt., s. 256-257.

<sup>68</sup> Zob. Z. PERZ, *Posługa Sakramentu Pokuty...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>69</sup> Zob. B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 349-359.

## Zakończenie

Głównym celem i zadaniem sakramentu pojednania i pokuty jest jednanie człowieka z Bogiem i z Kościołem. W świecie, w którym zanika poczucie sacrum, zanika jednocześnie poczucie grzechu. Spowiedź sakramentalna jest odpowiedzią na relatywizację grzechu i prowadzi do uzdrowienia relacji z Bogiem, Kościołem, społeczeństwem i z całym stworzeniem.

Wobec kryzysu rodziny i małżeństwa sakrament pokuty może stać się lekarstwem, które prowadzi do odnowy życia małżeńskiego i rodzinnego. Przygotowanie narzeczonych do dobrego i owocnego przeżycia spowiedzi w ramach przygotowania do zawarcia małżeństwa sakramentalnego jest okazją do odnowienia małżeństw, rodzin i społeczeństw, które będą tworzyć.

Kapłani powinni powrócić do pierwotnej gorliwości, radykalizmu i bezinteresowności w posłudze konfesjonału. Ważnym jest powiązanie sakramentu pokuty z całością działań duszpasterskich. Szczególną rolę odgrywają tu katecheza, rekolekcje, misje ludowe oraz dni skupienia<sup>70</sup>. W praktyce i konkretnej działalności Kościoła należy dbać o szeroko rozumiane duszpasterstwo pokuty i pojednania<sup>71</sup>. Właściwe zadania posługi sakramentalnej będą spełniane gdy zostaną wsparte wychowaniem do pokuty, które prowadzi do zdobycia cnoty<sup>72</sup>. Wierni, szczególnie młodzi, objęci odpowiednią troską duszpasterską, będą lepiej przygotowani i usposobieni do dobrego przygotowania i przeżywania sakramentów pokuty i małżeństwa.

Należy jeszcze bardziej docenić wartość spowiedzi w przygotowaniu nupturientów do ślubu, podkreślając jej znaczenie nie tylko na czas narzeczeństwa ale na całe chrześcijańskie życie małżeńskie i dążenie do świętości.

---

<sup>70</sup> Zob. A. NOSSOL, *Teologiczne aspekty synodu na temat pokuty*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 2 (32) 1985, s. 303.

<sup>71</sup> Zob. G. F. GARCIA, *Duszpasterstwo pokuty i pojednania*, Communio 2 (146) 2005, s. 110-127.

<sup>72</sup> Zob. W. NOWAK, *Odnowiona liturgia...*, art. cyt., s. 70-71.

## **The Role of the Sacrament of Reconciliation and Penance in Preparing Prospective Spouses for the Sacrament of Matrimony**

### **Summary**

The sacrament of penance and reconciliation constitutes an integral part of the Christian life. It restores the state of sanctifying grace lost by man as a result of mortal sin. Confession also plays a major role in the preparation of prospective spouses for being joined in the sacrament of matrimony. No mandatory duty is imposed at this point by the legislation yet the sacrament of penance is strongly recommended before the holy matrimony takes place in order to render it more fruitful. The priest preparing the prospective spouses for the holy matrimony is obliged to raise the question of premarital confession and be of help should the need arise.

The confessor of the prospective spouses should be characterised by appropriate spiritual and intellectual formation. He should demonstrate particular tactfulness and thoughtfulness when asking questions, especially those concerning premarital sex. The minister's teaching ought to result in providing positive guidelines for the future married life.

The prospective spouses are supposed to fulfill all the acts of the penitent: repentance, disclosure of sins and reparation. A careful examination of conscience is yet another significant component paving the way for a good confession and fruitful matrimony.

*(Tłum. Anna Szyda)*

**Słowa kluczowe:** sakrament pojednania i pokuty, sakrament małżeństwa, nupturienci

**Key words:** the sacrament of penance and reconciliation, the sacrament of marriage, the prospective spouses

### **Nota o autorze**

**Ks. mgr Andrzej Żarkowski CSMA** - Doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Specjalizacja w Instytucie Teologii Moralnej UPJPiI.

MIKOŁAJ GĘBKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

**Wokół początku i końca ludzkiego życia. Refleksja  
nad stosunkiem Polaków do wybranych kwestii  
bioetycznych z zakresu nauczania Kościoła katolickiego  
w świetle badań opinii społecznej**

**Wprowadzenie**

W badaniach opinii społecznej podejmowana jest zróżnicowana problematyka – można tu wymienić chociażby preferencje polityczne społeczeństwa, oceny sytuacji (np. społeczno-gospodarczej), oceny polityków oraz różnego rodzaju instytucji, kwestię zadowolenia z życia, wreszcie problemy bieżące, które w danym momencie wywołują szczególny oddźwięk społeczny (ostatnio związane z pandemią COVID-19, a w tym np. z edukacją zdalną) itd. W ramach tej szerokiej problematyki badawczej pojawiają się od czasu do czasu również kwestie etyczne, związane z oceną dopuszczalności określonych zjawisk, zdarzeń czy czynów. W tej kategorii mieszczą się również zagadnienia dotyczące newralgicznych momentów ludzkiego życia – jego początku i końca.

Celem niniejszego opracowania był przede wszystkim przegląd wyników badań opinii społecznej<sup>1</sup> przeprowadzonych w okresie ostatnich kilkadziesiąt lat, a dotyczących wybranych kwestii związanych z początkiem i końcem życia. Można przywoływać mniej lub bardziej rozbudowane listy takich problemów, jednakże w dalszej części tekstu uwaga autora została ograniczona do czterech zagadnień, które z większą częstotliwością ujmowane były w ba-

---

<sup>1</sup> Zakup części pełnych raportów z badań został sfinansowany ze środków na utrzymanie potencjału badawczego (statutowa) – projekt S/P-B063.

daniach dwóch ośrodków badawczych w Polsce (głównie CBOS, ale także OBOP i jego następców), a mianowicie: aborcji, sztucznego zapłodnienia (*in vitro*), antykoncepcji i eutanazji, z których każde mogłoby stanowić przedmiot osobnego opracowania<sup>2</sup>. Na zakończenie przedstawiono kilka wniosków płynących z zaprezentowanych wyników badań. Pomimo, że refleksje te były już wcześniej artykułowane, to w obliczu wspomnianych wyników i możliwych kierunków przemian opinii społecznej w zakresie przywołanych zjawisk, należy je potraktować jako ważne kwestie do dalszej dyskusji i poszukiwań badawczych.

Każdy ze wspomnianych problemów jest na swój sposób zjawiskiem złożonym, wieloaspektowym. Możliwy jest ich ogląd np. pod kątem prawnej dopuszczalności (niektóre są obecnie w Polsce całkowicie zakazane, inne są przez prawo dopuszczane/zakazywane w określonym zakresie, jeszcze inne są z punktu widzenia prawa obojętne. W przypadku aborcji zróżnicowane mogą być chociażby przesłanki jej dokonywania, dozwolone bądź zakazane przez prawo; w przypadku sztucznego zapłodnienia można z kolei różnicować grupę, która uczestniczy w procedurze (inaczej mówiąc – dla kogo jest ona dopuszczalna, a dla kogo nie). Można na wspomniane kwestie spojrzeć również pod kątem ich zakresu pojęciowego – jak np. jest to w przypadku eutanazji – jakie zdarzenia lub czyny są albo były włączane w jej obręb bądź z niego wyłączane (np. eutanazja a zakończenie uporczywej terapii) (por. np. Rabięga 2006; Machinek 2011; Zawadka i Balicki 2015).

Przywołane problemy są poddawane ocenie moralnej przez naukę Kościoła katolickiego, który w licznych dokumentach uznaje je za niedopuszczalne, czy to określając je jako zbrodnie przeciwko życiu, które w dzisiejszym świecie „tracą stopniowo charakter «przestępstwa» i w paradoksalny sposób zyskują status «prawa»” (Jan Paweł II 1995, 11) (eutanazja, aborcja), czy wskazując na zagrożenie nierozzerwalności prokreacyjnego i więziotwórczego charakteru aktu małżeńskiego (antykoncepcja, *in vitro*) (por. Sobór Watykański II 1965; Paweł VI 1968; Kongregacja Nauki Wiary 1974; 1980; 1987; Jan Paweł II 1981; 1994; 1995; Franciszek 2016). Ze względu na charakter niniejszego opracowania nie było tutaj możliwości przeprowadzenia szczegółowych analiz poszczególnych kwestii, trzeba jednak pamiętać, że każda z nich – jako przedmiot wspomnianej oceny – jest zjawiskiem skomplikowanym, zniuansowanym (jak chociażby w sytuacji, kiedy życie bądź zdrowie matki ratowane jest kosztem życia dziecka, gdzie śmierć dziecka jest jedynie skutkiem ubocznym, a nie pierwotnym), niemniej, jako punkt odniesienia dla dalszej analizy opinii Polaków wyrażanych w badaniach opinii społecznej przyjęto, że Kościół, uznając świętość życia od poczęcia do naturalnej śmierci, zasadniczo

<sup>2</sup> W przypadku aborcji – por. np. Gębka 2018.

ich nie dopuszcza (nawet jeśli jest to do pewnego stopnia uproszczone twierdzenie).

## 1. Uwagi metodologiczne

W analizie został uwypuklony sposób oceniania dopuszczalności poszczególnych zjawisk bądź ich węższych aspektów przez: 1) ogół respondentów; 2) osoby deklarujące praktyki religijne raz w tygodniu oraz 3) osoby deklarujące praktyki religijne częściej niż raz w tygodniu (osoby deklarujące praktyki nieregularne, sporadyczne czy w ogóle niepraktykujące nie były tutaj brane pod uwagę). Jakkolwiek w badaniach nie zostały wyodrębnione poszczególne wyznania chrześcijańskie czy różne religie w ogóle, to ze względu na strukturę religijną Polski<sup>3</sup> i charakter badań (próbą ogólnopolską) przyjęto, w pewnym uproszczeniu, że kiedy mowa była o praktykach religijnych, to chodziło o praktyki rzymskokatolickie. Deklarację praktyk można uznać za swego rodzaju wskaźnik religijności (por. np. CBOS 2010b, 4). Osoby deklarujące praktyki przynajmniej raz w tygodniu można potraktować jako religijne, w przynajmniej przeciętnym stopniu (wywiązujące się z obowiązku uczestnictwa w niedzielnej mszy – zostały dalej nazwane przeciętnie religijnymi; przez CBOS zostały uznane za trzon Kościoła (por. CBOS 2015a)), natomiast osoby deklarujące praktyki religijne częściej niż raz w tygodniu (wykraczające poza obowiązek mszy niedzielnej) – określono dalej jako bardziej religijne.

Przed zaprezentowaniem i omówieniem wyników badań, trzeba zwrócić uwagę na kilka kwestii metodologicznych:

- badanie opinii społecznej można uznać za swego rodzaju „fotografię” rzeczywistości społecznej w danym momencie – ale taka „fotografia” czasem może być zniekształcona, dlatego bardziej adekwatnym, dającym pełniejszy obraz zjawiska, jest zestawienie kilku „fotografii” (wyników różnych badań); trzeba jednak zaznaczyć, że analizowane tutaj badania nie były prowadzone regularnie, w związku z czym odstęp między nimi był zróżnicowany – od kilku miesięcy do kilku lat;
- zestawy pytań nie były w poszczególnych badaniach jednakowe (nie każda kwestia szczegółowa pojawiała się w każdym badaniu dotyczącym danego zjawiska), dlatego zbiory badań użyte w przypadku analizy poszczególnych zagadnień szczegółowych danego zjawiska nie były identyczne;

---

<sup>3</sup> Według KAI 91,9% Polaków deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego (*Kościół w Polsce* 2021), w latach wcześniejszych odsetek ten był wyższy – w roku 2005 było to np. 95% (CBOS 2005c).

- czasem też określone problemy były w części badań ujmowane łącznie w jednym pytaniu, z kolei w innych były rozdzielone na odrębne pytania;
- pewien problem stanowiła swoista wybiórczość prezentacji danych w raportach (np. podawano odpowiedzi pokazujące aprobatę dla danego zjawiska, ale pozostałe odpowiedzi były pomijane) czy w tabelach aneksowych (wyniki dotyczące niektórych kwestii były dostępne w rozbiciu na różne kategorie respondentów (np. płeć czy wiek), w przypadku innych – dostępne były tylko wyniki dla ogółu respondentów);
  - ze względu na fakt, że w wybranych raportach przedstawione były wyłącznie wyniki pokazujące ogólnie akceptację bądź odrzucenie danego zjawiska, w przypadku innych raportów, gdzie odpowiedzi pokazujące odpowiednio akceptację lub odrzucenie rozbite zostały jeszcze na odpowiedzi silniejsze i słabsze (np. „zdecydowanie tak” i „raczej tak”), w niniejszym opracowaniu ujęto je łącznie;
  - w prezentacji opinii ogółu respondentów przedstawione zostały na wykresach odpowiedzi wskazujące na aprobatę danego zjawiska (co można uznać za opinie sprzeczne z nauczaniem Kościoła), dezaprobatę danego zjawiska (co można uznać z kolei za opinie zgodne z nauczaniem Kościoła) oraz odpowiedzi, które nie zdradzały stanowiska respondenta (np. „trudno powiedzieć”); w przypadku porównań odpowiedzi ogółu respondentów oraz respondentów przeciętnie i bardziej religijnych zostały porównane odpowiedzi pokazujące aprobatę w stosunku do analizowanych zjawisk (a więc stojące w opozycji do nauczania Kościoła); takie podejście było uzasadnione między innymi faktem, że w raportach najpełniejsze dane dotyczyły właśnie aprobaty (inne odpowiedzi były niekiedy pomijane);
  - daty na wykresach były na ogół datami publikacji raportu, a nie samych badań, które mogły pochodzić z miesiąca poprzedzającego publikację, jednakże gdy wyniki jednego badania były zawarte w raporcie z któregoś z następnych badań, wówczas podano datę samego badania.

Niezależnie od powyższych uwag i zastrzeżeń dostępne w raportach dane pozwoliły uchwycić kształtujące się na przestrzeni kilkudziesięciu już lat stanowisko Polaków w odniesieniu do aborcji, sztucznego zapłodnienia, antykoncepcji i eutanazji.

## **2. Przegląd badań opinii społecznej**

### **2.1. Aborcja**

Z przywołanych kwestii bioetycznych w badaniach opinii społecznej najczęściej pojawiała się aborcja, jednakże ze względu na sposób zadawania py-



tań do analizy porównawczej posłużyły wyniki zawarte tylko w części raportów<sup>4</sup>. Dodatkowo w przypadku tego zjawiska analizę podzielono ze względu na różne przesłanki jej dokonywania.

Rozpoczynając prezentację od przesłanek, których polskie prawo nie dopuszcza – a więc w sytuacji, kiedy kobieta nie chce mieć dzieci (co można w zasadzie uznać za odpowiednik pytania o dopuszczalność aborcji „na życzenie”) oraz w sytuacji, kiedy przyczyną aborcji jest trudna sytuacja materialna lub osobista kobiety, można zauważyć, że:

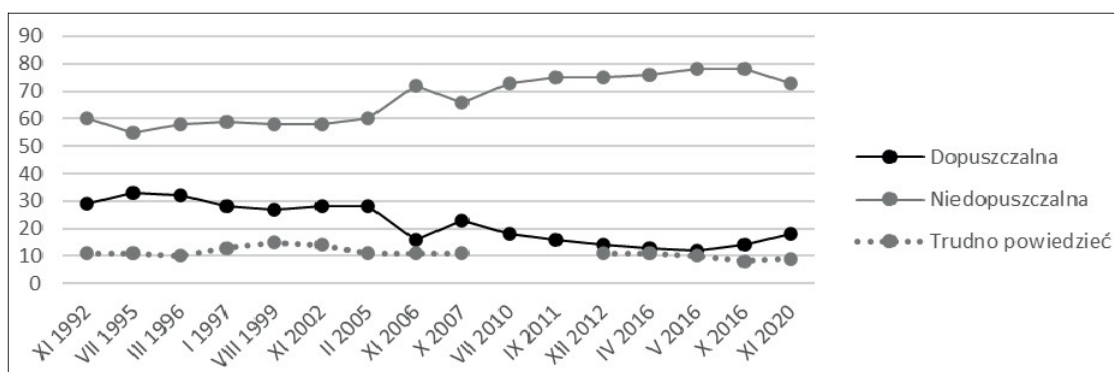
- w pierwszym przypadku (wykres 1) zdecydowana większość respondentów była przeciwna (najwięcej w maju i październiku 2016 r. – 78%), choć w ostatnich badaniach zauważalny był nieznaczny spadek dezaprobaty;
- w przypadku sytuacji materialnej oraz osobistej (tu przykład łącznego i rozdzielnego ujmowania wybranych kwestii w badaniach, wykres 2) wyraźnie dało się zauważyć, że o ile w latach 90. przeważali zwolennicy dopuszczalności aborcji, o tyle w wieku XXI wystąpił bardzo wyraźny wzrost odsetka opinii przeciwnych dopuszczalności aborcji z tych przesłanek (najwięcej w maju 2016 r. – 80% w przypadku sytuacji osobistej i 77% w przypadku sytuacji materialnej), choć w ostatnich badaniach znów widoczny był ich spadek.

Można przypuszczać, że w obu przypadkach prawdopodobnie zauważalne jest odwrócenie obserwowanej dotychczas tendencji wzrostowej, jeśli chodzi o dezaprobatę wobec aborcji.

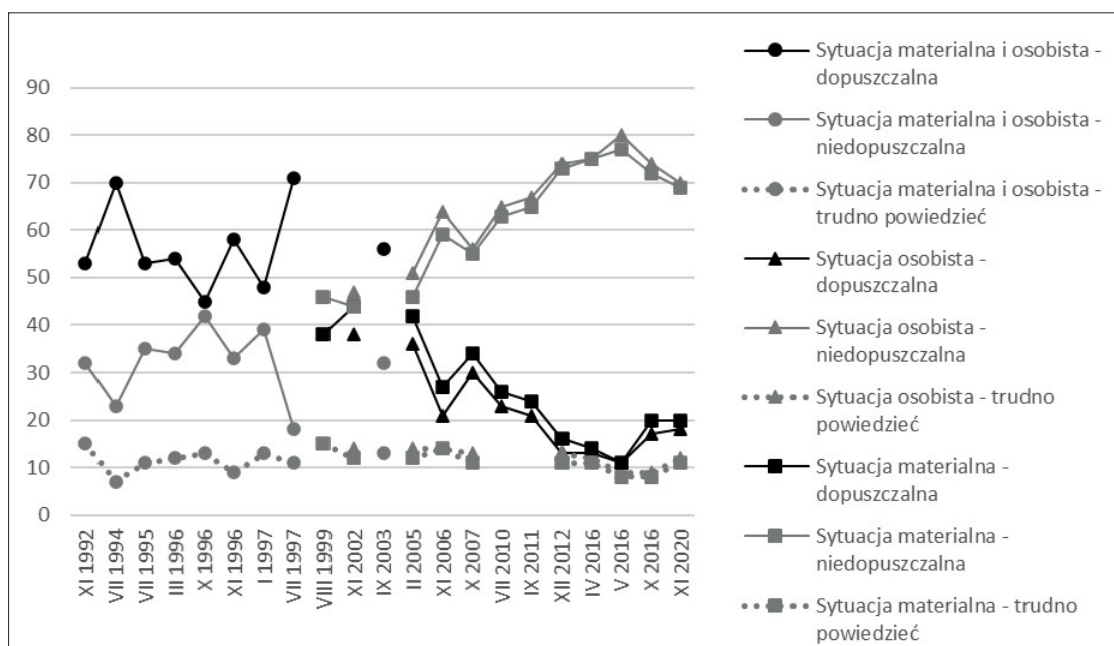
Z rezerwą należy podchodzić do wyników badań z roku 2006, które – jak zauważył CBOS – mogły zostać zniekształcone przez fakt, że część wywiadów badania podjętego w kontekście próby wprowadzenia zapisu o ochronie życia do konstytucji została przeprowadzona po opublikowaniu apelu abp. Józefa Michalika do parlamentarzystów o wprowadzenie takiego zapisu. Mogło to spowodować nieszczerłość respondentów odpowiadających później, a obawiających się wyrażenia opinii niezgodnej ze stanowiskiem Kościoła (por. CBOS 2006; Gębka 2018). W roku 2016 zdarzyła się podobna sytuacja, kiedy podczas realizacji badań odczytany został w kościołach list Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie aborcji, lecz w tym przypadku zdaniem CBOS zasadniczo nie wpłynęło to na wyniki (CBOS 2016a), dlatego można sądzić, że obecnie – gdyby doszło znów do podobnej sytuacji – to odchylenie zbliżone do tego z roku 2006 nie byłoby zauważalne.

---

<sup>4</sup> Aborcja była przedmiotem analiz w przynajmniej 50 badaniach przeprowadzonych w latach 1989-2020 przez 2 ośrodki badawcze: CBOS i OBOP (lub jego następców). W analizach wykorzystano wyniki z 21 raportów z lat 1992-2020. Zestawienie raportów w tabeli 1 w aneksie. O stosunku ogółu respondentów do aborcji – por. Gębka 2018; w obecnych analizach zostały dodane najnowsze wyniki badań z roku 2020.



Wykres 1. Dopuszczalność aborcji w sytuacji, kiedy kobieta nie chce mieć dzieci (w procentach)<sup>5</sup>



Wykres 2. Dopuszczalność aborcji ze względu na trudną sytuację materialną lub osobistą kobiety (w procentach)

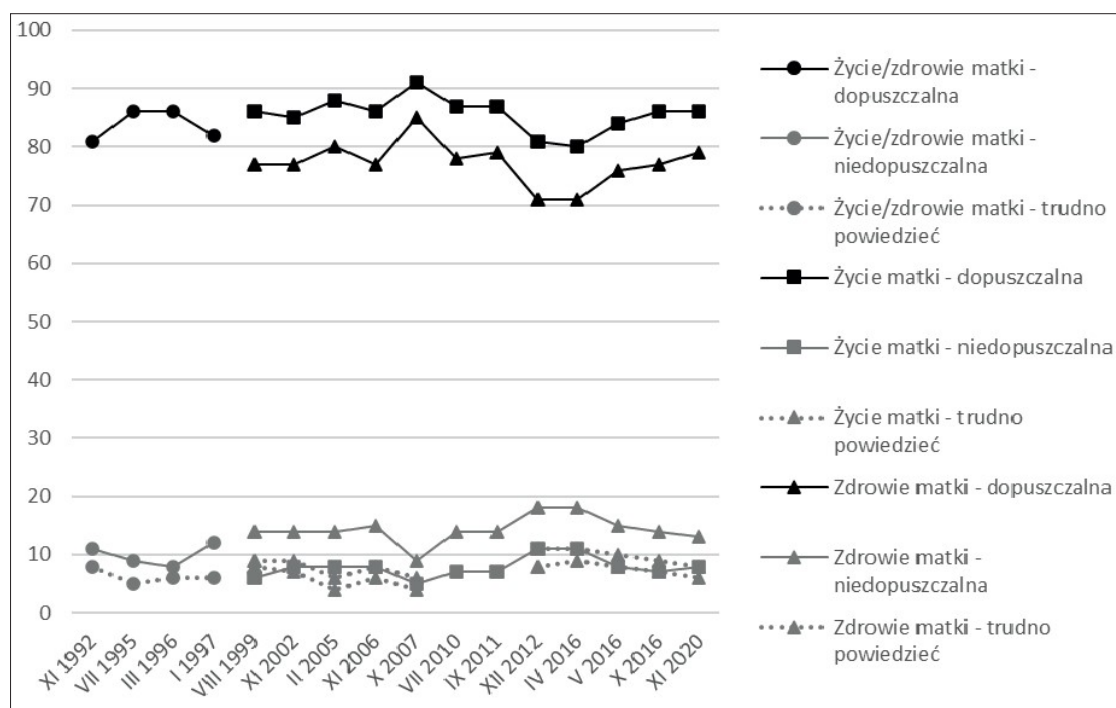
Przechodząc do przesłanek aborcji, które dopuszcza (lub do 2020 r. dopuszczała) *Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* (1993),

<sup>5</sup> Prezentowane w opracowaniu wykresy stanowią opracowania własne w oparciu o wyniki zawarte w przywoływanych raportach z badań CBOS i OBOP. Zestawienie raportów znajduje się w tabelach w aneksie.

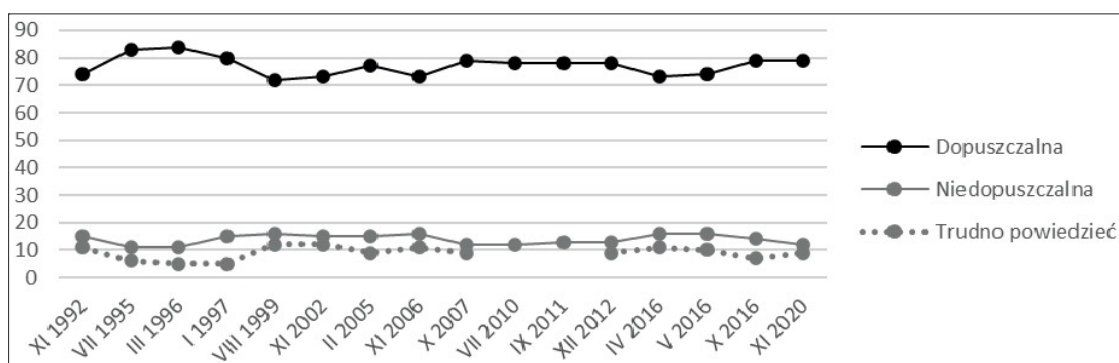
a więc sytuacji, gdy ciąża zagraża życiu lub zdrowiu matki, a także jest skutkiem czynu zakazanego (trzeba pamiętać, że nie chodzi wyłącznie o gwałt), to w przypadku tych przesłanek zdecydowana większość respondentów dopuszczała możliwość aborcji (nie mniej niż 70%, por. wykresy 3 i 4). Wreszcie jeśli chodzi o ostatnią przesłankę ustawową (legalną do roku 2020) – duże prawdopodobieństwo wad lub chorób płodu, to tutaj wprawdzie aborcję dopuszczał nieco mniejszy odsetek respondentów, ale mimo wszystko było to co najmniej 53%.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że w ostatnim z analizowanych badań (CBOS 2020) wątek powyższej przesłanki został rozszerzony, gdyż zadano respondentom trzy bardziej precyzyjne pytania o dopuszczalność przerywania ciąży w sytuacji:

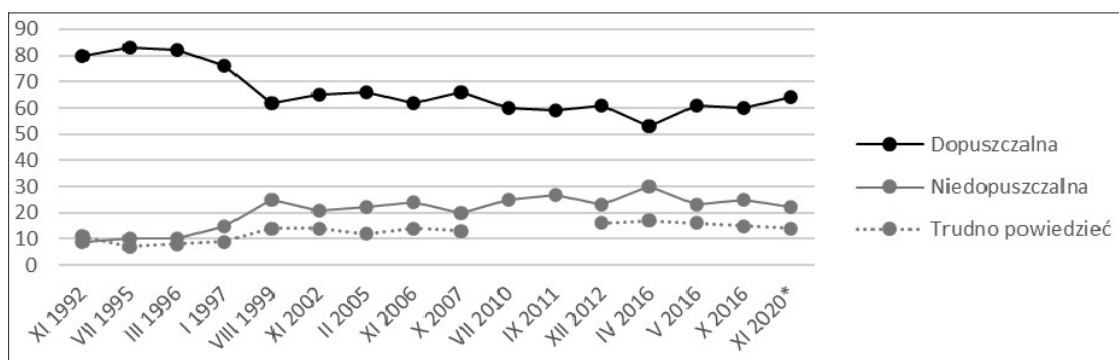
- gdy wiadomo, że dziecko urodzi się upośledzone (odpowiedzi na to pytanie zostały użyte w porównaniu z wcześniejszymi badaniami na wykresie 6 – dopuszczane przez 64% respondentów);
- gdy z badań prenatalnych wynika, że płód ma zespół Downa (dopuszczane przez 38% respondentów);
- gdy z badań prenatalnych wynika, że płód obarczony jest nieuleczalną chorobą prowadzącą do śmierci (dopuszczane przez 75% respondentów).



Wykres 3. Dopuszczalność aborcji w sytuacji zagrożenia życia lub zdrowia matki (w procentach)



Wykres 4. Dopuszczalność aborcji w sytuacji, kiedy ciąża jest skutkiem czynu zakazanego (w procentach)



Wykres 5. Dopuszczalność aborcji w przypadku dużego prawdopodobieństwa wad lub chorób płodu (w procentach)<sup>6</sup>

Z kolei przyglądając się odpowiedziom osób przeciętnie i bardziej religijnych (w oparciu o maksymalnie 6 badań z lat 1999-2020, wykresy 6-12), można zauważyć, że jeśli chodzi o aprobatę poszczególnych aspektów aborcji (a więc stanowisko sprzeczne z nauczaniem Kościoła), to w przypadku aborcji z przesłanek ustawowych wyniki uzyskane wśród osób przeciętnie religijnych były bardzo zbliżone do wyników ogółu respondentów (były tylko nieznacznie niższe) – aborcję w analizowanych badaniach dopuszczało odpowiednio:

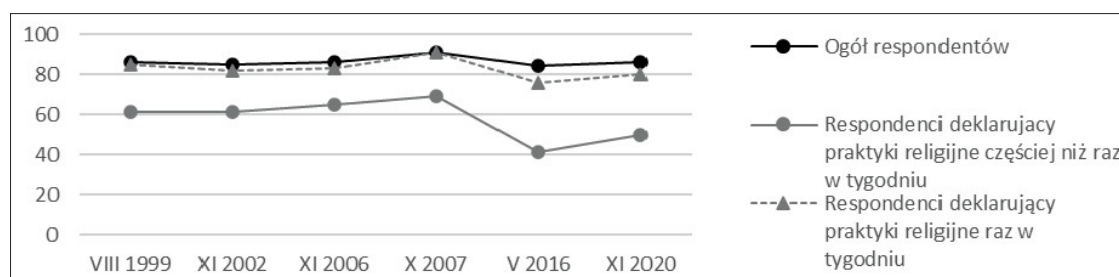
- ze względu na zagrożenie życia matki – do 91% respondentów z tej kategorii (w roku 2007), na ogół 4 na 5;
- ze względu na zagrożenie zdrowia matki i pochodzenie ciąży z czynu zakazanego – nie mniej niż 2 na 3 respondentów;

<sup>6</sup> Na wykresie gwiazdką oznaczono badanie, w przypadku którego wybrano do porównań 1 z 3 pytań.

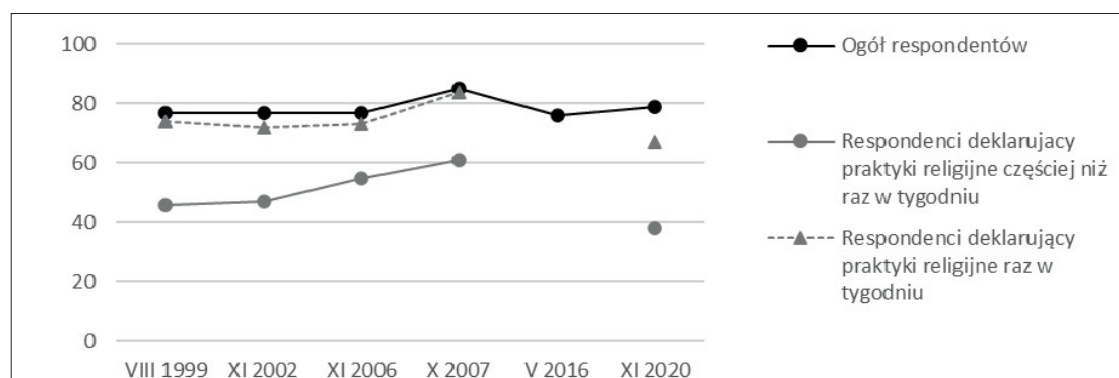
- wreszcie ze względu na duże prawdopodobieństwo wad/chorób płodu – na ogół połowa i więcej respondentów z tej kategorii (do 64% w roku 2007, choć w ostatnich 2 badaniach było to poniżej 50%, w tym w roku 2020 – 44%).

Z kolei w przypadku respondentów bardziej religijnych odsetki były tutaj niższe, ale mimo tego dopuszczało aborcję:

- przynajmniej połowa (najwięcej – 69% w roku 2007) respondentów w przypadku zagrożenia życia matki;
- od 38% do 61% respondentów w przypadku zagrożenia zdrowia matki;
- od 21% do 44% respondentów w przypadku, gdy ciąża jest skutkiem czynu zakazanego;
- przynajmniej co piąty w przypadku prawdopodobieństwa wad lub chorób płodu.



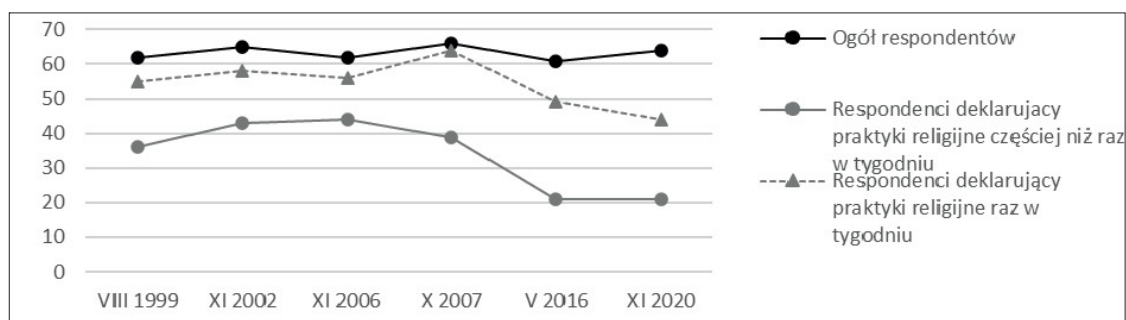
Wykres 6. Dopuszczalność aborcji w sytuacji zagrożenia życia matki – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)



Wykres 7. Dopuszczalność aborcji w sytuacji zagrożenia zdrowia matki – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

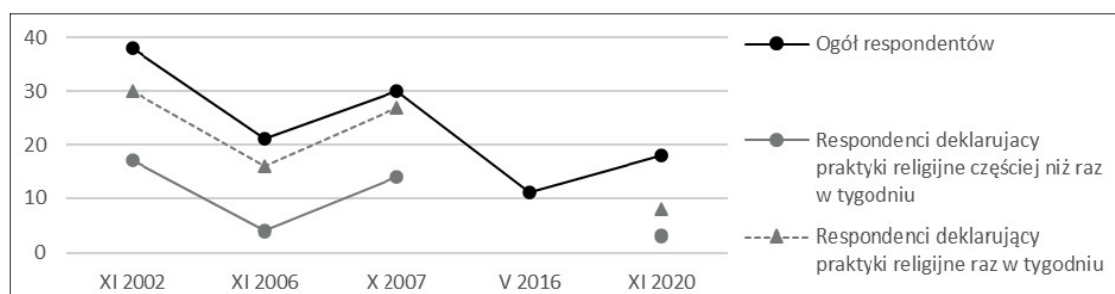


Wykres 8. Dopuszczalność aborcji w sytuacji, kiedy ciąża jest skutkiem czynu zakażonego – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

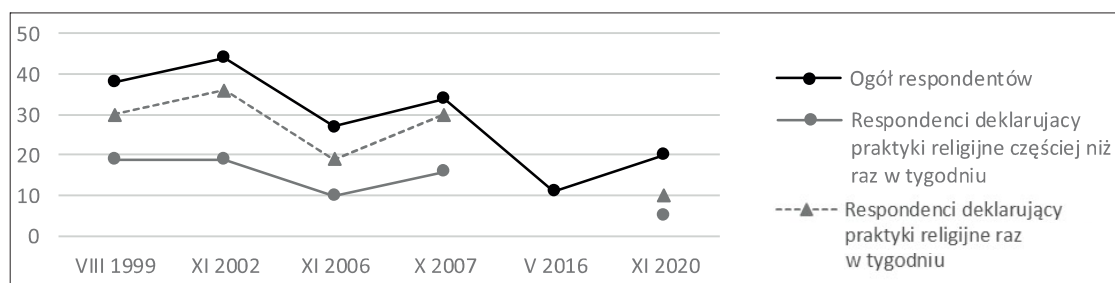


Wykres 9. Dopuszczalność aborcji ze względu na wady lub choroby płodu – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

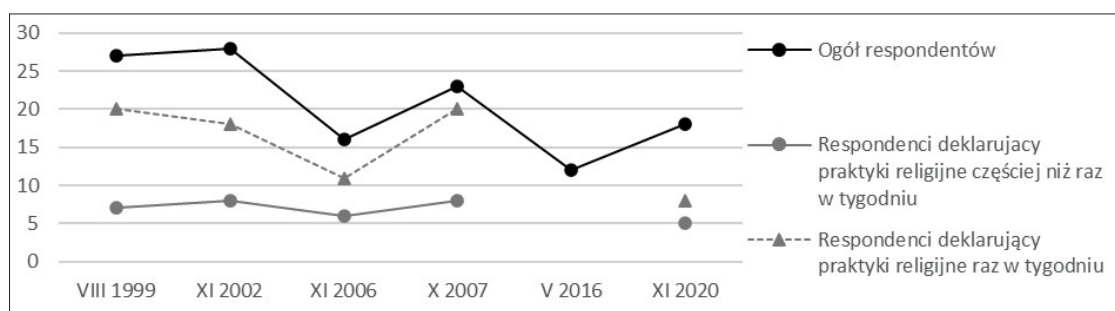
W przypadku przesłanek „społeczno-ekonomicznych” (wykresy 10 i 11) oraz braku woli, żeby mieć dzieci (wykres 12), akceptacja dla dopuszczalności aborcji była niższa (tak jak wśród ogółu respondentów), choć wśród respondentów przeciętnie religijnych aborcję w przypadku trudnej sytuacji osobistej lub materialnej dopuszczał w niektórych badaniach mniej więcej 1 na 3 respondentów, a w sytuacji, gdy kobieta nie chce mieć dzieci – w niektórych badaniach dopuszczał co piąty respondent (niemniej, w przypadku wszystkich 3 przesłanek w badaniach z roku 2020 odsetki były najniższe z wszystkich dostępnych badań). Z kolei wśród respondentów bardziej religijnych aborcję w przypadku trudnej sytuacji osobistej lub materialnej dopuszczał w niektórych badaniach prawie co 5 respondent, natomiast w sytuacji, gdy kobieta nie chce mieć dzieci – wprawdzie mniej niż co dziesiąty, ale i tak w 2 na 5 badań było to 8%.



Wykres 10. Dopuszczalność aborcji ze względu na trudną sytuację osobistą kobiety – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)



Wykres 11. Dopuszczalność aborcji ze względu na trudną sytuację materialną kobiety – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)



Wykres 12. Dopuszczalność aborcji w sytuacji, gdy kobieta nie chce mieć dzieci – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

## 2.2. Sztuczne zapłodnienie

Drugą z kwestii, poruszanych stosunkowo często w badaniach (ostatnio w roku 2015), była dopuszczalność sztucznego zapłodnienia<sup>7</sup>. Była ona analizowana przede wszystkim pod kątem dopuszczalności w przypadku małżeństw (we wszystkich badaniach), ale od roku 2009 uwzględnione zostały również związki nieformalne oraz kobiety samotne (singielki), co można uzasadnić rozerwaniem związku między małżeństwem i prokreacją w świadomości społecznej. W niektórych badaniach pytano również o gotowość respondentów do skorzystania ze sztucznego zapłodnienia oraz o stosunek do kwestii wytwarzania embryonów nadliczbowych.

Trzeba w tym miejscu wskazać na kontekst, w jakim były stawiane pytania o dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku niektórych z przywoływanych badań, miał on bowiem znaczenie dla uzyskanych wyników. W przypadku badań z 2003 r. pytanie o *in vitro* było częścią badań dotyczących bardziej kontrowersyjnego zagadnienia – klonowania (negatywnie ocenianego przez respondentów), można więc przyjąć, że nastawienie do klonowania przełożyło się w jakimś stopniu w tym badaniu na stosunek do sztucznego zapłodnienia (por. CBOS 2003c)<sup>8</sup>. Badanie z roku 2014 odbiegało również nieco od pozostałych, gdyż respondentów pytano o szereg różnych zachowań, które są uznawane za kontrowersyjne (np. o zabieg *in vitro* w przypadku małżeństwa, surogację matki na rzecz córki, ale też o nagie opalanie się na jednej plaży kobiet i mężczyzn), przy czym o każdą z badanych kwestii pytano w dwojaki sposób – czy ludzie mają prawo do takiego zachowania oraz czy respondenci uważają to zachowanie za właściwe, przy czym na potrzeby obecnych analiz przyjęto odpowiedzi na pytanie o prawo do danego zachowania. Trzeba zaznaczyć, że respondenci w przypadku sztucznego zapłodnienia nieco częściej przyznawali prawo do skorzystania z zabiegu (85% za i 9% przeciw), niż uznawali to za właściwe (79% – właściwe, 14% – niewłaściwe) (por. CBOS 2014a).

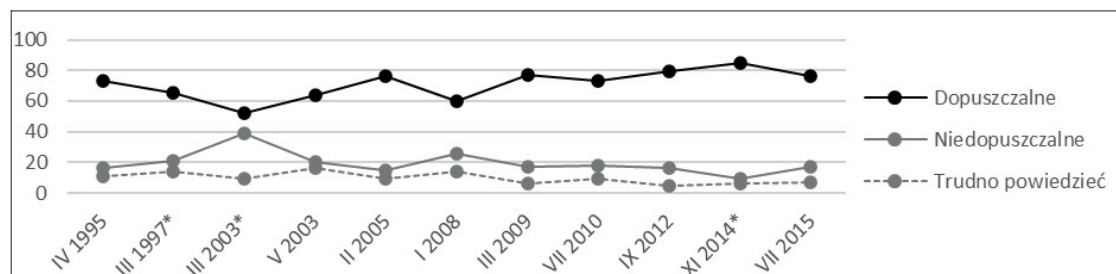
Jeśli chodzi o dopuszczalność sztucznego zapłodnienia, to spotykało się ono z największą akceptacją w przypadku małżonków, którzy nie mogą mieć dzieci (wykres 13) – akceptowała je zdecydowana większość respondentów (od 52% do 85%), przy czym do wyniku z marca 2003 r. trzeba podchodzić z rezerwą. Ponad połowa respondentów (do 62%) dopuszczała sztuczne zapłodnienie w przypadku związków nieformalnych (wykres 14). Z kolei w przypadku samotnych kobiet (wykres 15) poziom akceptacji był nieco niż-

<sup>7</sup> Kwestia sztucznego zapłodnienia pojawiła się w co najmniej 11 badaniach CBOS z lat 1995-2015. Zestawienie raportów w tabeli 2 w aneksie.

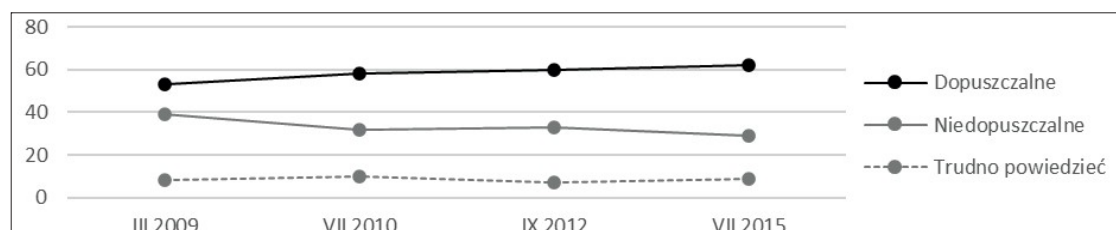
<sup>8</sup> Dość niski poziom akceptacji dla *in vitro* uzyskano także w badaniach dotyczących klonowania z roku 1997 (por. CBOS 2003c).



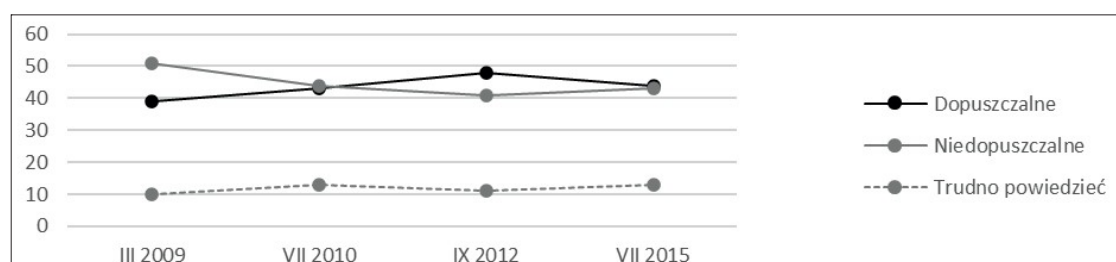
szy, jednak zbliżał się do poziomu 50% (a w przypadku 2 ostatnich badań przeważały odpowiedzi wskazujące na akceptację).



Wykres 13. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku małżeństw, które nie mogą mieć dzieci (w procentach)<sup>9</sup>



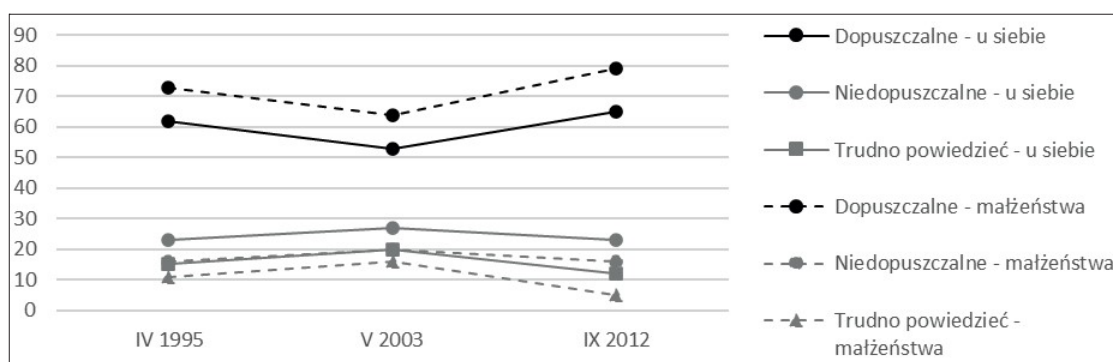
Wykres 14. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku związków nieformalnych (w procentach)



Wykres 15. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku samotnych kobiet (w procentach)

<sup>9</sup> Na wykresie gwiazdką zaznaczono opisane wcześniej badania, które nieco odbiegają od pozostałych badań dotyczących sztucznego zapłodnienia.

W przypadku pytania o to, czy respondenci sami byliby skłonni skorzystać ze sztucznego zapłodnienia, ponad połowa respondentów (najwięcej w roku 2012 – 65%) udzieliła odpowiedzi pozytywnej, niemniej porównując te wyniki z akceptacją dla dopuszczalności sztucznego zapłodnienia w przypadku małżeństw, które nie mogą mieć dzieci, było to od 11% do 14% mniej odpowiedzi pozytywnych – dopuszczanie w ogóle nie musi oznaczać dopuszczania również w swoim przypadku. Trzeba jednak pamiętać, że znaczenie mógł mieć tutaj wiek – bowiem o ile w przypadku respondentów z grup wiekowych 18-24 i 25-34 lata odsetek odpowiedzi pozytywnych w poszczególnych badaniach oscylował wokół 70%, o tyle np. w przypadku respondentów w wieku 65 i więcej lat (dla których kwestia skorzystania ze sztucznego zapłodnienia wydaje się raczej czysto teoretyczną), odsetek odpowiedzi pozytywnych wahał się w przedziale 27-41%.

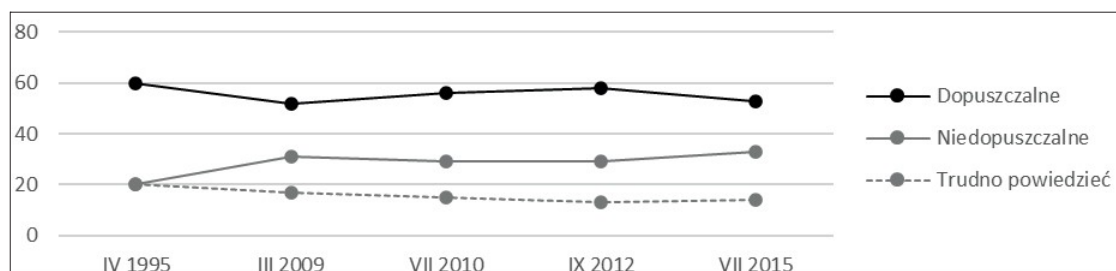


Wykres 16. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku małżeństw, które nie mogą mieć dzieci a dopuszczalność sztucznego zapłodnienia u siebie (w procentach)

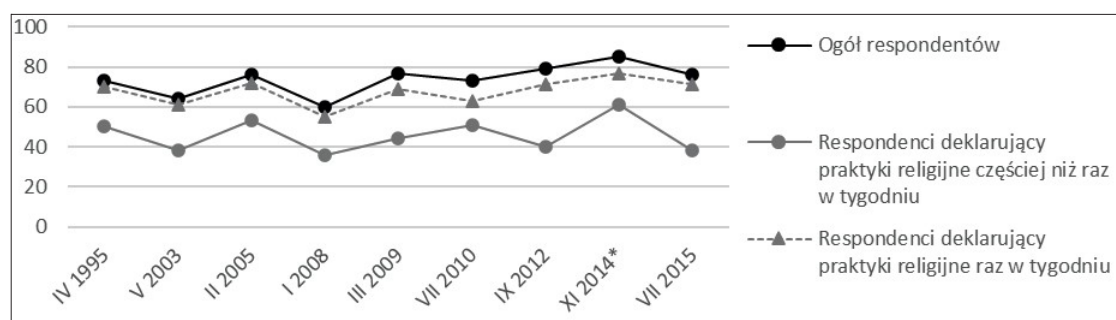
Wreszcie jeśli chodzi o kwestię embrionów nadliczbowych i ich zamrażania (wykres 17), to ponad połowa respondentów skłonna była dopuszczać takie rozwiązanie (w zależności od badania 52-60%).

Przyglądając się zestawieniu odpowiedzi ogółu respondentów z odpowiedziami respondentów przeciętnie i bardziej religijnych (wykresy 18-20), widać, że odpowiedzi osób przeciętnie religijnych były w zasadzie zbliżone do odpowiedzi ogółu respondentów, na nieco tylko niższym poziomie. W przypadku małżeństw, które nie mogą mieć dzieci, sztuczne zapłodnienie dopuszczało w zależności od badania od 55% do 77% respondentów z tej kategorii, w przypadku związków nieformalnych – do 50%, a w przypadku kobiet samotnych – do 39%. Jeśli chodzi o osoby bardziej religijne, to w tej kategorii odsetki były niższe, ale

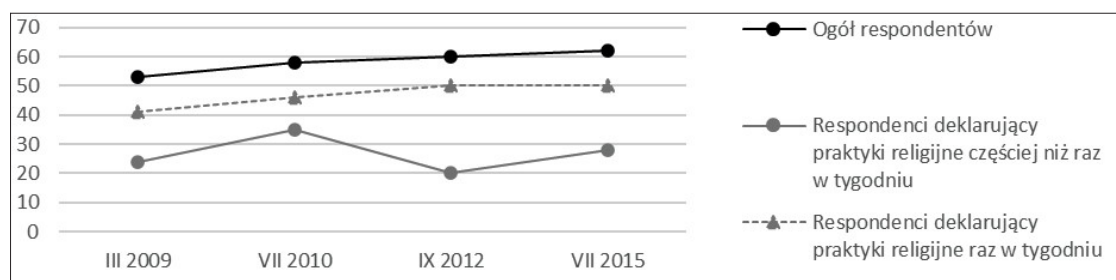
i tak sztuczne zapłodnienie w przypadku małżeństw dopuszczają w zależności od badania od 38% do 61% respondentów, w przypadku związków nieformalnych – do 35% badanych, a w przypadku kobiet samotnych – do 25% badanych.



Wykres 17. Dopuszczalność wytwarzania nadliczbowych zarodków (w procentach)

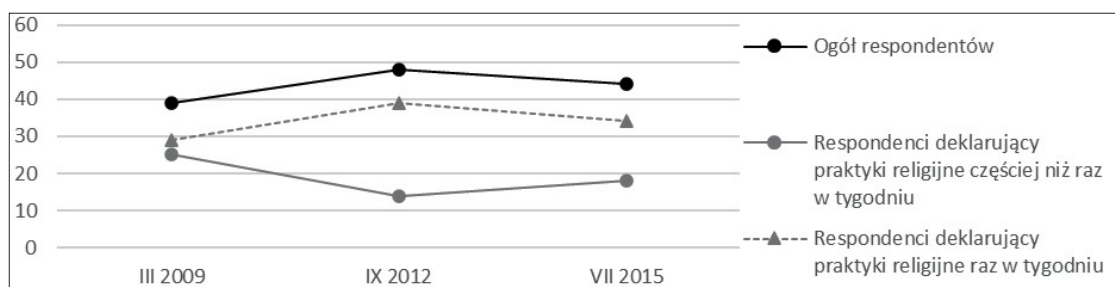


Wykres 18. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku małżeństw, które nie mogą mieć dzieci – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)<sup>10</sup>



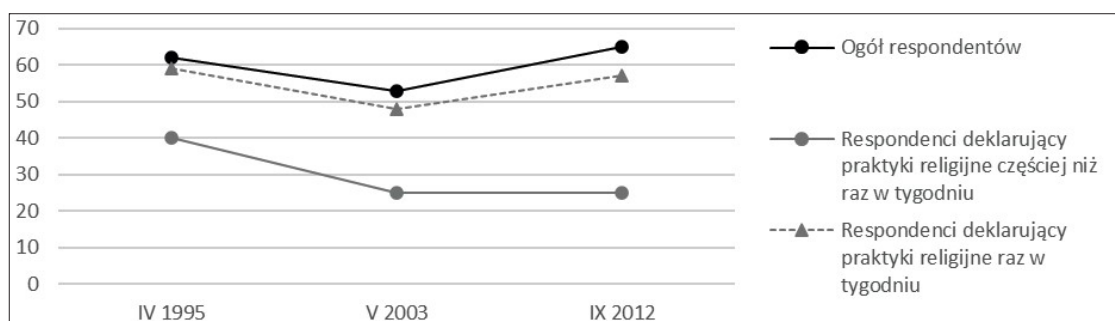
Wykres 19. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku związków nieformalnych – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

<sup>10</sup> Por. uwaga z przypisu 9.



Wykres 20. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia w przypadku samotnych kobiet – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

Relatywnie wielu respondentów ze wspomnianych dwóch kategorii było skłonnych zaakceptować sztuczne zapłodnienie w swoim przypadku – u osób przeciętnie religijnych była to co najmniej połowa respondentów, a u bardziej religijnych – przynajmniej co czwarty.

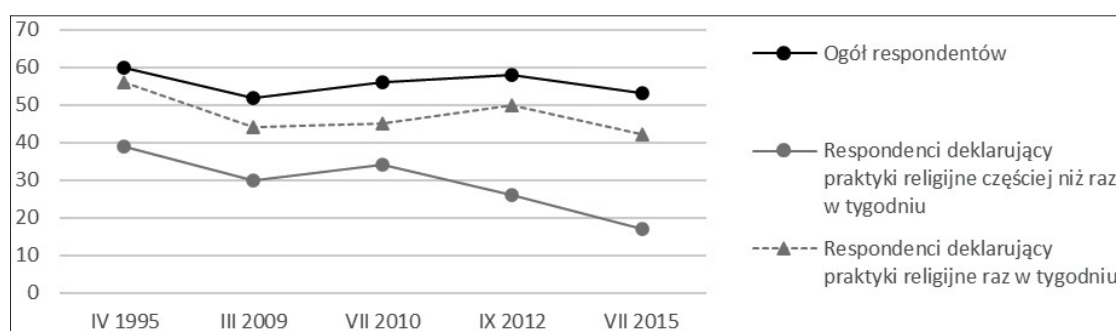


Wykres 21. Dopuszczalność sztucznego zapłodnienia u siebie – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

Również jeśli chodzi o kwestię embrionów nadliczbowych, to dopuszczało je nie mniej niż 42% respondentów przeciętnie religijnych (w jednym z badań ponad połowa), natomiast w przypadku bardziej religijnych wprawdzie tendencję można uznać za spadkową i w ostatnim z analizowanych badań było to 17% (a więc prawie co piąty respondent), niemniej w roku 1995 było to 39% (wykres 22).

W kontekście rozważań nad sztucznym zapłodnieniem warto zwrócić uwagę na znamienne wyniki, jakie uzyskano w roku 2010 (CBOS 2010b). Pytano wówczas respondentów o to, jaki jest stosunek Kościoła katolickiego do stosowania zapłodnienia *in vitro*. 85% respondentów prawidłowo wskazało, że Kościół je

potępia. Jednak kiedy respondenci oceniali, czy popełniają grzech: 1) lekarze wykonujący zabieg *in vitro*, 2) kobiety temu zabiegowi się poddające, 3) politycy stanowiący prawo dotyczące sztucznego zapłodnienia, 4) osoby popierające takie prawo – to ponad 2/3 z nich uznało, że wymienione osoby nie popełniają grzechu. Warto zauważyć, że wśród respondentów bardziej religijnych odsetki odpowiedzi o popełnianiu bądź nie popełnianiu grzechu przez kobiety i polityków były praktycznie równe (43% uznało, że kobieta poddająca się zabiegowi popełnia grzech, 41% – że grzechu nie popełnia; w przypadku polityków stanowiących prawo związane z *in vitro* było to odpowiednio 41% i 40%).



Wykres 22. Dopuszczalność wytwarzania nadliczbowych zarodków – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)

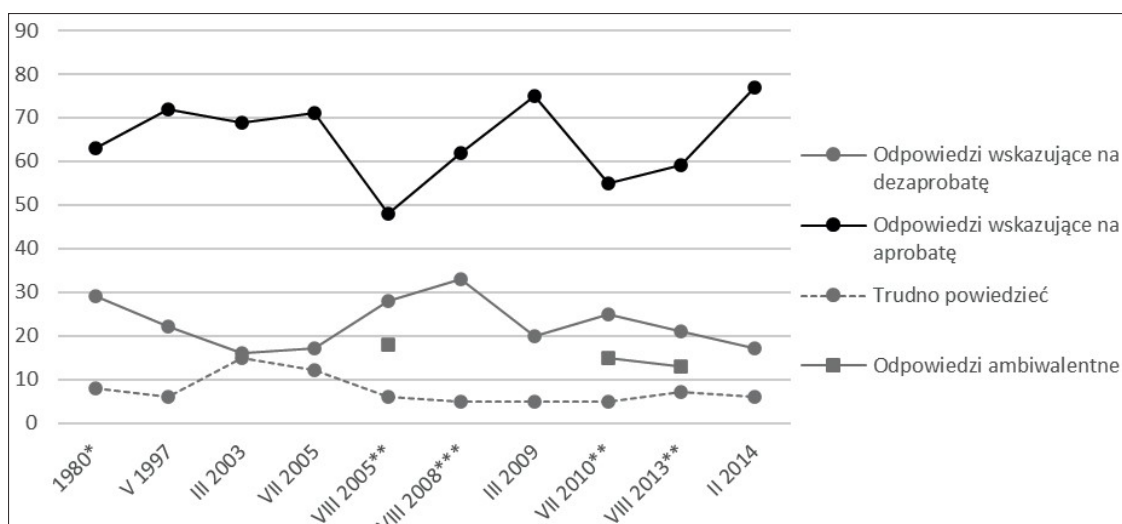
### 2.3. Antykoncepcja

Kolejna kwestia, mniej rozbudowana jeśli chodzi o aspekty brane pod uwagę w badaniach, to antykoncepcja<sup>11</sup>, w przypadku której trzeba jednak zwrócić uwagę na dość zróżnicowany sposób formułowania pytań (pojawiają się pytania o potępienie stosowania antykoncepcji, są pytania o ocenę, czy to coś dobrego czy złego, czy jest dopuszczalna, czy nie, a w niektórych badaniach odpowiedzi udzielane były na skali liczbowej, co pozwala na udzielenie odpowiedzi ambiwalentnej).

Niezależnie jednak od sposobu sformułowania pytania i proponowanej formy odpowiedzi zdecydowanie ponad połowa respondentów (tylko raz było to 48%, a więc prawie połowa) dopuszczała stosowanie antykoncepcji, przy czym w ostatnim z dostępnych badań było to 77%. Jeśli w analizie nie weźmie się pod uwagę badań z pytaniami opartymi na skali, która daje na ogół

<sup>11</sup> Wątek antykoncepcji i jej dopuszczalności pojawił się w 10 badaniach, po raz pierwszy już w roku 1980, ostatnio w roku 2014. Zestawienie raportów w tabeli 3 w aneksie.

możliwość wskazania na środku odpowiedzi ambiwalentnych (na wykresie 23 oznaczone dwiema gwiazdkami), wówczas aprobatą nie spadała poniżej 60%.



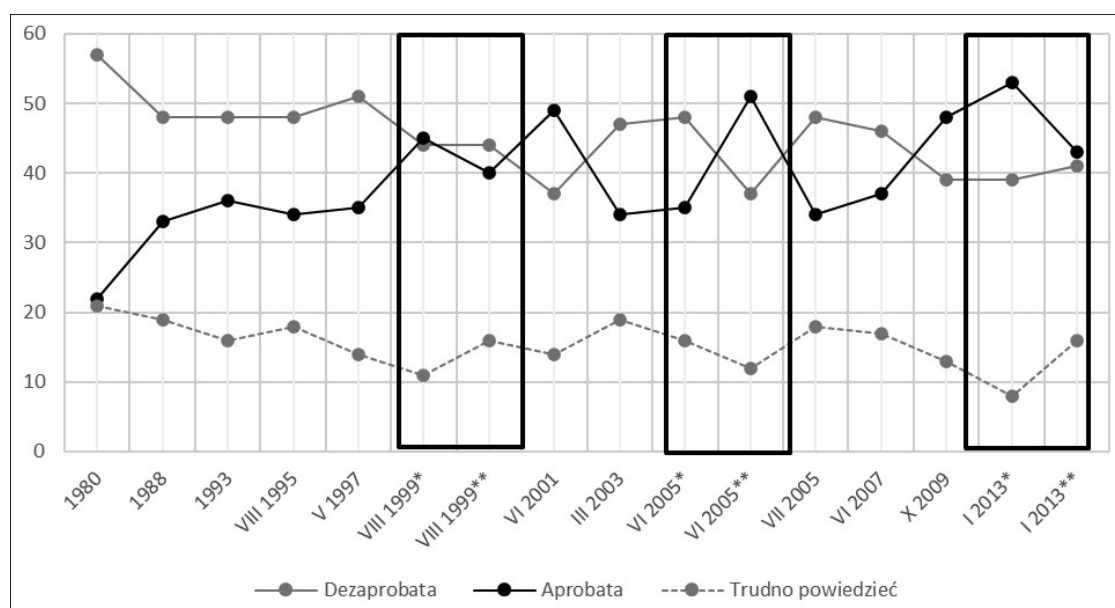
Wykres 23. Dopuszczalność antykoncepcji – z uwzględnieniem badań z pytaniami o partymi na skali liczbowej (w procentach)<sup>12</sup>

W przypadku antykoncepcji mniejsza była możliwość porównania odpowiedzi ogółu respondentów i osób religijnych ze względu na małą liczbę raportów zawierających pełne dane – zaledwie 2 badania CBOS i 1 badanie TNS OBOP, przy czym różniły się one sposobem określenia poziomu zaangażowania religijnego. W przypadku badań CBOS z lat 2009 i 2014 antykoncepcję akceptowało odpowiednio 66% i 76% osób deklarujących praktyki religijne raz w tygodniu oraz odpowiednio 46% i 41% osób deklarujących praktyki częściej niż raz w tygodniu. W badaniu TNS OBOP z roku 2005 jako dobrą oceniali antykoncepcję 66% respondentów, którzy określali się jako wierzący regularnie praktykujący (por. CBOS 2009b; CBOS 2014b; TNS OBOP 2005).

<sup>12</sup> W badaniach z lat 2005, 2010 i 2013 (oznaczone \*\*) respondenci zaznaczali odpowiedzi na skali od 1 do 7, co spowodowało, że odpowiedzi ze środka skali (4) należy uznać za ambiwalentne (jako dodatkowa odpowiedź oprócz „trudno powiedzieć”). W badaniu z roku 2008 (oznaczone \*\*\*) respondenci zaznaczali odpowiedzi na skali od 1 do 10, w związku z czym nie miała ona pozycji ambiwalentnej. Wyniki badania z roku 1980 (oznaczone \*) zostały zamieszczone w raporcie z roku 1997.

## 2.4. Eutanazja

Ostatnie z zagadnień to eutanazja<sup>13</sup>, w przypadku której warto odnotować, że w badaniach poruszających ten problem podejmowane były również inne kwestie bioetyczne, które wprawdzie nie są eutanazją, ale bywają z nią kojarzone (chodzi np. o kwestie zaprzestania uporczywej terapii itd.). Dlatego należy doprecyzować, że kiedy jest tu mowa o eutanazji, to przywoływane wyniki dotyczą sytuacji, kiedy lekarz doprowadza do zakończenia życia pacjenta na jego wyraźną prośbę, wyrażoną świadomie – a więc eutanazję czynną dobrowolną (por. np. Zawadka i Balicki 2015); innych możliwości, które mogą mieścić się w ramach pojęcia eutanazja, nie brano pod uwagę. Trzeba też zauważyć, że w trzech badaniach (z lat 1999, 2005, 2013) w zasadzie zadawano po dwa pytania dotyczące tego samego zagadnienia, ale sformułowane w różny sposób – np. w roku 2005 raz zadano pytanie o zakończenie życia osoby dorosłej, ale nie używano nazwy eutanazja, problem przedstawiono opisowo, a raz zadano pytanie po prostu o eutanazję. W przypadku pierwszego pytania, w którym eutanazja nie została wymieniona z nazwy, odpowiedzi wskazujących na aprobatę udzieliło 51% respondentów, gdy pojawiła się nazwa – już tylko 35%.

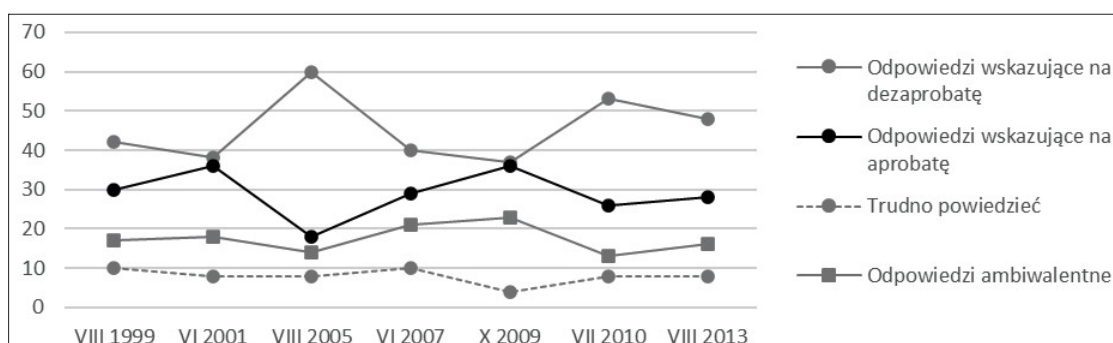


Wykres 24. Dopuszczalność eutanazji (w procentach)<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Wątek eutanazji pojawił się w co najmniej 16 badaniach CBOS i OBOP (i jego następców) w latach 1980-2013. Zestawienie raportów w tabeli 4 w aneksie.

<sup>14</sup> Badanie z roku 1999: wyniki dla pytania: „Przedstawię teraz Panu(i) kilka sytuacji dotyczących osób chorych bliskich śmierci, nieuleczalnych, cierpiących. Czy uznał(a)by Pan(i) za dopuszczalne czy też za niedopuszczalne spowodowanie bezbolesnego zakończenia życia, jeśli pacjent

W analizowanych badaniach na dopuszczalność eutanazji wskazywało od 22% do 53% respondentów, przy czym w niektórych badaniach przeważa aprobata dla eutanazji, w innych – dezaprobata. W 7 badaniach (wykres 25), w których oprócz tradycyjnej formy odpowiedzi poproszono respondentów również o zaznaczenie odpowiedzi na skali (która dawała możliwość udzielenia odpowiedzi ambiwalentnych), to w przypadku tych pytań zawsze było więcej przeciwników niż zwolenników eutanazji.



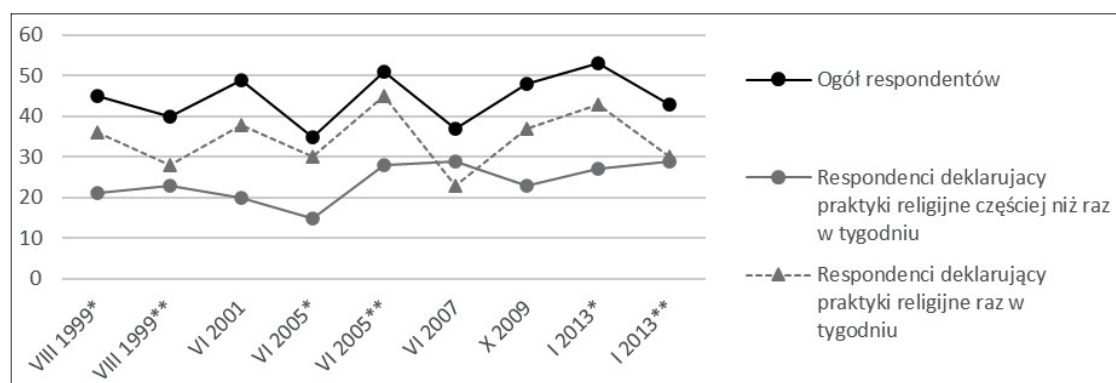
Wykres 25. Dopuszczalność eutanazji – pytania oparte na skali (w procentach)<sup>15</sup>

Porównanie odpowiedzi ogółu respondentów oraz osób przeciętnie i bardziej religijnych pokazuje, że również w przypadku eutanazji poziom akceptacji przez respondentów z tych dwóch kategorii był niższy w porównaniu z ogółem respondentów, przy czym w przypadku osób bardziej religijnych można odnotować delikatną tendencję wzrostową, gdzie eutanazję dopuszczał w niektórych badaniach prawie co trzeci respondent.

w takiej sytuacji w pełni świadomie o to prosi, a nie może tego uczynić sam?” oznaczono (\*), wyniki dla pytania: „Czy, Pana(i) zdaniem, lekarze powinni spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć?” oznaczono (\*\*) (CBOS 1999b). Badanie z roku 2005: wyniki dla pytania: „Czy, ogólnie rzecz biorąc, popiera czy też nie popiera Pan(i) zjawiska, jakim jest eutanazja?” oznaczono (\*), wyniki dla pytania: „Czy, Pana(i) zdaniem, w przypadku osób dorosłych dopuszczalne czy też niedopuszczalne jest podanie silnej dawki leków przyspieszających śmierć chorego w ostatnim stadium nieuleczalnej choroby, jeśli bardzo cierpi i świadomie o to prosi?” oznaczono (\*\*) (CBOS 2005b). Badanie z roku 2013: wyniki dla pytania: „Czy uznał(a)by Pan(i) za dopuszczalne czy też za niedopuszczalne podanie przez lekarza środków przyspieszających śmierć ciężko i nieuleczalnie choremu, cierpiącemu pacjentowi, jeśli jest w pełni świadomy i sam o to prosi?” oznaczono (\*), wyniki dla pytania: „Czy, Pana(i) zdaniem, lekarze powinni spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć?” oznaczono (\*\*) (CBOS 2013b).

<sup>15</sup> W badaniach z lat 2005, 2010 i 2013 skala miała 7 punktów (4 oznaczała odpowiedź ambiwalentną), w latach 1999, 2001, 2007 i 2009 – skala miała 10 punktów, za odpowiedź ambiwalentną uznano w raportach wskazania na 5 i 6 (są ujęte w raportach łącznie).





Wykres 26. Dopuszczalność eutanazji – ogół respondentów a respondenci „religijni” (w procentach)<sup>16</sup>

### 3. Wyniki badań – wnioski, pytania

Przywołane wyżej wyniki badań dotyczących stosunku Polaków, a w tym szczególnie osób deklarujących przynajmniej przeciętny poziom praktyk religijnych, skłaniają do kilku wniosków i pytań (niekoniecznie nowych), które należy potraktować jako punkt wyjścia do dalszych dyskusji, badań i analiz.

Pierwszy z nich dotyczy opinii o dopuszczalności aborcji. O ile w przypadku przyczyn, które nie są dozwolone przez polskie prawo (trudna sytuacja materialna lub osobista kobiety; sytuacja, kiedy kobieta po prostu nie chce mieć dzieci), zdecydowana większość respondentów była w analizowanych badaniach przeciwna dopuszczalności aborcji, o tyle w przypadku przesłanek, które zostały dopuszczone w *Ustawie* (1993) (niezależnie od tego, czy nadal wszystkie obowiązują), były one przez zdecydowaną większość respondentów akceptowane. Jakkolwiek jeśli nie były one przez nich traktowane jako zwykłe narzędzie kształtowania liczby potomstwa, to jednak wydają się dla nich swego rodzaju „wyjściami bezpieczeństwa” w sytuacjach kryzysowych – np. w sytuacji, kiedy kobieta, której życie bądź zdrowie jest zagrożone w związku z ciążą, jest już matką innych dzieci i pojawia się problem, który dotyczy nie tylko życia matki, ale także wyboru między dobrem dziecka nienarodzonego i jego starszego rodzeństwa. Być może lata obowiązywania przepisów dopuszczających aborcję we wspomnianych sytuacjach odcisnęły swoiste piętno na świadomości społecznej. Trzeba jednak zauważyć, że badania z ostatnich 5 lat (pokrywające się czasowo z różnymi inicjatywami w zakresie zmiany prawa dotyczącego aborcji oraz protestami społecznymi przeciw zaostrzeniu przepisów) mogą sygnalizować nadchodzącą liberalizację nastawienia respon-

<sup>16</sup> Uwaga dotycząca pytań w badaniach z roku 1999, 2005 i 2013 – por. przypis 14.

dentów do kwestii dopuszczalności aborcji: zauważalne są wzrosty odsetków odpowiedzi wskazujących na dopuszczalność aborcji i spadki odsetków odpowiedzi sprzeciwiających się jej, nawet jeśli nie zmienia to na razie ogólnego rozkładu odpowiedzi w przypadku poszczególnych przesłanek. Jeśli chodzi o przesłanki niedopuszczane przez prawo, może to – jak się wydaje – oznaczać początek zmiany pewnego trendu, który był zauważalny od lat 90. ubiegłego wieku (wzrost dezaprobaty i spadek aprobaty), choć na razie jest jeszcze za mało wyników badań, żeby można było to jednoznacznie stwierdzić. Biorąc jednak pod uwagę sytuację społeczną i polityczną – jak chociażby uchwaloną przez Parlament Europejski w czerwcu 2021 r. rezolucję, według której dostęp do bezpiecznej i legalnej aborcji jest prawem człowieka (por. Rp.pl 2021), nawet jeśli nie jest ona traktowana jako metoda antykoncepcji (por. Deneka 2021) – która niewątpliwie znajdzie swe odbicie również w świadomości społecznej, można w kolejnych badaniach spodziewać się wzrostu aprobaty dla dopuszczalności aborcji również w tych przypadkach, których prawo obecnie nie dopuszcza.

W tym miejscu nasuwa się pytanie, czy delegalizacja jednej z przesłanek dopuszczalności aborcji (uznanie jej przez Trybunał Konstytucyjny za niezgodną z konstytucją), będącej zresztą w ostatnich latach podstawą niemal wszystkich legalnych aborcji w Polsce (por. Gębka 2018), paradoksalnie w dłuższej perspektywie czasowej nie doprowadzi jednak do liberalizacji przepisów dotyczących aborcji, co może mieć również wpływ na pozostałe analizowane tutaj kwestie. W tym kontekście prawdziwa może okazać się obiegowa opinia, że czasem „lepiej” znaczy jednak „gorzej” (patrzac z punktu widzenia środowisk *pro-life*).

Z perspektywy Kościoła i jego nauczania za niepokojące można uznać z kolei odpowiedzi respondentów bardziej religijnych, bowiem znaczny ich odsetek w przypadku przesłanek określonych wcześniej jako „wyjścia bezpieczeństwa” był skłonny aborcję dopuścić (w części badań w przypadku zagrożenia zdrowia lub życia matki była to większość), nie wspominając o przeciętnie religijnych, których odpowiedzi tylko nieznacznie odbiegały od odpowiedzi ogółu respondentów. Pojawia się zatem pytanie o motywacje takich odpowiedzi.

W przypadku aborcji warte odnotowania są również wyniki badań z roku 2020, w których zróżnicowano pytanie o dopuszczalność aborcji ze względu na wady lub choroby płodu, wprowadzając różne warianty (upośledzenie, zespół Downa, nieuleczalna choroba prowadząca do śmierci). O ile bowiem w sytuacji, kiedy mowa jest o bliżej niedoprecyzowanych upośledzeniach i śmiertelnych chorobach, które mogą być dla respondentów abstrakcyjne (a także względnie rzadko występować) – aborcję dopuszczało od 64% do 75% badanych, natomiast w przypadku zespołu Downa aborcję dopuszcza-

ło jedynie 38% badanych (podczas gdy 46% było jej przeciwnych). Kwestia osób z zespołem Downa, tego jak funkcjonują i radzą sobie w życiu, była w ostatnich latach wielokrotnie podnoszona w przestrzeni publicznej i funkcjonuje w świadomości społecznej, część respondentów może mieć również doświadczenie kontaktu z takimi osobami, a to – jak się zdaje – może mieć przełożenie na niższą akceptację dla aborcji w tym przypadku<sup>17</sup>.

Drugie z analizowanych zagadnień – sztuczne zapłodnienie – zasadniczo było przez respondentów odbierane pozytywnie najpierw w przypadku małżeństw, potem również związków nieformalnych, tym bardziej, że dla wielu osób wydaje się ono jedyną nadzieją na biologiczne rodzicielstwo. W przypadku małżeństw niemogących mieć dzieci również respondenci deklarujący się jako bardziej religijni, byli dość pozytywnie nastawieni do sztucznego zapłodnienia (w niektórych badaniach ponad połowa z nich). Nieco inaczej przedstawia się problem sztucznego zapłodnienia w przypadku samotnych kobiet, choć i tu odsetek respondentów próbujących to rozwiązanie relatywnie nie był niski. Wydaje się jednak, że przyczyn mniejszego poparcia można upatrywać nie tyle w sposobie poczęcia dziecka (a więc oddzieleniu prokreacji od aktu małżeńskiego), co raczej w przyszłym samotnym rodzicielstwie.

Kolejny problem dotyczy dość wysokiego poparcia, jakie wyrażali: 1) respondenci przeciętnie religijni dla *in vitro* dla małżeństw niemogących mieć dzieci oraz dla związków nieformalnych, problemu embriionów nadliczbowych oraz dla możliwości skorzystania z procedury sztucznego zapłodnienia przez siebie, 2) respondenci bardziej religijni dla *in vitro* dla małżeństw niemogących mieć dzieci. W nawiązaniu do tych wyników należy postawić pytanie o skuteczność przekazu prezentowanej przez Kościół argumentacji dotyczącej sztucznego zapłodnienia, a także o to, na ile odbiorcy w ogóle rozumieją argumentację dotyczącą nierozzerwalności aspektu prokreacyjnego i więziotwórczego aktu małżeńskiego. Za znamienne należy uznać tu opinię zawartą w jednym z raportów CBOS, która odnosi się wprawdzie do ogółu społeczeństwa, niemniej wspomniane kategorie również są jego częścią: „można odnieść wrażenie, że wysuwane przez Kościół zastrzeżenia moralne dotyczące stosowania tej techniki, odnoszące się przede wszystkim do tworzenia nadliczbowych zarodków i instrumentalizacji ludzkiego życia, wydają się większości osób mało zrozumiałe i nieistotne, szczególnie jeśli stoją one na przeszkodzie realizacji takiej wartości, jaką jest posiadanie dziecka. W efekcie większość społeczeństwa nie zgadza się z nauczaniem Kościoła katolickiego w kwestii zapłodnienia *in vitro*, nie uznaje też za grzech przeprowadzania takich zabiegów, korzystania z nich czy też popierania prawa, które je dopuszcza” (CBOS 2010b, 11).

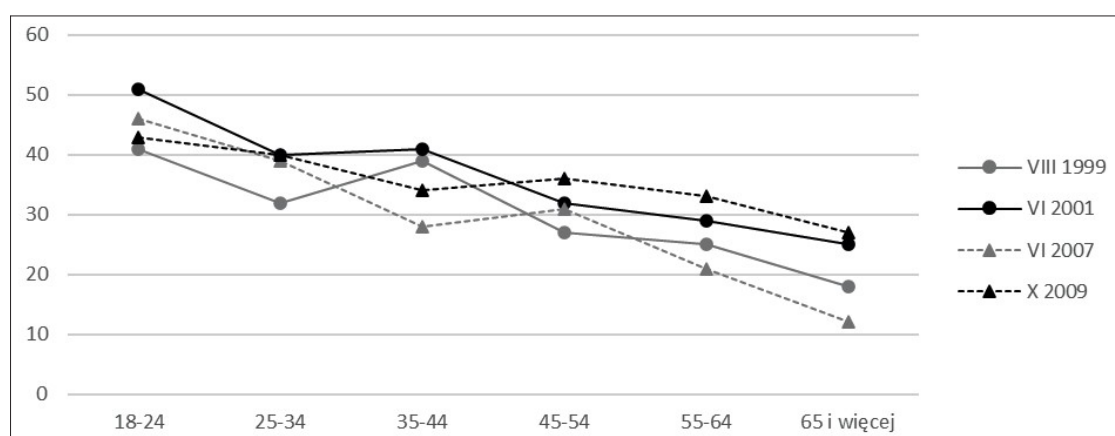
<sup>17</sup> Niniejszy wniosek jest wynikiem dyskusji z prof. Dorotą Kornas-Bielą.

Szczególną uwagę należy zwrócić na kwestię zarodków nadliczbowych, którą na razie można uznać w kontekście sztucznego zapłodnienia za jedną z trudniejszych do przyjęcia dla osób religijnych (oprócz *in vitro* dla samotnych kobiet). Niemniej, jeśli (a pewnie bardziej „kiedy” niż „jeśli”) rozwój medycyny pozwoli na redukcję do jednego liczby zarodków potrzebnych do skutecznego przeprowadzenia procedury sztucznego zapłodnienia i wyeliminowany zostanie problem tworzenia większej ilości zarodków i zamrażania tych, które nie zostały wykorzystane, to wówczas (zważając na odpowiedzi osób religijnych na inne pytania związane z *in vitro*) dużo trudniej będzie przekonać również osoby religijne (o ogóle nie wspominając) do innych argumentów, które powodują sprzeciw Kościoła wobec zapłodnienia *in vitro*. Dlatego konieczne są badania jakościowe, dzięki którym będzie można poznać motywacje respondentów religijnych (a szczególnie tych bardziej religijnych) do udzielania odpowiedzi sprzecznych z nauczaniem Kościoła – czy jest to kwestia niezrozumienia, czy jednak już świadomego stanięcia w opozycji do nauczania Kościoła.

Można zresztą powiedzieć, że konieczność zbadania motywacji dotyczy w ogóle ingerencji w naturę, w naturalny przebieg aktu płciowego, niezależnie czy celem takich ingerencji jest prokreacja oderwana od aktu płciowego (*in vitro*), czy wprost przeciwnie – akt oderwany od prokreacji (antykoncepcja). Problem wydaje się o tyle istotny, że respondenci widzą, że w innych przypadkach, gdzie występują ingerencje w naturę, nie są one sprzeczne z nauczaniem Kościoła (jak np. w przypadku przeszczepów).

Kolejną kwestią, nad którą trzeba się zatrzymać, jest niejednoznaczny (przynajmniej od przełomu wieków) stosunek do eutanazji, gdzie przewaga aprobaty bądź dezaprobaty zmieniała się z badania na badanie, a biorąc pod uwagę możliwość różnego sformułowania pytań dotyczących tej samej kwestii – to również w ramach jednego badania. Z kolei biorąc pod uwagę pytania oparte na skali – przeważały wprawdzie odpowiedzi wyrażające dezaprobatę, jednakże w niektórych badaniach taki sam wynik osiągały odpowiedzi wskazujące na aprobatę (dodatkowo ok. 1/3 respondentów udzielało odpowiedzi ambiwalentnej, zaznaczając środek skali lub odpowiedź „trudno powiedzieć”). O ile zatem w przypadku aborcji, *in vitro* i antykoncepcji respondenci opowiadali się mniej lub bardziej wyraźnie za ich dopuszczalnością (bądź w niektórych przypadkach – przeciw), o tyle w przypadku eutanazji brak jednoznacznych wyników. Można w tym miejscu postawić pytanie, czy owa niejednoznaczność opinii (lub pewien sprzeciw wobec eutanazji) nie jest związana z faktem, że o ile w przypadku aborcji, *in vitro* czy chociażby antykoncepcji respondenci nie są bezpośrednimi ich uczestnikami bądź nie są wystawieni na bezpośrednie następstwa tych działań (albo jeśli są, to niekoniecznie uświadamiają sobie ich potencjalne skutki), o tyle w przypadku euta-

nazji – jak można sądzić – są w stanie odnieść ją do samych siebie. Znaczące wydają się tu wyniki z 4 badań z lat 1999-2009 z uwzględnieniem podziału respondentów na grupy wiekowe – widać bowiem, że starsi respondenci wyraźnie mniej skłonni byli zaakceptować eutanazję niż młodszy – szczególnie porównując grupy wiekowe 18-24 lata (akceptacja dla eutanazji w przedziale 41-51%) i 65 lat i więcej (akceptacja w przedziale 12-27%). Wyniki te mogą sugerować obawę starszych o swój los, a w przypadku młodszych – myśl o rozwiązaniu problemu opieki nad starszym pokoleniem (również jeśli mowa jest o sytuacji, kiedy eutanazja przeprowadzana jest na wyraźne życzenie samego zainteresowanego), niemniej tutaj również konieczne jest rozpoznanie motywacji respondentów.



Wykres 27. Dopuszczalność eutanazji a w wiek respondentów (w procentach)<sup>18</sup>

Można wreszcie postawić pytanie o to, czy zaprezentowane powyżej wyniki – zwłaszcza jeśli chodzi o osoby deklarujące się jako przeciętnie i bardziej religijne – należy uznać za zaskakujące. Wydaje się, że mimo wszystko jednak nie. Jeszcze w latach 80. ubiegłego wieku Władysław Piwowarski w rozmowie z Józefem Wołkowskim oceniając postawy ówczesnych Polaków w zakresie wiary, określił ich jako w dużym stopniu „nieświadomych heretyków”, uznając za ortodoksyjnych najwyżej 1/3 katolików (Blaski i cienie polskiej religijności, 1984, 31). Odnosząc się do owych 2/3 określonych mianem „nieświadomych heretyków”, zaznaczył, że „odnosi się to tylko do wiary religijnej. Znacznie gorzej natomiast przedstawia się sprawa moralności religijnej. Zarówno zresztą kwestionowanie dogmatów wiary, jak i kwestionowanie

<sup>18</sup> Zestawienie badań – por. tabela 4 w aneksie.

religii w życiu codziennym w dużym stopniu zaczyna się właśnie od moralności, zwłaszcza zaś moralności małżeńskiej i rodzinnej. Moralność ta zdaje się bardziej kształtować pod wpływem pewnych wartości funkcjonujących w kulturze, aniżeli pod wpływem instytucji i wierzeń religijnych” (Blaski i cienie polskiej religijności, 1984, 31). Opinia ta, wyrażona niemalże cztery dekady temu, w sytuacji dużo mniejszego dostępu do różnych źródeł wiedzy oraz konkurencyjnych wzorców kulturowych, wydaje się ciągle aktualna. Warto jednak rozważyć, czy w obliczu szerokich możliwości dostępu do informacji (w tym o nauczaniu Kościoła), jak również w obliczu bogactwa konkurencyjnych wzorców i wartości, ciągle można mówić w zakresie nauki moralnej Kościoła o heretykach nieświadomych, czy może trzeba uznać, że kwestionują ją coraz bardziej świadomie.

## Podsumowanie

W nawiązaniu do zaprezentowanych wyników badań można na koniec postawić pytanie o kierunek, w jakim będą się dokonywać zmiany stanowiska Polaków odnośnie do analizowanych zjawisk. Niewątpliwie kwestia ta uzależniona jest od wielu czynników, sytuacji, zdarzeń, które w tym momencie trudno przewidzieć. Jednakże, biorąc pod uwagę możliwe odwrócenie tendencji, jakie (być może) widoczne jest w przypadku aborcji, można spodziewać się bardziej liberalnego nastawienia respondentów do analizowanych tutaj kwestii (pomimo, że w przypadku części z nich brakuje badań z ostatnich lat). Warto jednak w tym kontekście przyjrzeć się wynikom badań (zwłaszcza z ostatnich kilku lat) dotyczącym poglądów politycznych młodych ludzi w wieku 18-24 lat (CBOS 2021), a więc tych, którzy podejmują lub wkrótce będą podejmować (lub nie będą) zadania związane z prokreacją, a nieco później np. z opieką nad starszymi rodzicami. Pomijając kwestie ogólnej polaryzacji stanowisk młodych ludzi (wyraźne zmniejszenie się odsetków osób deklarujących poglądy centrowe oraz takich, które nie potrafią się określić), szczególną uwagę trzeba zwrócić na deklaracje kobiet. O ile poglądy prawicowe (które wcale nie są jednoznaczne z akceptacją nauczania Kościoła) deklarowało w tym okresie od 14% do 21% respondentek (najmniej w roku 2019), o tyle jeśli chodzi o poglądy lewicowe, to przez cztery lata między rokiem 2015 i 2019 odsetek respondentek deklarujących takie poglądy podwoił się (wzrost z 9% na 19%). Na kolejne podwojenie wystarczył rok, bowiem w badaniach z roku 2020 deklarację poglądów lewicowych złożyło już 40% respondentek (a w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców – 54%), co więcej na przestrzeni ostatnich 30 lat jest to najwyższy wynik (jedynie w roku 2015 tyle samo mężczyzn deklarowało poglądy prawicowe; największy dotychczas odsetek respondentek o poglądach

lewicowych odnotowano w roku 1990 – nieco ponad 30%, w kolejnych latach maksymalny wynik sięgał 25%, a minimalny – poniżej 10%). Biorąc pod uwagę kontekst (spory o aborcję, „strajk kobiet”, ale również dyskusje o *in vitro*), w jakim nastąpił ów znaczący wzrost poziomu deklaracji poglądów lewicowych wśród młodych kobiet, należy sądzić, że w tych deklaracjach lewicowości zdecydowanie bardziej chodzi o wymiar światopoglądowy niż ekonomiczno-gospodarczy. Należy się zatem spodziewać, że tym bardziej przełoży się to w kolejnych odsłonach badań na opinie o analizowanych tu zjawiskach – jako wzrost odsetka opinii sprzecznych z nauczaniem Kościoła (choć na razie trudno określić skalę tej zmiany). Co więcej – należy się spodziewać, że taka sytuacja będzie miała coraz większe przełożenie również na praktykę (w przypadku niektórych kwestii już ma – zwłaszcza jeśli chodzi o antykoncepcję i *in vitro*, w przypadku innych jest to zapewne kwestia czasu).

Tak jak wspomniano wcześniej, powyższe wnioski trudno uznać za nowatorskie, jednak odnosząc się do przedstawionych wyników – zwłaszcza w przypadku osób określających się jako przynajmniej przeciętnie religijne (z których tak wiele jednak dopuszcza przynajmniej wybrane aspekty zjawisk negatywnie ocenianych przez Kościół) – muszą one stać się przedmiotem pilnych refleksji, dyskusji i dalszych analiz, szczególnie jeśli chodzi o skuteczność i zrozumiałość nauczania Kościoła oraz formę jego przekazu. O ile bowiem kształtowanie przekonań ogółu Polaków będzie coraz trudniejsze (o ile w ogóle możliwe), o tyle z punktu widzenia Kościoła zgodność przekonań osób religijnych z nauką Kościoła należy uznać za kwestię priorytetową. Jednakże aby można było zwiększyć skuteczność i jasność przekazu, konieczne jest dogłębne rozpoznanie sposobu myślenia grupy docelowej owego przekazu. W tej sytuacji – jak już wcześniej wspomniano – za absolutnie konieczne należy uznać pogłębione badania jakościowe, które pozwoliłyby na rozpoznanie motywacji, jakie kierują respondentami – zwłaszcza religijnymi – w udzielaniu odpowiedzi (a także w praktykach), które są jednak niezgodne z nauczaniem Kościoła.

## Aneks

Tabela 1. Zestawienie raportów z badaniami dotyczącymi aborcji wykorzystanych w analizie

Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu	Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu
XI 1992	CBOS	BS/409/104/92	II 2005	CBOS	BS/37/2005
VII 1994	OBOP	43/94	XI 2006	CBOS	BS/173/2006
VII 1995	OBOP	73/95	X 2007	CBOS	BS/152/2007
III 1996	OBOP	32/96	VII 2010	CBOS	BS/100/2010
X 1996	CBOS	BS/152/150/96	IX 2011	CBOS	BS/102/2011
XI 1996	CBOS	BS/176/174/96	XII 2012	CBOS	BS/160/2012
I 1997	OBOP	002/97	IV 2016	CBOS	BS/51/2016
VII 1997	CBOS	BS/97/97/97	V 2016	CBOS	BS/71/2016
VIII 1999	CBOS	BS/127/99	X 2016	CBOS	BS/144/2016
XI 2002	CBOS	BS/191/2002	XI 2020	CBOS	153/2020
IX 2003	CBOS	BS/139/2003			

Tabela 2. Zestawienie raportów CBOS z badaniami dotyczącymi sztucznego zapłodnienia wykorzystanych w analizie

Data publikacji	Numer komunikatu	Data publikacji	Numer komunikatu
IV 1995	BS/90/76/95	III 2009	BS/37/2009
III 1997*	BS/41/2003	VII 2010	BS/96/2010
III 2003	BS/41/2003	IX 2012	BS/121/2012
V 2003	BS/78/2003	XI 2014	153/2014
II 2005	BS/37/2005	VII 2015	96/2015
I 2008	BS/11/2008		

\* Wyniki badań z roku 1997 dla „Gazety Wyborczej” zostały zawarte w raporcie z III 2003.

Tabela 3. Zestawienie raportów z badaniami dotyczącymi antykoncepcji wykorzystanych w analizie

Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu	Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu
1980*	OBOP	K.118/97	VIII 2008	CBOS	BS/54/2008
V 1997	OBOP	K.118/97	III 2009	CBOS	BS/40/2009
III 2003	TNS OBOP	020-03	VII 2010	CBOS	BS/99/2010
VII 2005	TNS OBOP	044/05	VIII 2013	CBOS	BS/111/2013
VIII 2005	CBOS	BS/133/2005	II 2014	CBOS	15/2014

\* Wyniki badań z roku 1980 są zawarte w komunikacie z V 1997.



Tabela 4. Zestawienie raportów z badaniami dotyczącymi eutanazji wykorzystanych w analizie

Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu	Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu
1980*	OBOP	K.118/97	VI 2005	CBOS	BS/101/2005
1988*	CBOS	BS/134/99	VIII 2005	CBOS	BS/133/2005
1993*	OBOP	85/95	VII 2005	TNS OBOP	044/05
VIII 1995	OBOP	85/95	VI 2007	CBOS	BS/93/2007
V 1997	OBOP	K.118/97	X 2009	CBOS	BS/142/2009
VIII 1999	CBOS	BS/134/99	VII 2010	CBOS	BS/99/2010
VI 2001	CBOS	BS/48/2001	I 2013	CBOS	BS/3/2013
III 2003	TNS OBOP	020-03	VIII 2013	CBOS	BS/111/2013

\* Wyniki badań z lat 1980, 1988 i 1993 zawarte odpowiednio w komunikatach z V 1997, VIII 1999 i VIII 1995.

AROUND THE BEGINNING AND THE END OF HUMAN LIFE.  
REFLECTION ON THE ATTITUDE OF POLES TO SELECTED  
BIOETHICAL ISSUES FROM THE TEACHING OF THE CATHOLIC  
CHURCH IN THE LIGHT OF SOCIAL OPINION SURVEYS

SUMMARY

The paper presented the attitude of Poles, recorded over the years, to four selected bioethical problems (abortion, in vitro fertilisation, contraception, euthanasia), to which the Catholic Church pays special attention in its teaching, and which are related to the beginning and/or end of human life.

The paper first presented the attitude of general respondents to the above mentioned issues, and then respondents declaring regular religious practices. The observation of the opinion of the latter raises the question about the effectiveness of the message of the Church's teaching on the above mentioned bioethical issues.

**Keywords:** social opinion surveys, abortion, in vitro, contraception, euthanasia

**Słowa kluczowe:** badania opinii społecznej, aborcja, *in vitro*, antykoncepcja, eutanazja

## BIBLIOGRAFIA

- Blaski i cienie polskiej religijności. Z ks. prof. dr. Władysławem Piwowarskim rozmawia Józef Wołkowski. 1984. W: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, red. Józef Wołkowski, 9-45. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Deneka, Alicja. 2021. *Kobieta musi mieć prawo wyboru. PE przyjął historyczną rezolucję: Dostęp do aborcji, antykoncepcji i edukacji seksualnej*. Dostęp: 25.06.2021. <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/swiat/artykuly/8198101,parlament-europejski-prawo-do-aborcji-prawa-kobiet-antykoncepcja-edukacja-seksualna.html>.
- Franciszek. 2016. *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*.
- Gębka, Mikołaj. 2018. (Nie)dopuszczalne ograniczanie liczby potomstwa? Refleksja o aborcji w świadomości społecznej Polaków (na podstawie badań opinii publicznej), *Teologia i Moralność* vol. 13, nr 2 (24), 147-167. doi: 10.14746/tim.2018.24.2.8.
- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*.
- Jan Paweł II. 1994. *List do rodzin „Gratissimam sane”*.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika o wartości i nienaruszalności ludzkiego życia „Evangelium vitae”*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1974. *Deklaracja o sztucznym poronieniu „Quaestio de abortu procurato”*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1980. *Deklaracja o eutanazji „Iura et bona”*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1987. *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia „Donum vitae”*.
- Kościół w Polsce. Raport, red. Marcin Przeciszewski i Rafał Łączny. 2021. Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna. Dostęp: 30.06.2021. [https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/04/KAI\\_Raport\\_Kosciol-w\\_Polsce\\_2021\\_2.pdf](https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/04/KAI_Raport_Kosciol-w_Polsce_2021_2.pdf).
- Machinek, Marian. 2011. Życie niegodne życia? Krótka historia eutanazji., *Studia Warmińskie*, nr 48, 325-337. Dostęp: 30.06.2021. [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia\\_Warmińskie/Studia\\_Warmińskie-r2011-t48/Studia\\_Warmińskie-r2011-t48-s325-337/Studia\\_Warmińskie-r2011-t48-s325-337.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Warmińskie/Studia_Warmińskie-r2011-t48/Studia_Warmińskie-r2011-t48-s325-337/Studia_Warmińskie-r2011-t48-s325-337.pdf).
- Paweł VI. 1968. *Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego „Humanae vitae”*.
- Rabiega, Remigiusz. 2006. Eutanazja jako problem prawny i etyczny. *Prawo Kanoniczne*, 59 (1), 161-178. doi: 10.21697/pk.2016.59.1.08. Dostęp: 30.06.2021. [http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10\\_21697\\_pk\\_2016\\_59\\_1\\_08](http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_21697_pk_2016_59_1_08).
- Rp.pl. 2021. *Parlament Europejski: Dostęp do aborcji jest prawem człowieka*. Dostęp: 25.06.2021. <https://www.rp.pl/Spor-o-aborcje/210629605-Parlament-Europejski-Dostep-do-aborcji-jest-prawem-czlowieka.html>.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*. 1993. Dz.U. z 1993 r., nr 17, poz. 18 z późn. zm.
- Zawadka, Janusz i Ryszard Balicki. 2015. Eutanazja – „prawem do śmierci”? *Przegląd Prawa Konstytucyjnego*, nr 1 (23), 135-158. doi: 10.15804/ppk.2015.01.07. Dostęp: 30.06.2021. <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-46442a7e-4670-4454-8ce8-267eac9b24a>.

**Raporty z badań**

- CBOS. 1992. *Opinia społeczna o przerywaniu ciąży*. Warszawa: CBOS. BS/409/104/92.
- CBOS. 1995. *Dziecko „z próbki”*. Warszawa: CBOS. BS/90/76/95.
- CBOS. 1996a. *Nowelizacja ustawy antyaborcyjnej i jej konsekwencje*. Warszawa: CBOS. BS/176/174/96.

- CBOS. 1996b. *Stosunek do aborcji wobec liberalizacji przepisów jej dotyczących*. Warszawa: CBOS. BS/152/150/96.
- CBOS. 1997. *Stosunek do aborcji po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego*. Warszawa: CBOS. BS/97/97/97.
- CBOS. 1999a. *Młodzież i dorośli o aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/127/99.
- CBOS. 1999b. *Postawy wobec eutanazji*. Warszawa: CBOS. BS/134/99.
- CBOS. 2001. *Opinie o eutanazji*. Warszawa: CBOS. BS/48/2001.
- CBOS. 2002. *Opinie o prawie do aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/191/2002.
- CBOS. 2003a. *Dziecko „z próbki” – postawy wobec zapłodnienia pozaustrojowego*. Warszawa: CBOS. BS/78/2003.
- CBOS. 2003b. *Opinie o prawnej regulacji przerywania ciąży*. Warszawa: CBOS. BS/139/2003.
- CBOS. 2003c. *Postawy wobec klonowania*. Warszawa: CBOS. BS/41/2003.
- CBOS. 2005a. *Aborcja. edukacja seksualna. zapłodnienie pozaustrojowe*. Warszawa: CBOS. BS/37/2005.
- CBOS. 2005b. *Poparcie dla eutanazji a przyzwolenie na określone działania w tym zakresie*. Warszawa: CBOS. BS/101/2005.
- CBOS. 2005c. *Wartości i normy w życiu Polaków*. Warszawa: CBOS. BS/133/2005.
- CBOS. 2006. *Postawy wobec aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/173/2006.
- CBOS. 2007a. *Opinie na temat aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/152/2007.
- CBOS. 2007b. *Opinie o eutanazji. czyli pomocy w umieraniu*. Warszawa: CBOS. BS/93/2007.
- CBOS. 2008a. *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego*. Warszawa: CBOS. BS/54/2008.
- CBOS. 2008b. *Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia pozaustrojowego*. Warszawa: CBOS. BS/11/2008.
- CBOS. 2009a. *Akceptacja stosowania zapłodnienia in vitro*. Warszawa: CBOS. BS/37/2009.
- CBOS. 2009b. *Moralność Polaków po dwudziestu latach przemian*. Warszawa: CBOS. BS/40/2009.
- CBOS. 2009c. *Opinia społeczna o eutanazji*. Warszawa: CBOS. BS/142/2009.
- CBOS. 2010a. *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków*. Warszawa: CBOS. BS/99/2010.
- CBOS. 2010b. *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro*. Warszawa: CBOS. BS/96/2010.
- CBOS. 2010c. *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/100/2010.
- CBOS. 2011. *Opinie o prawnej dopuszczalności i regulacji aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/102/2011.
- CBOS. 2012a. *Opinie o prawie aborcyjnym*. Warszawa: CBOS. BS/160/2012.
- CBOS. 2012b. *Postawy wobec stosowania zapłodnienia in vitro*. Warszawa: CBOS. BS/121/2012.
- CBOS. 2013a. *Wartości i normy*. Warszawa: CBOS. BS/111/2013.
- CBOS. 2013b. *Zaniechanie uporczywej terapii a eutanazja*. Warszawa: CBOS. BS/3/2013.
- CBOS. 2014a. *Prawo a moralność – opinie o zachowaniach kontrowersyjnych*. Warszawa: CBOS. 153/2014.
- CBOS. 2014b. *Religijność a zasady moralne*. Warszawa: CBOS. 15/2014.
- CBOS. 2015a. *Oczekiwane zmiany w nauczaniu Kościoła*. Warszawa: CBOS. 32/2015.
- CBOS. 2015b. *Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia in vitro*. Warszawa: CBOS. 96/2015.
- CBOS. 2016a. *Dopuszczalność aborcji w różnych sytuacjach*. Warszawa: CBOS. BS/71/2016.
- CBOS. 2016b. *Jakiego prawa aborcyjnego oczekują Polacy*. Warszawa: CBOS. BS/144/2016.
- CBOS. 2016c. *Opinie o dopuszczalności aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/51/2016.
- CBOS. 2020. *O dopuszczalności przerywania ciąży i protestach po wyroku Trybunału Konstytucyjnego*. Warszawa: CBOS. 153/2020.
- CBOS. 2021. *Poglądy polityczne młodych Polaków a płeć i miejsce zamieszkania*. Warszawa: CBOS. 28/2021.
- OBOP. 1994. *Polacy o prawnym zakazie przerywania ciąży*. Warszawa: Telewizja Polska S.A. OBOP. 43/94.

- OBOP. 1995a. *Jakie zachowania potępiamy*. Warszawa: OBOP. 85/95.  
OBOP. 1995b. *Polacy o aborcji*. Warszawa: Telewizja Polska S.A. OBOP. 85/95.  
OBOP. 1995b. *Polacy o aborcji*. Warszawa: Telewizja Polska S.A. OBOP. 73/95.  
OBOP. 1996. *Opinie o dopuszczalności aborcji*. Warszawa: OBOP. 32/96.  
OBOP. 1997a. *Czy przerywanie ciąży powinno być dozwolone, czy nie?*. Warszawa: OBOP. 002/97.  
OBOP. 1997b. *Opinie Polaków o różnych zachowaniach*. Warszawa: OBOP. K.118/97.  
TNS OBOP. 2003. *Dokąd zmierza świat*. Warszawa: TNS OBOP. 020-03.  
TNS OBOP. 2005. *Nowe się cofa*. Warszawa: TNS OBOP. 044/05.

**Mikołaj Gębka** – doktor, socjolog, adiunkt na Wydziale Teologicznym UAM, absolwent Podyplomowego Studium Rodziny na WT UAM, zainteresowania naukowe: socjologia rodziny.

Teologia i Moralność, volumen 16(2021), numer 2(30)

doi: 10.14746/TIM.2021.30.2.3

ORCID: 0000-0002-3122-8230

---

MACIEJ OLCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

**Naturalna regulacja poczęć wyrazem  
odpowiedzialnego rodzicielstwa.  
Interdyscyplinarna argumentacja  
o. Karola Meissnera w *Memoriale Krakowskim***

**Wstęp**

Zagadnienie antykoncepcji, które od czasu do czasu powraca w debacie społecznej i wewnątrzkościelnej, jest problemem bardzo złożonym i wieloaspektowym, dotyczącym intymnej sfery ludzkiego życia. Intymność tego zagadnienia nie oznacza jednak jego prywatności, gdyż skutki stosowania lub niestosowania antykoncepcji mają brzemiennie konsekwencje społeczne. Pomimo współczesnych trendów banalizujących to zagadnienie, Kościół katolicki niezmiennie podkreśla jego powagę. Ujawnia się ona tym wyraźniej, im bardziej człowiek idący za Chrystusem odkrywa znaczenie Bożej mądrości i miłości wpisanych w prawo moralne oraz w porządek stworzenia. To właśnie Boża mądrość i miłość oświeca i porusza chrześcijanina do nieustannego rozwoju, aby dążył „do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13). Dla integralnego rozwoju osoby konieczne jest przyjęcie i zaakceptowanie tak porządku stworzenia (ład i celowość), jak i daru zbawienia (udział w Boskiej naturze). Droga ta wiąże się z trudem rozeznania oraz wysiłkiem podążania „ku górze” w obszarze decyzji moralnych potwierdzających Bożą mądrość i miłość. W tej perspektywie możemy lepiej zrozumieć, dlaczego Kościół opowiada się za naturalną regulacją poczęć, widząc w niej wyraz odpowiedzialnego rodzicielstwa szanującego Boży ład stworzenia i ekonomię zbawienia. Chrześcijanie wierzą, że przez współpracę z Bożą łaską człowiek może przekraczać siebie i wzrastać.

Dotyczy to wszystkich wymiarów życia – w tym także ludzkiej płciowości, będącej dla człowieka darem i zadaniem. Przemiana i pokonywanie ludzkich słabości wpisane są ostatecznie w naturę dążenia do świętości, do której powołani są wszyscy wierzący w Chrystusa (por. Franciszek 2018, 10-32).

Dokonanie wyboru pomiędzy antykoncepcją a naturalną regulacją poczęć jest problemem zarówno osobistym, jak i społecznym, powiązaniem ze światem ludzkich przekonań na temat spraw życiowo najdonioślejszych: miłości, sensu płciowości, przekazywania życia. Posiada także aspekty etyczne wpisane w drogę ludzkiego rozwoju i chrześcijańskiego powołania. Wszystkie te wymiary nie były obce autorom powstałego przed przeszło 50 laty *Memoriału Krakowskiego*<sup>1</sup>, dokumentu zawierającego bogatą interdyscyplinarną argumentację na rzecz odpowiedzialnego rodzicielstwa wyrażającego się w naturalnej regulacji poczęć. Wartością tego dokumentu była i jest po dzień dzisiejszy nie tylko jego interdyscyplinarność, ale także wskazanie zalet proponowanej alternatywy dla działań antykoncepcyjnych, za którą przemawiają wyłożone w dokumencie argumenty teologiczne, etyczne oraz medyczne. Podkreśla się, że *Memoriał* odegrał istotną rolę w debacie poprzedzającej opublikowanie encykliki *Humanae vitae*, dostarczając Pawłowi VI cennego materiału o charakterze antropologicznym i teologicznym (Dziuba 1999, 42). W ostatnich latach powraca się do tego wątku, przypominając ów polski wkład w kształtowanie się nauczania Kościoła katolickiego na temat antykoncepcji (Mielec 2013; Gałuszka 2018).

Wpisując się w ten nurt, niniejszy artykuł przybliży treść refleksji medyczno-etycznej, jaką przeprowadził w *Memoriale Krakowskim* lekarz, znawca psychologii płciowości, a zarazem teolog i etyk, o. Karol Meissner OSB. Przygotowana przez niego analiza nie straciła nic ze swej aktualności, co więcej, może posłużyć współcześnie jako wzór budowania argumentacji promującej prozdrowotne metody naturalnej regulacji poczęć jako atrakcyjnej alternatywy dla szkodliwej moralnie, duchowo i fizycznie antykoncepcji. W oparciu o teksty autorstwa K. Meissnera, zawarte w *Memoriale*, zostanie najpierw przybliżona istota odpowiedzialnego rodzicielstwa (1) i powiązane z nią wymogi moralne (2). Argumenty przemawiające za godziwością naturalnej regulacji poczęć i niemoralnym charakterem antykoncepcji ujawniają się wyraźnie w kontekście rozważań nad fenomenem mowy ludzkiego ciała (3) oraz zna-

---

<sup>1</sup> Dokument nazywany *Memorialem Krakowskim* (1968) składa się z pięciu części, które wyszły spod pióra różnych autorów. Każdą z tych części traktuję jako oddzielny artykuł opatrzony własnym tytułem i zamieszczony w dziele zbiorowym. Źródłem dla niniejszego artykułu jest tekst *Memoriału* opublikowany z inicjatywy o. Karola Meissnera w 2012 r. w formie książki: *Memoriał Krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego (Kraków 1968) oraz Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae” (Kraków 1969)*, red. Barbara Sadowska. Poznań: BONAMI.

czieniem respektowania twórczej harmonii porządku naturalnego i nadprzyrodzonego w osobowym rozwoju człowieka (4).

## 1. Odpowiedzialne rodzicielstwo we wspólnocie małżeńskiej

Niewątpliwą zaletą refleksji K. Meissnera jest osadzenie problemu regulacji poczęć w pozytywnej perspektywie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Zrozumienie bowiem moralnego zła antykoncepcji staje się w pełni możliwe tylko w kontekście nakreślenia pozytywnego obrazu godności osoby, dostrzeżenia sensu płciowości i jej funkcji, a także odkrycia powołania mężczyzny i kobiety, znaczenia ich wzajemnej relacji miłości i intymności. Stąd już w pierwszym akapicie swoich rozważań Meissner odwołuje się do zamysłu Bożego względem małżeństwa i rodziny, którego integralną częścią jest zadanie przekazywania życia i wychowania dzieci (por. Rdz 1,26-28). Właściwe wypełnianie tego zadania, czyli zgodnie z planem Bożym, oznacza roztropną ocenę sytuacji oraz – gdy zajdzie taka potrzeba – odpowiedzialną decyzję dotyczącą liczby dzieci, jaką rodzice mogą przyjąć i wychować. „Ilość dzieci, którym małżeństwo przekaze życie, nie może być pozostawiona przypadkowi” (Meissner 2012b, 34). Ze względu na doniosłość samego aktu prokreacyjnego i godności osobowej tak małżonków, jak i powoływanego do istnienia nowego człowieka, działanie takie powinno być wynikiem świadomej, odpowiedzialnej decyzji<sup>2</sup>.

Odpowiedzialne podjęcie decyzji o ilości dzieci w rodzinie uwzględnić powinno następujące czynniki:

- a) Kontekst wiary i ufności pokładanej w Bogu – przez co rozumie się, że małżonkowie są świadomi powołania, jakie otrzymali od Boga. Oznacza to, że rozwiązując życiowe problemy, chrześcijańscy małżonkowie pytają, „jak Bóg widzi wykonywanie moich zadań, w mojej sytuacji życiowej?” (Meissner 2012b, 43). Powinni pamiętać i ufać, że kochający Bóg pomoże im w wypełnieniu zadań rozpoznanych w prawym sumieniu.
- b) Przyjęcie postawy wielkoduszności i gotowości do pewnych ofiar. Urodzenie i wychowanie dzieci przynosi z jednej strony wiele radości i satysfakcji, ale z drugiej jest okupione często licznymi wyrzeczeniami i trudami. Chrześcijańscy rodzice nie powinni zapominać, że w zadaniach rodzicielskich nie są zostawieni sami sobie, lecz wspiera ich sam Chrystus oraz Jego Kościół. Meissner przypomniał w tym kontekście słowa Jezusa utożsamiającego się z przyjmowanymi dziećmi: „Kto przyjmuje jedno z tych dzieci w imię moje, Mnie przyjmuje” (Mk 9,37) (por. Meissner 2012b, 44).

<sup>2</sup> K. Meissner powołuje się w tym miejscu na nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz Pawła VI z encykliki *Populorum progressio*.

- c) Wspólne stanowisko małżonków. Decyzja o regulacji poczęć powinna być owocem dialogu miłości męża i żony. Wynika to z natury ich związku, przez który stali się wspólnotą osób – osób równych w godności i prawach. Małżonkowie są za siebie wzajemnie odpowiedzialni, a wspólna misja przekazania życia domaga się razem podejmowanych decyzji w zakresie regulacji poczęć. Tak, jak za życie i wychowanie dziecka odpowiadają obydwój rodzice, tak i za jego poczęcie – lub jego ewentualne odroczenie – razem są odpowiedzialni (por. Meissner 2012b, 45).
- d) Uzasadnione motywy, które powinny wyływać ze względów lekarskich (troska o zdrowie), dla dobra dzieci (już urodzonych i planowanych) oraz ze względów ekonomicznych (sytuacja materialna i duchowa rodziny) (por. Pius XII 1951, 835-854). Należy uwzględnić tu również dobro wspólnoty, do jakiej małżonkowie należą (rodziny, społeczeństwa, Kościoła) oraz warunki i okoliczności czasów, w jakich przyszło im żyć. Karol Meissner zauważa, że „wymienione tutaj elementy, które mają się stać podstawą ważnej w życiu małżeńskim decyzji, mogą dostarczyć motywów nie tylko ograniczania ilości dzieci, ale przeciwnie, mogą dostarczyć motywów dla świadomego i dobrowolnego rodzicielstwa” (Meissner 2012b, 35).
- e) Wybrany sposób regulacji poczęć nie powinien stać w sprzeczności z prawem Bożym wyjaśnianym przez Kościół. Oznacza to, że odpowiedzialni rodzice, realizując powzięty plan regulacji poczęć, nie powinni sięgać po środki sprzeczne z Bożą mądrością i miłością. Nie wystarczą jedynie dobre intencje – Pan Bóg pragnie przede wszystkim dobrych czynów (por. Pius XII 1952, 69-78). A zatem dobry „czyn ludzki powinien odpowiadać stwórczemu planowi Boga, wyrażonemu w takiej, a nie innej strukturze człowieka i właściwych mu działań” (Meissner 2012b, 35-36). Nie można zatem uznać za dobre, a więc i moralnie dozwolone, działania, które ze swej natury niszczy porządek stworzony przez Boga, dezintegrując przebieg naturalnych i zdrowych czynności organizmu, jak to ma miejsce w przypadku stosowania antykoncepcji.

## 2. Sformułowanie wymagań moralnych

Nakreślona powyżej koncepcja odpowiedzialnego rodzicielstwa pozwala na wyłonienie zasadniczych wymagań moralnych, w świetle których będzie można dalej dokonać etycznej oceny postaw bezpośrednio związanych z ludzką prokreacją. Pewien przedsmak tych wymagań został zarysowany już w ostatnim punkcie wymienionych powyżej wymiarów odpowiedzialnego rodzicielstwa. Karol Meissner precyzuje je dokładniej w dalszej części przeprowadzonych analiz. Jego zdaniem w ocenie moralnej sposobu regulacji poczęć



uwzględnić należy dwa rodzaje wymagań stawianych małżonkom: z jednej strony przez godność osoby, a z drugiej przez sens ludzkiego życia płciowego (Meissner 2012b, 36). Spójrzmy zatem na te wymagania w kolejności zaproponowanej przez benedyktyńskiego lekarza, teologa i etyka.

### **a) Wymagania stawiane przez godność osoby**

Wymaganie to nawiązuje do równości zachodzącej pomiędzy kobietą i mężczyzną jako osobami ludzkimi. Meissner sformułował je następująco: „W podejmowaniu dzieła regulacji poczęć winna istnieć równość i współmierność wkładu mężczyzny i kobiety” (Meissner 2012b, 36). Korzystając ze swej wiedzy medycznej i praktyki lekarskiej (kontakt z kobietami stosującymi dostępne środki antykoncepcyjne oraz wkładki wewnątrzmaciczne), wnioskuje logicznie, iż „wywoływanie w ustroju kobiety, a zatem w osobie, zmian uniemożliwiających poczęcie, a zwalniających mężczyznę od odpowiedzialności w działaniu seksualnym, nosi cechy niesprawiedliwości” (Meissner 2012b, 36). Trudno przecenić walor powyższego argumentu. Jest to argument daleki od dyskursu naturalistycznego, przenoszący uwagę w kierunku osobowej relacji zachodzącej pomiędzy kobietą i mężczyzną. Refleksja Karola Meissnera nawiązuje do zasady sprawiedliwości z uwzględnieniem przebiegu procedur antykoncepcyjnych, które z gruntu rzeczy w uprzywilejowanej pozycji stawiają mężczyznę, a kobietę skazują na poddawanie się działaniom zaburzającym jej rytm płodności i szkodliwym dla zdrowia.

W innym miejscu swych rozważań Meissner zauważy, że już niejako z natury „istnieje nierównoważność biologiczna w zakresie życia płciowego między mężczyzną a kobietą. Współmierność wkładu w dzieło regulacji poczęć zachodzi tylko wówczas, gdy mężczyzna potrafi włączyć działanie dynamizmu popędowego w rozumne życie, dając wyraz swojej miłości w cielesnym działaniu płciowym tylko wtedy, gdy jest to roztropne. W przeciwnym razie, kobieta będzie niewspółmiernie obciążona życiem płciowym i jego skutkami, albo zgoła stanie się – przynajmniej w pewnym stopniu – przedmiotem użycia ze strony męża” (Meissner 2012a, 55). Antykoncepcja tylko pozornie rozwiązuje wspomnianą nierówność, a w rzeczywistości przyczynia się do jej pogłębienia, zrzucając na kobietę odpowiedzialność tzw. zabezpieczania się przed ciążą i ponoszenie w największym stopniu ewentualnych konsekwencji niepowodzeń w tym zakresie. Mężczyzna z kolei łatwo dyspensuje od wzięcia części swojej odpowiedzialności, co utrwała w nim postawy infantylne i ludyne, kosztem krzywdy kobiet.

## b) Wymagania stawiane przez sens ludzkiej płciowości

Moralna ocena antykoncepcji w kontekście odpowiedzialnego rodzicielstwa powinna zdaniem K. Meissnera uwzględniać nie tylko wymagania moralne stawiane przez godność osoby, potwierdzone na kartach Pisma Świętego, ale również brać pod uwagę sens ludzkiej płciowości, jej celowość oraz wewnętrzny logos, jaki nauka (zwłaszcza biologia, medycyna, psychologia) czynią przedmiotem swoich badań. Istotnym wydaje się postawienie pytania o miejsce i znaczenie życia płciowego w strukturze osoby i jej działań (por. Meissner 2012b, 36).

Odpowiadając na to pytanie, Meissner proponuje rozważyć trzy istotne funkcje płci w życiu człowieka: biologiczną funkcję przekazywania życia, funkcję „pozajednostkową”, mającą wpływ na tworzenie społeczeństwa, oraz funkcję komunikacyjną sprzyjającą budowaniu więzi międzyosobowych (por. Meissner 2012b, 36). Jakie treści kryją się pod tymi określeniami?

Biologiczna funkcja przekazywania życia wpisana jest w naturę narządów rozrodczych kobiety i mężczyzny, stanowiących istotny wyznacznik ludzkiej płciowości. Propagowane współcześnie trendy marginalizujące biologiczny wymiary płci, obecne na przykład w skrajnych nurtach ideologii gender, z trudną do zrozumienia zaciekłością odrzucają naukowe argumenty płynące z analizy fizjologii układu rozrodczego, posiadającego swój własny logos, cel i sposób funkcjonowania. Wobec prób nachalnej promocji tej odrealnionej wizji płciowości warto przytoczyć oczywisty argument przywołany przed laty przez benedyktyńskiego etyka i lekarza. Płeć i działanie płciowe, jak wyraził się K. Meissner, „stoją na usługach zdolności przekazywania życia [...] płeć jest właściwością ciała, które wraz z nieśmiertelną duszą tworzy jedność ludzkiej osoby i uczestniczy w jej godności. Toteż płeć, jako właściwość ciała jest właściwością osoby, a działanie płciowe, będąc działaniem cielesnym, jest działaniem w pełni ludzkim” (Meissner 2012b, 36).

Ważnym spostrzeżeniem, jakie pojawia się w *Memoriale Krakowskim*, jest przypomnienie faktu bardzo podstawowego, dziś często zapomnianego lub celowo pomijanego, że pełne urzeczywistnienie wewnętrznego logosu i funkcji układu płciowego dokonać się może tylko i wyłącznie przy udziale dwóch osób zróżnicowanych płciowo: kobiety i mężczyzny. Układ pokarmowy spełnia swoją rolę w każdym pojedynczym człowieku – podobnie oddechowcy, krwionośny czy inne układy. Ale układ płciowy „jest jedynym z układów ustroju, który w prawidłowej swej czynności wymaga współdziałania dwojga osób” (Meissner 2012b, 37). Dana ludziom zdolność przekazywania życia wymaga osobowego spotkania kobiety i mężczyzny, a w ramach tego spotkania dochodzi do pięknego i doniosłego wydarzenia, jakim jest intymne zjednocze-

nie małżonków. Gest więzi cielesnej realizuje zarazem funkcję zdolności przekazywania życia, której to funkcji żadna z osób nie zrealizuje w pojedynkę.

W ten oto sposób ujawnia się również poza- czy ponad-jednostkowa funkcja ludzkiej płciowości. Popęd płciowy nie tylko sprawia, że dojść może do poczęcia nowej istoty ludzkiej, ale jest on także istotnym czynnikiem więziotwórczym, budującym relacje społeczne. Karol Meissner powie, że popęd płciowy, kierujący osobę do zespolenia płciowego z osobą odmienną płci, jest dynamizmem „nadrzędnym w stosunku do potrzeb społecznych osoby ludzkiej. Toteż życie płciowe ma u człowieka określone funkcje pozajednostkowe, a mianowicie międzyosobowe i społeczne” (Meissner 2012b, 37). Spostrzeżenie to dowartościowuje – marginalizowaną zwłaszcza w epoce wybujałego indywidualizmu – społeczną naturę ludzkiej płciowości. Dar płci, z jego bogactwem przeżyć i rozkoszy, nie jest jedynie dobrem indywidualnym, złożem osobistych doznań i indywidualistycznie pojętym źródłem przyjemności, lecz wpisane jest w jego istotę zadanie budowania wspólnoty osób, poprzez tworzenie więzi międzyludzkich i przekazywanie życia nowym członkom społeczeństwa. Dojrzałe pragnienie urodzenia dziecka oznacza nie tylko zaspokojenie osobistych aspiracji przyszłych rodziców, lecz również uwzględnia wkład małżonków w dobro wspólne społeczeństwa, które dzięki rodzicielstwu zostaje ubogacone kolejnymi istnieniami ludzkimi. Ten specyficzny wkład może być także źródłem dodatkowej satysfakcji rodziców, o ile mają oni dobrze ukształtowany zmysł społeczny (cieszą się z podarowania swoich dzieci wspólnocie, ze wsparcia której przecież sami korzystają lub będą korzystać w przyszłości).

Wreszcie płciowość ludzka ma także funkcję komunikacyjną, poprzez którą ludzie coś sobie wzajemnie wyrażają, dają poznać nieuchwytnie bezpośrednio treści duchowe (por. Meissner 2012b, 37). Różne przejawy życia płciowego wpisują się w tzw. mowę ciała dla wyrażenia tego, co ludzi między sobą łączy: służą niewerbalnemu uznaniu wartości drugiej osoby i oznajmieniu jej miłości. Płciowość jest obszarem, w którym posługujemy się specyficznym językiem: językiem gestów i znaków, w które wpisane jest zrozumiałe przesłanie. Tematyka ta została w ostatnim pięćdziesięcioleciu obszernie rozwinięta w licznych publikacjach, często nawiązujących do myśli Karola Wojtyły i jego „teologii ciała”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> „Teologia ciała” autorstwa Jana Pawła II była stopniowo odsłaniana podczas kolejnych katechez środowych na temat *Miłości ludzkiej w planie Bożym* wygłoszonych przez Papieża Polaka w latach 1979-1984. Były one duszpasterską adaptacją i rozwinięciem treści zawartych w książce K. Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*. Zwięzłą charakterystykę „teologii ciała” znajdziemy m.in. w: Kupczak 2013, 37-54; Semen 2008, 46-52.

### 3. Osobowa norma szanująca mowę ciała

Miłość między kobietą i mężczyzną, gdy osiąga swoje szczyty, wyrażana jest płciowo „przez zespolenie narządów rozrodczych” (Meissner 2012b, 38), przez zaangażowanie ciała, które komunikuje treści duchowe: zjednoczenie osób i wzajemny dar z siebie w miłości. Oznacza jednocześnie, że miłość ta jest życiodajna, gotowa do dzielenia się życiem i zrodzenia potomstwa. Życie osiągające swe szczyty przez osobową miłość nie może pozostać zamknięte w sobie, bo taka jest natura miłości: do jej istoty należy dawanie życia. Dlatego kochający się małżonkowie dają to życie najpierw sobie nawzajem, a z ich daru rodzi się gotowość do darowania siebie razem dzieciom, które przyjmą do kręgu swojej miłości.

Nasuwa się w tym miejscu pewne duchowe skojarzenie. W chrześcijaństwie życiodajność miłości jest szczególnie uwypuklona w tajemnicy paschalnej. W świetle zmartwychwstania Chrystusa można by obrazowo powiedzieć, że życie ogarnięte wewnątrztrynitarną miłością nie pozwala się zasklepić grobowym głazem, lecz „eksploduje” nieśmiertelnością, o czym przekonuje wielkanocny poranek. Nasuwające się w tym miejscu skojarzenie, choć nie pochodzi wprost od ojca Meissnera, oddaje jednak istotę płodnego charakteru miłości: ona zawsze daje życie i dlatego działania krępujące czy niszczące tę życiodajność intymnego zjednoczenia kłócą się z miłością. Dlatego nie mogą znaleźć uznania nie tylko u osób wierzących, ale także i tych, które rzetelnie analizują na drodze refleksji rozumowej fenomen ludzkiej miłości. Działanie antykonceptyjne jest w pewnym sensie zataczaniem grobowego głazu na dynamizm życia i miłości.

Powróćmy jednak do rozważań krakowskiego teologa i lekarza. Karol Meissner analizując język zespolenia cielesnego i jego przesłanie, odczytuje w nim pewien fakt podstawowy: akt płciowy powinien być wzajemnym darem i wyrazem miłości małżonków, a ponieważ „miłość ze swej natury jest skierowana ku przekazywaniu życia i wychowaniu potomstwa, przeto każdy ich stosunek winien być wyrazem ich postawy rodzicielskiej” (Meissner 2012b, 38). I nieco dalej dodaje istotne wyjaśnienie, że choć nie każdy stosunek płciowy u ludzi jest płodny biologicznie, to jednak w każdym zbliżeniu powinien się uzewnętrzniać ów charakter rodzicielski wyrażanej płciowo miłości, gdyż ona z natury jest nastawiona na zrodzenie i wychowanie potomstwa (por. Meissner 2012b, 38). Miłość jest zawsze życiodajna, ale życiodajność ta nie oznacza konieczności poczęcia dziecka w każdym zbliżeniu intymnym. Innymi słowy, nie każdy stosunek płciowy musi kończyć się poczęciem nowego życia. Jednak w żaden z nich nie wolno ingerować w taki sposób, by odbierać mu jego życiodajność, czyli zaburzać jego prokreacyjną strukturę, celowo go obezpłodniając. „Czynne wkroczenie w strukturę aktu – tłumaczy K. Meissner –

sprawia, że staje się zniekształcony, co sprawia, że traci wartość jako znak miłości małżeńskiej. Wyraża się w nim wtedy dezintegracja między popędem i miłością. W tych warunkach jest on raczej kierowany dążeniem autoerotycznym i nie jest wprawdzie wyrazem miłości, która powinna obejmować pełnię uczuć i popędu” (Meissner 2012b, 39).

Istotą regulacji poczęć drogą okresowej wstrzemięźliwości jest rezygnacja ze współżycia w okresie płodnym cyklu kobiety i podejmowanie takiego współżycia poza tym czasem, przy jednoczesnej akceptacji życiodajnego charakteru intymnego zbliżenia. Życiodajność w tym przypadku oznacza dzielenie się miłością: darem z siebie w pełni, bez świadomego wykluczania dynamizmu płodności, z dostosowaniem się do czasu okresowej niepłodności kobiecej. W działaniu takim nie ma niczego, co odbierałoby stosunkowi płciowemu właściwe mu odniesienie do rodzicielstwa, o ile wcześniej intencja małżonków była szczerą i ocenili oni w duchu zasad odpowiedzialnego rodzicielstwa, że na obecnym etapie nie planują poczęcia. Nie ingerują oni w płodność zbliżenia, by świadomym działaniem uczynić niepłodnym akt płodny, lecz korzystają z okresowej niepłodności biologicznej. Nie niszczą zatem ani nie blokują dynamizmu rodzicielskiego wpisanego w akt miłości. Dlatego, jak zauważa Meissner, „świadome i celowe zachowanie płciowego charakteru stosunku, podejmowanego w dniach fizjologicznej niepłodności, ma związek z poszanowaniem hierarchii wartości i może być właściwym wyrazem rodzicielskiego charakteru życia małżeńskiego i miłości małżeńskiej. Działanie takie jest zupełnym przeciwieństwem świadomego obezplodnienia stosunku, który czynnie pozbawiony swojej płciowej treści, nie może być wyrazem płciowej miłości osób ludzkich” (Meissner 2012a, 53-54). Trzeba przy tym pamiętać, o czym już wspomniano wcześniej, że godziwość takiego działania zależy jeszcze od ważnego warunku, jakim jest nastawienie woli działających tu osób, które pozostają otwarte na rodzicielstwo i nie traktują okresowej wstrzemięźliwości jako sposobu do unikania potomstwa bez wystarczająco racjonalnych powodów (por. Meissner 2012a, 54), np. z wygody, niechęci do dziecka, błędnie ustawionych priorytetów życiowych. W przeciwnym razie, nawet przy zachowaniu okresowej wstrzemięźliwości, działanie takie uznać należałoby za antykoncepcyjne i złe moralnie, nie tyle z powodu fizycznej ingerencji w akt płciowy, która w tym przypadku nie ma miejsca, ale ze względu na wykluczenie świadomym aktem woli rodzicielskiego wymiaru zbliżenia cielesnego bez uzasadnionych powodów.

Myślenie powyższe wskazuje, że zastosowana przez Meissnera argumentacja przeciw antykoncepcji nie ma charakteru naturalistycznego, lecz na wskroś personalistyczny. W moralnej ocenie antykoncepcji uwzględnić należy nie tylko fakt celowego zaburzania rytmów płodności czy nawet niszczenia zdolności rozrodczej (działanie *contra naturam*), lecz ukryty w działaniu

antykonceptyjnym akt przeciw osobie (*contra personam*). Choć już pierwszy z argumentów jest bardzo doniosły i może dziś mógłby aspirować do rangi „argumentu ekologicznego”, to jednak zasługą *Memoriału Krakowskiego* jest uwypuklenie personalistycznej linii argumentacyjnej (por. Mielec 2013, 101). Zwraca ona uwagę na nie zawsze uświadomione nastawienie mentalne wykluczające pełnię daru osoby dla osoby, polegające na nieakceptacji płodności, która należy do istotnych wymiarów i zdolności ludzkich (jak ważna jest to zdolność dla osoby, można poznać np. w kontekście bolesnego doświadczenia niepłodności). Warto zauważyć, że argumentacja personalistyczna, wskazując na fakt wykluczenia w antykoncepcji zdolności prokreacyjnej przynależącej do osoby, chce podkreślić z innej perspektywy to, co teologia wyraża stwierdzeniem o rozerwaniu jednoczącego i prokreacyjnego wymiaru aktu seksualnego, które z woli Boga są nierozdzielne.

Wrażliwość personalistyczna pragnie uchronić argumentację etyczną przed błędem biologizmu. Nie ulega wątpliwości, że porządek natury musi być uszanowany, ale nie mniejszego szacunku domaga się osoba i porządek odniesień międzyosobowych. Stosowanie antykoncepcji niesie ze sobą następujący komunikat: nie chcę w tobie (lub/i w sobie) zdolności prokreacyjnej, dlatego ją eliminuję celowo podjętym działaniem. Innymi słowy: nie akceptuję ciebie (lub/i siebie) w tej pełni, jaką bytowo stanowimy (kocham cię, ale bez twojej płodności). Trudno zatem powiedzieć w takim przypadku o całkowitym przyjmowaniu i dawaniu się sobie wzajemnie, bez zastrzeżeń i wykluczeń, co przecież ma oznaczać akt miłostnego oddania w intymnym zbliżeniu. „Życie płciowe – podkreśla K. Meissner – powinno zawsze oznaczać i wyrażać w całej prawdzie wzajemny dar z siebie i miłość małżeńską, troskliwą o dobro drugiej osoby” (Meissner 2012b, 39). W działaniu antykonceptyjnym dochodzi ostatecznie do zafałszowania miłości, gdyż podczas takiego współżycia nie może powstać komunია osób, brakuje całkowitego daru z siebie, nie ma pełnej afirmacji osoby, lecz akceptacja fragmentaryczna z wykluczeniem ujmowanej osobowo zdolności prokreacyjnej (por. Meissner 2012b, 40).

Z zupełnie innym rodzajem działania mamy do czynienia w przypadku małżeńskiego współżycia podjętego w czasie okresowej niepłodności (por. Meissner 2012a, 53). Relacja małżonków wpisuje się wówczas w rytmy intymnego zbliżenia, w pełni akceptują oni siebie nawzajem i uznają specyfikę funkcjonowania cyklu płodności. Co więcej, pozostają otwarci na zrządzenia Bożej Opatrzności i zawsze są gotowi na przyjęcie daru życia. Wiedzą, że ostatecznie to Bóg jest jego dawcą, a rodzice życie przyjmują i współdziałają ze Stwórcą. Uzasadnione powody, rozumnie rozważone (zdrowotne, dobra dzieci, ekonomiczne), czynią decyzję powstrzymania się od poczęcia godziwą i podpowiadają podjęcie współżycia intymnego w okresie niepłodnym. Nie można jednak tymi samymi uzasadnionymi powodami tłumaczyć stosowania antykoncepcji

(co czasem się zdarza), gdyż jej zło moralne nie zależy jedynie od intencji czy woli działających osób, lecz przede wszystkim od wewnętrznego przedmiotu czynu antykoncepcyjnego, który jest zły sam w sobie, będąc celowym działaniem odrywającym w zbliżeniu małżeńskim wymiar jednoczący od prokreacyjnego, co jest wyraźnym uderzeniem w sam Boży zamysł i logos stwórczy wpisany w istotę aktu płciowego, a także rani osobowy wymiar wzajemnego oddania, które przestaje być pełne i całkowicie afirmujące ukochaną osobę.

#### **4. Naturalna regulacja poczęć – twórcza harmonia natury i łaski**

W świetle tego, co do tej pory zostało powiedziane o odpowiedzialnym rodzicielstwie oraz wymaganiach moralnych wynikających z godności osoby i sensu ludzkiej płciowości, uznać należy, że metoda okresowej wstrzemięźliwości jest godziwą moralnie i akceptowalną w świetle rozumu i wiary drogą planowania rodziny. W pełni też odpowiada chrześcijańskiemu powołaniu do świętości (por. Paweł VI 1968, 16; Meissner 2012a, 57).

Skutecznemu stosowaniu tej metody przychodzi z pomocą najpierw dobra edukacja tak kobiet, jak i mężczyzn, w zakresie poznania rytmu płodności oraz medycyna pozwalająca coraz precyzyjniej wyznaczać czas płodny i niepłodny. Już w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku z pełnym przekonaniem, włączając swój autorytet lekarski, Karol Meissner stwierdził: „Badania prowadzone przez licznych lekarzy od przeszło 60 lat, pozwoliły uchwycić zmiany towarzyszące w ustroju kobiety poszczególnym fazom cyklu płciowego” (Meissner 2012a, 52). Obserwacja tych zmian w zakresie temperatury ciała, struktury śluzu czy używanie coraz to nowocześniejszych dziś narzędzi diagnostycznych pozwala, zdaniem specjalistów, precyzyjnie określić dni płodne i niepłodne. Owszem, metoda okresowej wstrzemięźliwości wymaga wysiłku edukacyjnego i formacyjnego, lecz ani jedno, ani drugie nie jest czymś obcym człowiekowi. W wielu dziedzinach człowiek uczy się i formuje, niekiedy przez wiele lat. Dlaczego w dziedzinie przeżywania własnej płciowości miałyby unikać na wskroś personalistycznej drogi kształtowania swego człowieczeństwa i zastępować ją w pewnej mierze „kagańcowo-bezwolnym” narzędziem antykoncepcji?

Zdaniem Meissnera, które wyraził przeszło 50 lat temu, „rozporządzamy obecnie absolutnie nieszkodliwą i chętnie stosowaną, fizjologiczną metodą regulacji poczęć. Jest ona dostatecznie pewna, prosta i tania, by każda rodzina, mająca dobrą wolę i odpowiednio przeszkolona, mogła się nią posługiwać” (Meissner 2012a, 52).

Walory naturalnej regulacji poczęć ujawniają się jeszcze wyraźniej, gdy rozważy się dodatkowo kilka istotnych spraw rzutujących na całościową ocenę tej metody regulacji poczęć.

Oprócz jej ekologiczności, darmowości, osobowego charakteru angażującego kobietę i mężczyznę, wysokiej skuteczności oraz gwarancji pokoju sumienia respektującego Boży zamysł wpisany w naturę aktu płciowego, nie można zapomnieć o bardzo istotnym wymiarze formacyjnym tej metody. Chodzi tu o zaangażowanie człowieka, który doskonali siebie w przeżywaniu sfery własnej seksualności i płciowości, która to sfera stanowi obszar licznych zranień i nadużyć. Niestety, ale to właśnie antykoncepcja, sprzyjając bezrefleksyjnemu i niedojrzałemu przeżywaniu seksualności, jest źródłem wielu frustracji i krzywd w relacjach międzyludzkich. Tymczasem właściwie stosowana naturalna regulacja poczęć, uwzględniając priorytetowe znaczenie miłości oblubieńczej, która ma charakter życiodajny i rodzicielski, pozwala odczytać głęboki sens aktu płciowego, chroniąc go przed banalizacją, która uderza ostatecznie w ludzi i ich intymne więzi.

Nie wolno zapominać, o czym wspominał w swojej refleksji K. Meissner, że w sferze ludzkiej płciowości dają o sobie nieustannie znać różnego rodzaju skłonności do nieładu. Domagają się one nazwania oraz poddania świadomym działaniom formacyjnym, do których niewątpliwie należy ćwiczenie powściągliwości oraz cnoty czystości. Błędny jest uleganie nieuzasadnionemu optymizmowi, „według którego każde pragnienie stosunku seksualnego w małżeństwie jest pragnieniem miłości” (Meissner 2012b, 41). Nie można także ulegać teologicznemu pesymizmowi podważającemu wiarę w to, że człowiek jest w stanie przewyciężyć swoje słabości w sferze seksualnej. Wreszcie odrzucić należy jakiegokolwiek zakusy legalizmu moralnego zaprzeczającego możliwości rozumnego poznania ładu moralnego wyrażonego w prawie naturalnym. W myśl tej pokusy – skoro nie istnieją żadne obiektywne przesłanki pozwalające stwierdzić nieład moralny w zakresie ludzkiej płciowości – wystarczyłoby tylko zmienić nauczanie Kościoła, a ludzie przestaliby grzeszyć. Takie naiwne i bardzo szkodliwe myślenie nie uwzględnia podstawowego faktu, iż nauczanie Kościoła w dziedzinie ludzkiej płciowości opiera się zarówno na objawionym zamysle Bożym, jak i na dostępnych dla rozumu ludzkiego danych nauk o człowieku. Te ostatnie pozwalają odczytać autentyczny sens ludzkiej płciowości, poznać fenomen działania układu rozrodczego, jego wewnętrzny logos, i w człowieku wierzącym zrodzić przekonanie o niesprzeczności, czy wręcz spójności, tych danych z powołaniem mężczyzny i kobiety objawionym na kartach Pisma Świętego.

Wspomniany wyżej formacyjny wymiar naturalnej regulacji poczęć zakłada, że intymne zjednoczenie małżonków jest działaniem osobowym, czyli „powinno się stawać coraz bardziej rozumne, coraz bardziej wolne. Rozwój ten napotyka na przeszkody ze strony skłonności do nieładu, będącym skutkiem grzechu pierworodnego” (Meissner 2012b, 40). Stąd potrzeba włączenia sfery ludzkiej płciowości w szeroko rozumianą duchowość małżeńską, otwie-



rania się na łaskę Bożą oraz aktywności w dziedzinie pracy nad sobą, aby coraz pełniej kierować popędem i panować nad nim. Na tym bowiem polega ludzkie, a tym bardziej chrześcijańskie przeżywanie seksualności i płciowości. Drogą chrześcijańskiego powołania do świętości podążają konkretne osoby, integrując mocą Bożej łaski cielesny, psychiczny i duchowy wymiar ludzkiej egzystencji ku pełni człowieczeństwa poznanego w Jezusie Chrystusie (por. Ef 4,13). To powołanie jest dla chrześcijan zasadniczym motywem przekraczania własnych słabości i wzajemnego umacniania się w dobrym. Relacja intymna kobiety i mężczyzny nie jest enklawą wyłączoną spod prawa miłości i dążenia do świętości. Człowiek zawsze będzie w dziedzinie płciowości doświadczał pewnego napięcia pomiędzy wymiarem doznaniowym (pociągająca przyjemność, upragniona rozkosz) a międzyosobowym i społecznym znaczeniem płciowości (odpowiedzialność za innych, za własne postępowanie). Karol Meissner uwrażliwia na fakt, że „ilekroć międzyosobowe wartości zostają podporządkowane doznaniowej stronie współżycia płciowego, tylekroć działanie płciowe jest nieładem moralnym” (Meissner 2012b, 41). Koncentracja na szukaniu własnych doznań może skutecznie oddalać od prawdziwie miłostnego przeżycia zjednoczenia intymnego, gdyż odwraca uwagę od oczekiwań współmałżonki/ka, a prowadzi do skupienia na sobie. Takie ryzyko niesie w większym stopniu antykoncepcja niż naturalne planowanie rodziny uczące wstrzeźliwości i powstrzymania się od współżycia ze względu na miłość. „W świadomym zaniechaniu działania płciowego mieścić się może daleko większy ładunek miłości – niż w samym działaniu” (Meissner 2012b, 41). Różne sytuacje życiowe mogą takiego zaniechania wymagać (choroba, okres przed i po porodzie, dłuższa rozłąka). Czasowe zaniechanie współżycia płciowego na pewno nie osłabi miłości, wręcz przeciwnie, wstrzeźliwość podjęta z wyższych motywów może mieć większy wkład w miłość niż współżycie (por. Meissner 2012a, 56). Trochę na podobieństwo mądrego powiedzenia, że „mowa jest srebrem a milczenie złotem”. Z kolei antykoncepcja, przyzwyczajająca do otrzymywania rozkoszy na każde żądanie, na pewno nie sprzyja formowaniu postaw zdolnych do czasowego odroczenia satysfakcji płynącej z intymnego zjednoczenia. Rozwój osobowy człowieka i dążenie do chrześcijańskiej doskonałości wymagają wzrostu w rozumnym działaniu oraz coraz pełniejszej integracji władz wewnętrznych i zewnętrznych zachowań. Jak przypomni K. Meissner oznacza to, że „dążenia popędowe powinny zostać zintegrowane w rozumne działanie osoby. To jest droga prawdziwego rozwoju osoby. Natomiast nie można chyba określić mianem doskonalenia osoby celowego zapobiegania skutkom nieroztropnego, zdezintegrowanego działania” (Meissner 2012b, 42).

Wspomniana tu dezintegracja polegająca na oderwaniu współżycia intymnego od autentycznej miłości i rodzicielstwa skutkuje także tym, że mężczyźni

i kobiety pozbawieni umiejętności panowania nad swoją seksualnością uciekają się do antykoncepcji, gdyż są bezradni, a nie chcą brać na siebie odpowiedzialności za skutki podejmowanego współżycia. W konsekwencji taka postawa może rodzić permanentny stan psychopatologiczny. Meissner stwierdza w tym kontekście, że „powszechnym zjawiskiem u osób stosujących praktyki antykoncepcyjne jest lęk przed dzieckiem, będący poważnym czynnikiem nerwicorodnym” (Meissner 2012a, 56). Obserwacje lekarskie i duszpasterskie dowiodły, że po przejściu na planowanie rodziny drogą okresowej wstrzemięźliwości objawy nerwicowe ustępują, pogłębia się więź małżeńska, a nawet pojawia się pragnienie dziecka. Tymczasem stosunki z antykoncepcją obciążone są w większym stopniu elementem frustracji wpływającym na psychikę małżonków (por. Meissner 2012a, 56-57).

### **Podsumowanie i aktualizacja zagadnienia w perspektywie wiary**

Przywołane powyżej korzyści płynące ze stosowania naturalnej regulacji poczęć nie mogą jednak przysłonić ewentualnych wątpliwości czy obaw, jakie pojawiały się w dobie, gdy powstawał *Memoriał Krakowski*, i jakie wybrzmiewają również dzisiaj. Nie można przemilczeć doniosłych dylematów małżonków doświadczających problemu nieregularności cyklu owulacyjnego, tempa życia utrudniającego jego regularną obserwację, uwzględnić należałoby także różne przeciwwskazania medyczne dotyczące zajścia w ciążę. Jak wówczas mają postępować małżonkowie? Zadaniem teologów i katolickich lekarzy jest poszukiwanie takich rozwiązań, które nie będą stały w konflikcie z Bożą mądrością i miłością.

Ludzka kondycja moralna, ujawniająca się między innymi w sferze płciowości – pełna niepewności i kruchości – została ogarnięta przez Bożą miłość i jest nieustannie zbawiana: wzięta w Bożą opiekę. Bóg uzdalnia człowieka, aby poznał i podjął to, co po ludzku wydaje się, a może nawet jest, niemożliwe. Boża łaska włączona w ludzkie zaangażowanie dokonuje przemiany moralnych możliwości: człowiek wierzący może przekraczać siebie i wzrastać ku pełni Bożego zamysłu. To, co na początku drogi jawi się jako niemożliwe, z czasem okazuje się możliwe do osiągnięcia. Ta duchowa prawidłowość stała się podstawą do zastosowania w etyce katolickiej tzw. prawa stopniowości<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Zasada ta została przypomniana w adhortacji *Familiaris consortio*. Jan Paweł II tłumaczył ją następująco: „Porządek moralny, właśnie dlatego, że ujawnia i przedstawia zamysł Boży, nie może być czymś, co utrudnia życie człowiekowi i co nie odpowiada osobie; wręcz przeciwnie, odpowiadając najgłębszym potrzebom człowieka stworzonego przez Boga, służy jego pełnemu człowieczeństwu z tą samą subtelną i wiążącą miłością, z jaką sam Bóg pobudza, podtrzymuje i prowadzi do właściwego mu szczęścia każde stworzenie. [...] Także i małżonkowie, w zakresie swego życia

Trzeba pamiętać o tym, że działanie antykoncepcyjne, przyjmując za cel przeszkodzenie w poczęciu dziecka i wbrew Bożemu zamysłowi odrywając wymiar prokreacyjny intymnego zbliżenia małżonków od jego wymiaru jednoczącego, jest w etyce katolickiej uznawane za czyn moralnie zły, gdyż „nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny” (Paweł VI 1968, 14). Naruszenie tego ładu zachodzi także na płaszczyźnie interpersonalnych odniesień przez fakt nieakceptacji i celowego wykluczenia istotnej zdolności prokreacyjnej wpisanej w naturę osoby. W jednym z przemówień święty Jan Paweł II stwierdził: „antykoncepcję należy uważać obiektywnie za tak dogłębnie niegodziwą, że nigdy, dla żadnych racji nie może być usprawiedliwiona” (Jan Paweł II 1983, 23). Potwierdził to nauczanie współcześnie także papież Franciszek, gdy zdecydowanie potępił taką edukację seksualną, która zachęca do tzw. bezpiecznego seksu. Wyrażenie to, jego zdaniem, sugeruje „negatywny stosunek do naturalnego prokreacyjnego celu seksualności, tak jakby ewentualne dziecko było wrogiem, przed którym trzeba się bronić. W ten sposób krzewiona jest narcystyczna agresja a nie życzliwość” (Franciszek 2016, 283). Dlatego w innym miejscu tej samej adhortacji zachęca: „trzeba odkryć na nowo orędzie encykliki *Humanae vitae* Pawła VI, która podkreśla potrzebę poszanowania godności osoby przy moralnej ocenie sposobów regulacji urodzin” (Franciszek 2016, 82). Refleksja przedstawiona w niniejszym artykule wielokrotnie ukazywała, że antykoncepcja na pewno nie sprzyja poszanowaniu tej osobowej godności.

Porządek moralny zawierający m.in. normy negatywne, czyli zakazujące jakiegoś czynu, jest jednocześnie strażnikiem konkretnych dóbr, ważnych dla rozwoju osobowego człowieka (por. Jan Paweł II 1993, 79), które należy dostrzec i realizować. W przypadku antykoncepcji norma zakazująca – stając na straży ładu chcianego przez Boga, wpisanego w akt małżeński – chce wyeksponować ważne dobra: godność osoby, walor czystości, wartość wstrzemięźliwości, co wykazywał w *Memoriale Krakowskim* Karol Meissner. Naturalna regulacja poczęć daje możliwość uszanowania wszystkich tych wartości, liczy

---

moralnego, są powołani do ustawicznego postępu, wiedzeni szczerym i czynnym pragnieniem coraz lepszego poznawania wartości, które prawo Boże chroni i rozwija, oraz prostą i szlachetną wolą kierowania się nimi w konkretnych decyzjach. Nie mogą jednak patrzeć na prawo tylko jako na czysty ideał osiągalny w przyszłości, lecz powinni traktować je jako nakaz Chrystusa do wytrwałego przewartościowania trudności. A zatem «tego, co nazywa się *prawem stopniowości* nie można utożsamiać ze *stopniowością prawa*, jak gdyby w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji. Wszyscy małżonkowie są powołani do świętości w małżeństwie według woli Boga, a to powołanie realizuje się w miarę, jak osoba ludzka potrafi odpowiedzieć na przykazanie Boże, ożywiona spokojną ufnością w łaskę Bożą i we własną wolę». Tak samo sprawą pedagogii Kościoła jest, by małżonkowie przede wszystkim jasno uznali naukę zawartą w Encyklice *Humanae vitae*, jako normatywną dla ich życia płciowego i szczerze usiłovali stworzyć warunki konieczne dla zachowania tych zasad”. (Jan Paweł II 1981, 34).

się z Bożą mądrością i miłością wyrażonymi w prawie moralnym, akceptuje porządek stworzenia i otwiera się na pomoc nadprzyrodzoną.

Chrześcijanie są wezwani nie tylko do unikania zła, ale przede wszystkim do czynienia dobra. Są przeciw powołani do świętości. To powołanie powinno przyświecać im w codziennych zmaganiach przekraczania siebie i własnych ograniczeń – pojawiających się także na polu seksualności. Bywa, że wielu chrześcijan szuka dziś porady wśród opinii pochodzących z zsekularyzowanego świata. Tymczasem, jak przypomina św. Paweł, osoby wierzące nie mają brać wzoru z tego świata, lecz przemieniać się w myśleniu, szukając woli Bożej (por. Rz 12,3). Powołaniem chrześcijanina jest dążenie do świętości, a jej osiągnięcie jest możliwe z pomocą Bożej łaski, czyli tej przychylności Boga, który znając ludzkie niedomagania, lęki, obawy, wychodzi ku ludziom w swoim Synu. W Nim przywraca człowiekowi Boże dzieciństwo i miarę moralnych możliwości aż po heroiczną miłość. Nie od wszystkich Bóg zażąda heroizmu oddania życia, ale nie wymaga ponad miarę, gdy wzywa do czystości tych, których miłuje. Nie można zapominać, że Bóg zawsze umacnia człowieka do tego, czego od niego oczekuje.

NATURAL REGULATION OF CONCEPTION AS AN EXPRESSION OF RESPONSIBLE PARENTHOOD. INTERDISCIPLINARY ARGUMENTATION OF FATHER KAROL MEISSNER IN *THE MEMORIAŁ KRAKOWSKI*

SUMMARY

The article is dedicated to the arguments of father Karol Meissner in favor of promoting the natural regulation of conception in the context of preparations for the publication of the encyclical *Humanae vitae*. This argumentation was presented in a document known as the *Memoriał Krakowski*. It contains various texts written on the initiative of Karol Wojtyła by the Krakow theologians, ethics and doctors. The *Memoriał Krakowski* has not lost his relevance today. The value of this document is its personalistic approach and interdisciplinarity. *Memoriał* not only critically refers to contraception, but also promotes as an alternative natural regulation of conception supported by the theological, ethical and medical arguments cited in the document.

**Keywords:** contraception, *Memoriał Krakowski*, natural regulation of conception

**Słowa kluczowe:** antykoncepcja, *Memoriał Krakowski*, naturalna regulacja poczęć

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- Meissner, Karol. 2012a. Droga rozwiązania problemu odpowiedzialnego rodzicielstwa. W: *Memoriał Krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego (Kraków 1968) oraz Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae” (Kraków 1969)*, red. Barbara Sadowska, 51-62. Poznań: BONAMI.
- Meissner, Karol. 2012b. Odpowiedzialne rodzicielstwo. W: *Memoriał Krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego (Kraków 1968) oraz Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae” (Kraków 1969)*, red. Barbara Sadowska, 34-50. Poznań: BONAMI.

### Opracowania

- Dziuba, Andrzej Franciszek. 1999. Drogi powstania i recepcji *Humanae vitae*. W: *Człowiek. Miłość. Rodzina. Humanae vitae po 30 latach*, red. Janusz Nagórny, Krzysztof Jeżyna, 17-83. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Gałuszka, Paweł Stanisław. 2018. *Karol Wojtyła i „Humanae vitae”. Wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI*. Warszawa: Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego.
- Kupczak, Jarosław. 2013. *Teologiczna semantyka płci*. Kraków: WAM.
- Mielec, Bogusław. 2013. Polskie tło encykliki *Humanae vitae*. W: *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. Andrzej Muszala, Tomasz Kraj, Patrycja Zielonka-Rduch, 87-106. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Semen, Yves. 2008. *Seksualność według Jana Pawła II*, tłum. Zofia Denkowska, Jakub Urbaniak. Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha.

### Magisterium Kościoła:

- Franciszek. 2016. *Adhortacja „Amoris laetitia”*.
- Franciszek. 2018. *Adhortacja „Gaudete et exultate”*.
- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja „Familiaris consortio”*.
- Jan Paweł II. 1983. *Chrześcijańskie powołanie małżonków może wymagać także heroizmu*.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.
- Paweł VI. 1968. *Encyklika „Humanae vitae”*.
- Pius XII. 1951. *Przemówienie do uczestniczek Kongresu Włoskiej Katolickiej Unii Położnych*.
- Pius XII. 1952. *Przemówienie do uczestniczek Kongresu Światowej Unii Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży Żeńskiej*.

**Maciej Olczyk** – kapłan, dr hab. nauk teologicznych, specjalista teologii moralnej, profesor uczelni w Zakładzie Teologii Systematycznej w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kontakt: donmatti@amu.edu.pl

**Lucyna Malina**  
Uniwersytet Śląski  
Wydział Teologiczny

## MORALNA OCENA SZTUCZNEJ PROKREACJI

„Jeżeli więc obowiązku przekazywania życia nie chce się pozostawić samowoli ludzkiej, trzeba koniecznie uznać pewne nieprzekraczalne granice władzy człowieka nad własnym ciałem i jego naturalnymi funkcjami, granice, których nikt nie ma prawa przekraczać”<sup>1</sup>.

Pokoleniowy przekaz ludzkiego życia, czyli prokreacja, to najbardziej podstawowe zjawisko biologiczne, wzbogacone u człowieka o współdziałanie w sferach: psychicznej i emocjonalnej<sup>2</sup>. W sytuacji problemów w sferze płodności związanych z niemożnością przekazywania życia człowiek obdarzony przez Stwórcę rozumem i wolną wolą wychodzi naprzeciw temu doświadczeniu. Poznając swoją naturę i wykorzystując geniusz swego umysłu, jest wręcz wezwany przez Boga do działań idących w kierunku leczenia niepłodności<sup>3</sup>. Uznając pragnienie posiadania dziecka za jak najbardziej godne szacunku, należy jednocześnie podkreślić, że nie każdy sposób prowadzący do jego realizacji jest moralnie godziwy<sup>4</sup>. Kościół staje w obronie człowieka, broniąc jego godności od poczęcia do naturalnej śmierci. Stoi na stanowisku, że nie wszystko, co medycyna proponuje, co jest technicznie

---

<sup>1</sup> Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 17.

<sup>2</sup> Wstęp, w: *Niepłodność – zagadnienie interdyscyplinarne*, red. E. Lichtenberg-Kokoszka i in., Kraków 2009, s. 7.

<sup>3</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005, s. 75

<sup>4</sup> M. Machinek, *Etyczne dylematy medycynie wspomagananej prokreacji*, w: *Zapłodnienie in vitro – szansa czy zagrożenie?*, red. W. Sienkiewicz, r. Grabowski, Bydgoszcz 2011, s. 10.

możliwe, jest tym samym moralnie dopuszczalne<sup>5</sup>. Dlatego „dziś, zważywszy na ogromny rozwój biotechnologii, eksperymentującej także na człowieku, [...] konieczne jest, aby naukowcy byli świadomi nieprzekraczalnych granic, jakie wyznacza ich działalność badawczej wymóg obrony życia, nienaruszalności i godności każdej osoby ludzkiej”. Tak mówił Jan Paweł II w przesłaniu do uczestników Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”<sup>6</sup>. W niniejszym rozdziale zostaną przedstawione różne rodzaje technik sztucznej prokreacji. A następnie zostanie ona poddana ocenie moralnej.

### TECHNIKI SZTUCZNEJ PROKREACJI

Sztuczna prokreacja to zespół technik prowadzących do poczęcia dziecka w sposób sztuczny. Proces sztucznego zapłodnienia, wydający się z pozoru nieskomplikowanym, w rzeczywistości jest poważną, wieloetapową manipulacją ludzkimi gametami (plemnikami i komórkami jajowymi)<sup>7</sup>. Sztuczna prokreacja jest jedną z najbardziej znaczących ingerencji w początek życia ludzkiego. Dla tego zagadnienia należy wskazać dwie znaczące daty, a mianowicie w roku 1959 urodziło się pierwsze dziecko poczęte dzięki metodzie sztucznej inseminacji, a w roku 1978 przyszło na świat pierwsze dziecko poczęte metodą zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*<sup>8</sup>. Techniki wspomaganej prokreacji można najogólniej podzielić według dwójakiego kryterium: pierwsze – to miejsce, w którym dochodzi do zapłodnienia, drugie – to punkt widzenia społecznego. Jeśli chodzi o miejsce, to rozróżniamy: sztuczne zapłodnienie wewnątrzustrojowe (*Artificial Insemination*) oraz sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe (*Fecondatio in Vitro et Transferatio*). O wewnątrzustrojowym sztucznym zapłodnieniu mówimy wówczas, kiedy proces ten dokonuje się w organizmie kobiety (*in vivo* – na żywo). Pozaustrojowe sztuczne zapłodnienie ma miejsce, jak sama nazwa wskazuje, poza organizmem kobiety (*in vitro* – w szkle). Natomiast według tzw. „aspektu społecznego” techniki sztucznej prokreacji, zarówno wewnątrzustrojowej (AI), jak i pozaustrojowej (FIVET), dzielimy na sztuczne zapłodnienie homologiczne i sztuczne zapłodnienie heterologiczne. Jeśli komórki rozrodcze użyte do sztucznego zapłodnienia pochodzą od pary małżeńskiej, to jest to sztuczne zapłodnienie homologiczne, jeśli zaś chociażby jedna gameta rozrodcza pochodzi od dawcy spoza małżeństwa, to mamy do czynienia ze sztucznym zapłodnieniem heterologicznym. Szczególnym rodzajem zapłodnienia

<sup>5</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 196.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Przesłanie Badania biomedyczne w świetle rozumu i wiary* (Audiencja dla uczestników Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Orędzia, przesłania i przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007, s. 383.

<sup>7</sup> K. Sznyceł, *Sztuczne zapłodnienie. Jeśli nie in vitro, to co?*, Kraków 2010 (Seria: ABC Bioetyki), s. 21.

<sup>8</sup> A. Sikora, *Życie ludzkie w fazie przedimplantacyjnej w dokumentach Rady Europy w aspekcie moralnym*, Poznań 2011, s. 83.

heterologicznego jest instytucja tzw. matki zastępczej (w języku angielskim to *Surrogate Mother* – SM<sup>9</sup>).

Sztuczna inseminacja – to procedura polegająca na wprowadzeniu wcześniej pobranego nasienia męża (sztuczne zapłodnienie homologiczne) lub innego dawcy (sztuczne zapłodnienie heterologiczne) do narządów rodnych kobiety, w celu doprowadzenia do zapłodnienia komórki jajowej. Proces zapłodnienia tą metodą przebiega w kilku etapach. Pierwszy etap to pozyskanie nasienia poprzez autoejakulację lub operacyjnie. Następnie, ze względu na obawę o słabą jakość nasienia, selekcjonuje się plemniki drogą eliminacji plazmy nasieniowej, a także innych czynników mogących mieć wpływ na ich żywotność. Kolejny etap to rozpoznanie przyczyn bezdzietności. U kobiety obejmuje on działanie mające na celu monitorowanie owulacji, aby określić najlepszy moment, w którym będzie można wprowadzić nasienie<sup>10</sup>. Ostatni etap polega na wprowadzeniu do pochwy kanałem szyjki macicy lub jamą macicy nasienia do narządów rodnych kobiety (najczęściej do jajowodu). Proces ten musi odbywać się w czasie jajeczkowania. Nasienie wprowadza się używając w tym celu laparoskopu lub specjalnego mikrokateteru. Taki sposób postępowania jest skuteczny pod warunkiem drożności przynajmniej jednego z jajowodów i niewątpliwej płodności kobiety. Jeżeli płodność ta jest obniżona, następuje znaczna redukcja możliwości zapłodnienia. Opisany zabieg wykonuje się ambulatoryjnie<sup>11</sup>.

Istnieje kilka różnych metod sztucznej inseminacji. Poniżej zostaną pokrótce opisane niektóre z nich. Często stosowaną techniką sztucznego zapłodnienia wewnątrzstrojowego jest GIFT (*Gametes Intrafallopian Transfer*). Jest to metoda, która polega na pobraniu kilku wcześniej monitorowanych komórek jajowych i równoczesnym pobraniu z nasienia plemników. Następnie gamety (przedzielone pęcherzykiem powietrza plemniki i komórki jajowe) umieszcza się w cewniku i wprowadza do jajowodu. Zastosowanie tej techniki jest możliwe tylko wtedy, kiedy przynajmniej jeden z jajowodów jest drożny. Dzięki tej metodzie dochodzi do zapłodnienia w 50–60% przypadków, ale około połowa ciąż kończy się samoistnym poronieniem przed lub po zagnieżdżeniu, co znacznie obniża jej skuteczność. Kolejna metoda o nazwie FRE-DI (*Fallopian Replacement of Eggs with Delayed Insemination*) polega na pobraniu komórek jajowych za pomocą laparoskopu i przeniesieniu ich do jajowodu. Plemniki natomiast doprowadza się do macicy przez pochwę. Jeszcze inna technika, nosząca nazwę POST (*Peritoneal Oocytes and Sperm Transfer*), polega na wstrzykiwaniu plemników i komórek jajowych do jamy otrzewnej, skąd po zapłodnieniu zarodki trafiają do ujścia brzuszego jajowodu i przemieszczają się do macicy. Znana jest również metoda TOAST (*Transcervical Oocyte and Sperm Transfer*), gdzie równocześnie wprowadzone zostają gamety męskie i żeńskie przez szyjkę do macicy. Do najczęściej

<sup>9</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 108.

<sup>10</sup> P. Bortkiewicz, M. Bogdan, C. Kościelniak, *Sztuczne zapłodnienie heterologiczne wobec terapii niepłodności – niektóre aspekty oceny etycznej*, w: *Dawanie życia. Problemy wspomagania rozrodu człowieka*, red. J. Gadzinowski i in., Poznań 2003, s. 69.

<sup>11</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 109.



stosowanych technik sztucznej inseminacji należy także metoda DIPI (*Direct Intra-peritoneal Insemination*), która polega na wprowadzeniu nasienia do jajowodu, gdzie wcześniej stwierdza się obecność dojrzałej komórki jajowej<sup>12</sup>. Niektórzy teolodzy zaliczają tę metodę do wspomagających przy dopełnieniu aktu małżeńskiego i tym samym uznają ją za moralnie godziwą<sup>13</sup>.

Podsumowując, sztuczne zapłodnienie *in vivo* typu homologicznego najczęściej stosuje się w przypadku niezdolności mężczyzny do podjęcia normalnego aktu płciowego z powodu braku erekcji lub niedorozwoju czy złego ukształtowania organów płciowych. Na przykład konkretnie metodę GIFT stosuje się w przypadku impotencji i nieprawidłowości nasienia oraz czynników szyjkowych, takich jak odrzut immunologiczny jako brak korelacji plemników ze śluzem szyjkowym. Powodem zastosowania sztucznej inseminacji są również nieprawidłowości wrodzone lub nabyte układu rozrodczego kobiety, a także nadkwasota pochwy i zmiany w śluzie szyjkowym mające niekorzystny wpływ na żywotność plemników. Wówczas sztuczne zapłodnienie pozwala na ominięcie pochwy i kanału szyjki macicy. Natomiast jeśli na niepłodność składa się wiele czynników oraz nasienie męża nie nadaje się do zapłodnienia (jest to tak zwana azoospermia), zaleca się zapłodnienie nasieniem dawcy, czyli sztuczne zapłodnienie heterologiczne. Wskazaniem do sztucznej inseminacji heterologicznej jest również występowanie u męża anomalii chromosomalnych (jest to częsta przyczyna samoistnych poronień) oraz choroby genetyczne. Jeszcze innym powodem do zastosowania tego rodzaju zapłodnienia może być konflikt serologiczny i choroby zakaźne przenoszone przez nasienie (np. AIDS czy żółtaczka)<sup>14</sup>. Nasienie dawcy wraz z dokładną charakterystyką zawierającą szereg informacji: o pochodzeniu etnicznym dawcy, jego cechach fizycznych (waga, budowa ciała, kolor oczu, kolor włosów, wzrost), grupie krwi, wieku, wykształceniu, ilorazie inteligencji, rodzaju temperamentu, a czasami nawet hobby, przechowywane jest w tzw. bankach spermy. Tego rodzaju banki rozwinęły się dzięki odkryciu możliwości zamrażania spermy z zachowaniem jej zdolności do zapłodnienia po rozmrożeniu. Dawcy nasienia są szczegółowo badani w celu wykluczenia chorób genetycznych<sup>15</sup>.

Drugim rodzajem sztucznej prokreacji są techniki zapłodnienia pozaustrojowego, zwane w skrócie FIVET (od angielskiego: *Fertilization In Vitro and Embryo Transfer*). Połączenie komórek jajowych i plemników podczas zapłodnienia pozaustrojowego odbywa się w probówce, dlatego najbardziej znana jest jego potoczna nazwa *in vitro* (na szkle, w probówce)<sup>16</sup>. W tym miejscu warto zaznaczyć, że słownictwo, jakiego używa się podczas przedstawiania procedury *in vitro* (również w niniejszym artykule), odnosi się do konkretnej fazy rozwojowej istoty ludzkiej!

<sup>12</sup> K. Sznyceł, *Sztuczne zapłodnienie...*, s. 24.

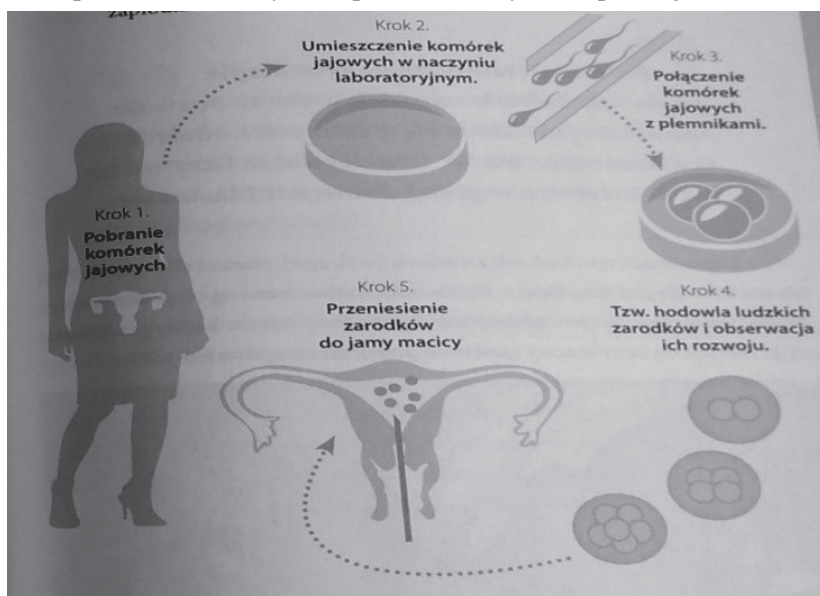
<sup>13</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 242.

<sup>14</sup> Tamże, s. 112.

<sup>15</sup> K. Sznyceł, *Sztuczne zapłodnienie...*, s. 25.

<sup>16</sup> Tamże, s. 27.

Przyjmując bowiem stanowisko Kościoła Katolickiego<sup>17</sup>, życie ludzkie zaczyna się w momencie poczęcia (czego świadomy powinien być także każdy embriolog). Tak więc określenia: zygota, zarodek, embrion, płód należy traktować tak samo jak: noworodek, niemowlę, przedszkolak, uczeń, nastolatek, student, dorosły, starzec, umierający<sup>18</sup>. *In vitro* stanowi grupę najczęściej stosowanych współcześnie metod sztucznego zapłodnienia. Podobnie jak sztuczne zapłodnienie wewnątrzustrojowe, również w metodzie *in vitro* funkcjonuje podział na sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe homologiczne i heterologiczne<sup>19</sup>. Każda procedura *in vitro* rozpoczyna się klasyfikacją małżeństw. Po uzyskaniu pozytywnych wyników badań (u kobiety jest to przede wszystkim występowanie samoistnej lub indukowanej owulacji i prawidłowe przygotowanie błony śluzowej macicy do przyjęcia poczętego dziecka, u mężczyzny natomiast chodzi o stwierdzenie pozytywnych wyników badania nasienia) rozpoczyna się program *in vitro*<sup>20</sup>. Jest to proces skomplikowany i przebiega w kilku etapach, co schematycznie przedstawia rysunek poniżej.



Kolejne etapy metody *in vitro*<sup>21</sup>

<sup>17</sup> M. Machinek, *Embrion ludzki*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 143.

<sup>18</sup> M. Machinek, *Ontologiczny i moralny status embrionu ludzkiego wobec medycznie wspomaganą prokreację w: Wobec in vitro: genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red. J. Grzybowski, F. Longchamps de Bérier, Kielce 2017, s. 83.

<sup>19</sup> P. Bortkiewicz, M. Bogdan, C. Kościelniak, *Sztuczne zapłodnienie heterologiczne wobec terapii niepłodności...*, s. 70.

<sup>20</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 117.

<sup>21</sup> Źródło: T. Wasilewski, *Procedura in vitro – technika i konsekwencje*, w: *Wobec in vitro: genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red. J. Grzybowski, F. Longchamps de Bérier, Kielce 2017, s. 33.

Pierwszy etap to przygotowanie komórek jajowych. Kobieta przed pobraniem od niej komórek jajowych poddawana jest nasilonej stymulacji jajczkowania, która ma spowodować uzyskanie od 6 do nawet 15 komórek jajowych<sup>22</sup>. Najbardziej jednak pożądanym efektem jest pozyskanie nie więcej niż 10 pęcherzyków jajnikowych, ponieważ „wyprodukowanie” większej liczby wiąże się z tak zwaną hiperstymulacją. A to jest reakcja niepożądana, która powoduje zakłócenie fazy ciała żółtego i w konsekwencji doprowadza do problemów z zagnieżdżeniem się zarodka<sup>23</sup>. Warto w tym miejscu dodać, że nadmierna stymulacja jajników powoduje także szereg powikłań, które mogą wymagać hospitalizacji kobiety<sup>24</sup>. Hiperstymulacja jajników jest też jednym z czynników uznawanych przez medycynę za przyczynę występowania nowotworów złośliwych macicy i jajników<sup>25</sup>. Następnym etapem jest pobranie uzyskanych na drodze stymulacji jajczkowania komórek jajowych. Najczęściej pobiera się je poprzez punkcję pęcherzyka jajnikowego przy użyciu sondy dopochwowej lub sondy brzusznej. Natychmiast po pobraniu przenosi się pobrane gamety do laboratorium i umieszcza w odpowiednim środowisku. Bardzo ważne jest, aby było ono jak najbardziej zbliżone do naturalnego. Tam, po około trzech godzinach wstępnej inkubacji, połączy się je z nasieniem<sup>26</sup>. Kolejnym więc działaniem w metodzie *in vitro* jest przygotowanie nasienia. W 90% pozyskuje się je na drodze masturbacji. Rzadszym sposobem jest mikrochirurgiczne pozyskanie go wprost z jądra lub najądrza. Nasienie przechowuje się w laboratorium, gdzie jest konserwowane i ewentualnie poddawane procesom uzdatniania. Czasami się je zamraża, aby móc je wykorzystać w późniejszym czasie<sup>27</sup>. Tomasz Terlikowski opisuje także sytuację, kiedy w wyniku obniżonej płodności u mężczyzny pozyskuje się plemniki właśnie wprost z jego jąder i do ich przechowywania używa się jako „pojemników” zamrożonych zarodków ludzkich<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> T. Wasilewski, *Życie i godność każdej istoty ludzkiej a leczenie niepłodności małżeńskiej. In vitro czy naprotechnologia*, w: *Zapłodnienie in vitro – szansa czy zagrożenie?*, red. W. Sienkiewicz, r. Grabowski, Bydgoszcz 2011, s. 35.

<sup>23</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000, s.92.

<sup>24</sup> K. Sznyceł, *Sztuczne zapłodnienie...*, s. 26

<sup>25</sup> A. Sikora, *Życie ludzkie w fazie przedimplantacyjnej...*, s. 87.

<sup>26</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko...*, s. 93.

<sup>27</sup> A. Sikora, *Życie ludzkie w fazie przedimplantacyjnej...*, s. 88.

<sup>28</sup> Znana jest procedura, w której – jeśli w jądrach mężczyzny znajdują się żywe plemniki, których nie ma w spermie – laborant pobiera materiał biologiczny właśnie z nich i wyszukuje w nim żywe plemniki. Ze względu na pracochłonność tej czynności, robi to zazwyczaj w nocy. Jest to zajęcie przypominające szukanie igły w stogu siana. Gdy odnajdzie plemnik, nie ma prawa zapłodnić nim komórki jajowej. Zmuszony jest więc go gdzieś przechować, aby nie powtarzać od nowa żmudnej pracy. Najprościej jest „włożyć” go w żyjący zamrożony zarodek. Por. T.P. Terlikowski, *Jak rozmawiać o zapłodnieniu in vitro. Poradnik dla rodziców, wychowawców i katechetów*, Kraków 2013, s. 36.

Trzeci klasyczny etap zapłodnienia *in vitro* polega na umieszczeniu wcześniej przygotowanych komórek jajowych w środowisku zawierającym plemniki – tam dochodzi do ich kontaktu. Po upływie około jednej doby większość komórek jajowych ulega zapłodnieniu<sup>29</sup>. Zapłodnienie potwierdza się optycznie w mikroskopie operacyjnym. Następnie zapłodnione komórki jajowe, z których 55–60% rozpoczyna pierwsze podziały, umieszcza się w odpowiednim środowisku (w specjalnym inkubatorze). Tam pozostają przez 18–24 godzin. Przeżywa około 80% zygot, które poprzez podziały przekształcają się w blastomery. Kiedy zygota osiągnie postać czterech, ośmiu lub szesnastu komórek, zostaje przeniesiona do narządów rodnych kobiety. W ten sposób rozpoczyna się kolejny, ostatni już, etap zapłodnienia *in vitro*<sup>30</sup>. Pierwsze fazy rozwoju embrionalnego zachodzą więc poza organizmem kobiety, a po upływie 2–3 dni przenoszone są do jamy macicy, gdzie dalej się rozwijają, jeśli szczęśliwie dojdzie do ich zagnieżdżenia. Od momentu zapłodnienia do zagnieżdżenia upływa około 6–7 dni<sup>31</sup>. Najczęstszą praktyką stosowaną w *in vitro* jest przenoszenie kilku embrionów jednocześnie. Według zaleceń Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego u pacjentek do 35 roku życia zaleca się przenoszenie dwóch zarodków, po 35 roku życia dopuszcza się wszczepianie większej liczby zarodków, co wcale nie zwiększa odsetka uzyskiwanych ciąż. Pary, które decydują się na sztuczne zapłodnienie *in vitro*, powinny liczyć się z tym, że może cały proces (czasami można pominąć niektóre etapy, np. wykorzystując zamrożone nasienie czy embriony) będzie musiał być powtórzony, i to nawet wielokrotnie. Tutaj bowiem stosunkowo łatwo jest uzyskać zarodek, lecz znacznie trudniej ciążę<sup>32</sup>. Skuteczność metody *in vitro* zależy także w dużej mierze od wiedzy i doświadczenia ludzi, którzy ją przeprowadzają. I tak na przykład w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej skuteczność jednego cyklu *in vitro* wynosi 30–35%. Skuteczność rozumiana jest tu jako rezultat w postaci urodzenia żywego dziecka. Taka skuteczność dotyczy kobiet do 35 roku życia. Po przekroczeniu tego wieku, do ukończenia 37 roku życia szanse na urodzenie dziecka maleją do 25%. U kobiet pomiędzy 35 a 40 rokiem życia skuteczność waha się już w granicach 15–20%. Natomiast po 40 roku życia kobieta może się spodziewać powodzenia metody *in vitro* tylko w zakresie od 1 do zaledwie 10%<sup>33</sup>. W celu zwiększenia skuteczności tej metody stosuje się różne jej modyfikacje. Jedną z często stosowanych modyfikacji jest chirurgiczne przeniesienie zarodka do macicy, czyli SET (*Surgical Embryo Transfer*). Dotyczy to ostatniego etapu przeprowadzania metody, czyli przenoszenia zarodka do jamy macicy przez szyjkę. W trakcie tego zabiegu może dojść do zakażenia. Operacyjne przeniesienie przez cewkę moczową i pęcherz pozwala na eliminację

<sup>29</sup> T. Wasilewski, *Procedura in vitro – technika i konsekwencje*, s. 33.

<sup>30</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 119-120.

<sup>31</sup> Tamże s. 116.

<sup>32</sup> Tamże, s.120.

<sup>33</sup> T. Wasilewski, *Procedura in vitro – technika i konsekwencje*, s. 36.

tego zagrożenia. Kolejną modyfikacją jest wewnątrzpochwowa hodowla komórek jajowych – w skrócie IVC, od angielskich słów: *Intra Vaginal Culture*. Metoda ta służy uproszczeniu hodowli komórek jajowych. Tutaj zamiast specjalnych inkubatorów stosuje się naturalne środowisko pochwy, gdzie na około 50 godzin umieszcza się komórki jajowe w probówkach z płynem inkubacyjnym. W metodzie *in vitro* istnieje także kilka wariantów przenoszenia zygot komórkowych lub zarodków<sup>34</sup>. W wariacie zwanym PROST (*Pronucleated Stage Transfer*) po około 48 godzinach od zapłodnienia przenosi się 2-4 zygot komórkowych od strony szyjki macicy. Innym rodzajem postępowania, zwanym ZIF (*Zygote Intrafallopian Transfer*), jest transfer zygot przez ujście brzuszne jajowodu. Kolejny wariant, o nazwie TET (*Tubal Embryo Transfer*), to przeniesienie zarodków do jajowodu za pomocą laparoskopu już po 24 godzinach od zapłodnienia<sup>35</sup>. Jeszcze inna metoda, o nazwie TV-TEST (*Trans Vaginal Tubal Embryo Stage Transfer*), jest analogiczna z procedurą TET, z tą jednak różnicą, że zarodki przenosi się od strony szyjki macicy<sup>36</sup>. Szczególnym rodzajem postępowania w zapłodnieniu *in vitro* i jedną z najnowszych technik, jest metoda zwana ICSI – od wyrazów: *Intra Cytoplasmic Sperm Injection*. Technikę tę stosuje się obecnie najczęściej ze względu na dużą skuteczność, a także ponieważ pozwala ona zaradzić różnym formom niepłodności męskiej<sup>37</sup>. Jest to metoda, gdzie za pomocą cienkiej szklanej igły wprowadza się bezpośrednio do komórki jajowej pojedynczy, specjalnie wyselekcjonowany, plemnik. Stosuje się tę metodę głównie wówczas, gdy parametry nasienia nie gwarantują nawet w warunkach *in vitro* możliwości zapłodnienia<sup>38</sup>. W wyniku procedury ICSI uzyskuje się embrión, który rośnie w laboratorium do momentu osiągnięcia postaci ośmio- lub szesnastokomórkowej. Następnie wszczepia się go do jamy macicy<sup>39</sup>.

Analizując różne sposoby przeprowadzania metody *in vitro*, nie wnikając w ich szczegóły medyczne, rodzi się pytanie o związek pomiędzy celowością stosowania poszczególnych technik a przyczynami niepłodności. Niepłodność uznawana jest przez Światową Organizację Zdrowia (WHO) za chorobę społeczną. Występuje, kiedy pomimo dwunastomiesięcznego okresu współżycia seksualnego kobiety i mężczyzny, bez stosowania środków antykoncepcyjnych, nie dochodzi do poczęcia dziecka<sup>40</sup>. W stosowaniu procedury *in vitro* można

<sup>34</sup> P. Bortkiewicz, M. Bogdan, C. Kościelniak, *Sztuczne zapłodnienie heterologiczne wobec terapii niepłodności...*, s. 70.

<sup>35</sup> K. Sznyceł, *Sztuczne zapłodnienie...*, s. 27.

<sup>36</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 123.

<sup>37</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Dignitas personae. Instrukcja dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Tarnów 2008, 17.

<sup>38</sup> T. Wasilewski, *Procedura in vitro – technika i konsekwencje*, s. 28.

<sup>39</sup> A. Ruhi-López, C. Santamaria, *Niepłodność. Duchowy i praktyczny poradnik dla małżeństw*, tłum. M. Biliniewicz, Poznań 2009, s. 66.

<sup>40</sup> N. Cybulska, M. Tomala, W. Niemczyk, G. Gołąb, *Współczesna diagnostyka i leczenie niepłodności*, w: *Niepłodność – zagadnienie interdyscyplinarne*, red. E. Lichtenberg-Kokoszka i in.,

zauważyć nieadekwatne postępowanie wobec przyczyny choroby. Jest to brak prostej relacji typu choroba – terapia<sup>41</sup>. Trudno w tym miejscu mówić o postępowaniu terapeutycznym, ponieważ dysfunkcja organizmu powodująca niepłodność nie jest tutaj przedmiotem terapii<sup>42</sup>. Uznanie przez WHO faktu, że niepłodność zalicza się do kategorii chorób, a także wydanie orzeczenia w tej sprawie wydaje się niczym więcej, jak tylko uznaniem prawa rodziców do posiadania dziecka. Można to zinterpretować w ten sposób, że przeciwdziałanie chorobie niepłodności pozwala na zastosowanie absolutnie każdej techniki, a jedynym kryterium słuszności zastosowania danej metody jest osiągnięcie celu w postaci fizycznego posiadania dziecka<sup>43</sup>.

### SZTUCZNE ZAPŁODNIENIE HOMOLOGICZNE

Sztuczne zapłodnienie homologiczne, zarówno wewnątrzustrojowe, jak i pozaustrojowe, ma miejsce w obrębie małżeństwa. Zapłodnienie homologiczne, z uwagi na to, że komórki jajowe pochodzą od żony, a do zapłodnienia wykorzystuje się plemniki męża, nie jest obciążone wszystkimi przeciwwskazaniami etycznymi, tak jak to ma miejsce w przypadku sztucznego zapłodnienia heterologicznego. Nie dochodzi tutaj do naruszenia wierności małżeńskiej, a miejscem zrodzenia i wychowania dziecka pozostaje rodzina. Niemniej jednak ze względu na sposób postępowania i okoliczności, jakie towarzyszą tego rodzaju zapłodnieniu nie można go uznać za moralnie godziwe<sup>44</sup>. Instrukcja *Donum vitae*, powołując się na encyklikę *Humanae vitae* papieża Pawła VI, określa dokładnie, jakie warunki muszą być spełnione, aby ludzkie rodzicielstwo było ocenione jako moralnie godziwe<sup>45</sup>. Papież ujął to w słowach: „Albowiem stosunek małżeński z najgłębszej swej istoty, łącząc najściślejszą więź męża i żony, 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

---

Kraków 2009, s. 51.

<sup>41</sup> P. Bortkiewicz, M. Bogdan, C. Kościelniak, *Sztuczne zapłodnienie heterologiczne wobec terapii niepłodności...*, s.71.

<sup>42</sup> M. Machinek, *Etyczne dylematy medyczne wspomaganey prokreacji*, w: *Zapłodnienie in vitro – szansa czy zagrożenie?*, red. W. Sienkiewicz, r. Grabowski, Bydgoszcz 2011, s. 11.

<sup>43</sup> P. Bortkiewicz, M. Bogdan, C. Kościelniak, *Sztuczne zapłodnienie heterologiczne wobec terapii niepłodności...*, s.71.

<sup>44</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 224 – 225.

<sup>45</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia* [dalej: DV], II, B, 4, Poznań 2001, s. 16.

którego człowiek zostaje powołany, a mianowicie do rodzicielstwa<sup>46</sup>. Powołanie przez Boga mężczyzny i kobiety do współdziałania w tajemnicy przekazywania życia wymaga, aby był to owoc właściwego aktu małżeńskiego. Ta naturalna droga rodzicielstwa wywodzi się bezpośrednio z właściwości i godności osoby<sup>47</sup>. Oznacza to, że człowiek w sferze prokreacji nie może „przekroczyć prawa swojej natury, nie tracąc przy tym czegoś istotnego dla własnej tożsamości i nie sprzeciwiając się zamysłowi Stwórcy”<sup>48</sup>. A zatem właściwy akt małżeński, aby był godny, musi – zgodnie ze słowami św. Pawła VI – zawierać te dwa wymiary: zjednoczenie cielesne i rodzicielstwo. W przypadku sztucznego zapłodnienia, zarówno homologicznego, jak i heterologicznego, te zasady nie są spełnione. Dążąc tutaj do przekazywania życia, które jednak nie jest „owocem zjednoczenia małżonków” [rozdziela się] „znaczenie dóbr i znaczeń aktu małżeństwa”. Należy zauważyć, że również w przypadku stosowania antykoncepcji w zamierzony sposób dochodzi do pozbawienia aktu małżeńskiego jego wymiaru prokreacyjnego, a tym samym następuje dobrowolne oddzielenie celów małżeństwa<sup>49</sup>. Moralna wartość wewnętrznego związku, jaka istnieje pomiędzy dobrami małżeństwa i znaczeniami aktu małżeńskiego, wynika z jedności osoby ludzkiej jako jedności ciała i duszy rozumnej<sup>50</sup>. Małżonkowie w akcie małżeńskim, który jest ze swej natury aktem jednocześnie i cielesnym, i duchowym, obdarowują się sobą wzajemnie i otwierają siebie na dar nowego życia. I tak to właśnie dzięki sobie, dopełniając się wzajemnie w swoim celu i poprzez swoje ciało, małżonkowie mogą stać się ojcem i matką. Tylko takie zjednoczenie małżonków jest przejawem szacunku wobec rodzicielstwa. Zatem każde zapłodnienie dokonane poza ciałem małżonków pozbawione jest właściwego znaczenia aktu małżeńskiego<sup>51</sup>. *Katechizm Kościoła Katolickiego* ujmuje to następująco: „Techniki [...] (sztuczna inseminacja i sztuczne zapłodnienie homologiczne) [...] powodują oddzielenie aktu płciowego od aktu prokreacyjnego. Akt zapoczątkowujący istnienie dziecka przestaje być aktem, w którym dwie osoby oddają się sobie nawzajem. [...] wprowadza panowanie techniki nad pochodzeniem i przeznaczeniem osoby ludzkiej. Tego rodzaju panowanie samo w sobie sprzeciwia się godności i równości, które winny być uznawane zarówno w rodzicach, jak i w dzieciach”<sup>52</sup>. Dziecko jest najcenniejszym darem małżeństwa i ze względu na swe jedyne i niepowtarzalne pochodzenie należy od poczęcia otaczać je szacunkiem i godnością osoby,

<sup>46</sup> Paweł VI, *Humanae vitae*, 12.

<sup>47</sup> J. Banach, *Moralna niedopuszczalność metody in vitro*, w: *Troska o człowieka. Od nanotechnologii do pedagogiki*, J. Siewiora, red., Tarnów 2010, s. 35.

<sup>48</sup> P. Protot, *Aneks: Medycyna a niepłodność*, w: M. i M. Mornet, *Kiedy dziecko każe na siebie czeka. Nadzieja dla długo starających się o dziecko*, tłum. K. Chodacki, Kraków 2011, s. 177.

<sup>49</sup> DV II, B, 4.

<sup>50</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 226.

<sup>51</sup> Tamże, s. 227.

<sup>52</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2377.

równej godności tych, którzy powołują je do życia<sup>53</sup>. „Zatem związek istniejący między rodzicielstwem a aktem małżeńskim okazuje się ważny tak na poziomie antropologicznym, jak i moralnym, i wyjaśnia naukę Magisterium Kościoła na temat sztucznego zapłodnienia homologicznego”<sup>54</sup>.

Sztuczne zapłodnienie homologiczne pozaustrojowe, potocznie zwane *in vitro*, również podlega wyżej wskazanym osądom. Tutaj, podobnie jak w procedurze sztucznego zapłodnienia homologicznego wewnątrzustrojowego, dochodzi najczęściej do zapłodnienia w obrębie związku małżeńskiego mężczyzny z kobietą, matką dziecka. Wobec czego fakt bycia biologicznymi rodzicami, w znaczeniu przekazania dziedzictwa genetycznego, jest bezsprzeczny<sup>55</sup>. Dzieje się to jednak poza normalnym współżyciem małżonków, a dodatkowo także poza ustrojem kobiety. Zapłodnienie homologiczne *in vitro* jawi się dla niektórych jako jedyny sposób osiągnięcia celu w postaci upragnionego dziecka. Dlatego problem ten budzi wiele kontrowersji. Często też podkreśla się fakt, że powodem tego rodzaju postępowania bywa nieuleczalna choroba mężczyzny, będąca przyczyną niemożności przeniesienia nasienia do dróg rodnych kobiety podczas normalnego współżycia seksualnego. Mimo to małżonkowie pragną mieć własne potomstwo<sup>56</sup>. „Pragnienie posiadania dziecka – lub przynajmniej możliwość prokreacji – jest z punktu widzenia moralnego koniecznym warunkiem odpowiedzialnego rodzicielstwa. Jednakże dobra intencja nie wystarcza, aby pozytywnie ocenić pod względem moralnym zapłodnienie w próbówce między gametami małżonków”<sup>57</sup>. Małżonkowie, którzy pragną mieć własne dziecko, poddając się procedurze *in vitro*, pozbawiają je należnego mu szacunku, wynikającego z jego godności jako osoby. Każde dziecko bowiem, jak to już wcześniej podkreślano, ma prawo być owocem miłości swoich rodziców, począć się z woli Boga w akcie małżeńskim, jako ich wzajemny dar. Sztuczne zapłodnienie *in vitro* pozbawione jest tego aktu wzajemnego obdarowywania się. Należy je raczej postrzegać jako produkt technik medycznych. Taki sposób postępowania nie jest godnym sposobem powoływania człowieka do życia<sup>58</sup>. Jest to wręcz „zadawanie gwałtu temu, co jest w człowieku, jako obrazie Boga i nośniku osobowej podmiotowości”<sup>59</sup>. Osoby uczestniczące w procedurze *in vitro* pozbawione są więc swej osobowej podmiotowości. Zwłaszcza dziecko jako „owoc prokreacji” poprzez zastąpienie aktu małżeńskiego techniką staje się przedmiotem w pełni zależnym od swojego producenta. Technika panuje tutaj „nad genezą i przeznaczeniem osoby”, embrion (czyli człowiek we wczesnym stadium rozwoju) stwarzany jest przez

<sup>53</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 227.

<sup>54</sup> DV II, B, 4.

<sup>55</sup> A. Sikora, *Życie ludzkie w fazie przedimplantacyjnej*, s. 101.

<sup>56</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 228.

<sup>57</sup> DV II, B, 5.

<sup>58</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 228.

<sup>59</sup> Z. Kiernikowski, *Słowo o obrazie Boga i granicach ludzkich możliwości*, w: *Zapłodnienie in vitro – szansa czy zagrożenie?*, red. W. Sienkiewicz, r. Grabowski, Bydgoszcz 2011, s. 60.



biologa, który następnie kontroluje jego rozwój i decyduje o dalszym jego losie<sup>60</sup>. Dlatego sztuczne zapłodnienie homologiczne, zarówno *in vivo*, jak i *in vitro*, nawet to, które ma miejsce w obrębie małżeństwa, jest moralnie niedopuszczalne, ponieważ tutaj „środek techniczny” zastępuje właściwy akt małżeński<sup>61</sup>.

### SZTUCZNE ZAPŁODNIENIE HETEROLOGICZNE

W przypadku sztucznego zapłodnienia heterologicznego, tak wewnątrzustrojowego, jak i pozaustrojowego, następuje połączenie gamet, z których przynajmniej jedna pochodzi od osoby spoza małżeństwa. Sztuczne zapłodnienie heterologiczne, podobnie jak sztuczne zapłodnienie homologiczne, prowadzi do rozdziału znaków i celów aktu małżeńskiego, a dodatkowo jeszcze narusza prawo poczętego dziecka do poczęcia się w obrębie małżeństwa swoich rodziców<sup>62</sup>. Taki sposób postępowania pozbawia dziecko więzi osobowej z rodzicami, a w konsekwencji może być przyczyną niewłaściwego kształtowania się jego tożsamości osobowej<sup>63</sup>. Sztuczne zapłodnienie heterologiczne prowadzi do sytuacji, w której poczęte dziecko posiada innego ojca genetycznego, a innego biologicznego albo inną matkę genetyczną, a inną biologiczną. Doprowadza to do oddzielenia rodzicielstwa genetycznego od społecznego i sprawia, że jedno dziecko może mieć dwóch ojców i nawet trzy matki (genetyczną, społeczną i biologiczną). Matka biologiczna to ta, która nosi dziecko w swym łonie. Do sytuacji, w której dziecko będzie miało inną matkę genetyczną, inną biologiczną i jeszcze inną wychowującą, może dojść w przypadku zastosowania specyficznej formy sztucznego zapłodnienia heterologicznego, jaką jest instytucja tzw. „matki zastępczej”<sup>64</sup>. Matka zastępcza to kobieta, która „wynajmuje” swoje ciało, zawierając umowę z genetycznymi rodzicami lub rodzicem (kiedy to komórka jajowa pochodzi od tej kobiety). Zaistniały przy stosowaniu tych technik rozdział pomiędzy pokrewieństwem genetycznym, pokrewieństwem wynikającym z ciąży i odpowiedzialnością wychowawczą doprowadza do zafałszowania stosunków w rodzinie, co odbija się niekorzystnie na społeczeństwie. A to, co zagraża jedności i trwałości rodziny, stanowi również źródło niezgody, nieładu i niesprawiedliwości w całym życiu społecznym<sup>65</sup>. Biorąc pod uwagę powyższe fakty, w sztucznym zapłodnieniu heterologicznym mamy do czynienia z medycyną, która nie służy życiu, lecz tylko zaspakaja oczekiwania ludzi pragnących

<sup>60</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt nieplodności...*, s. 232.

<sup>61</sup> DV II, B, 6.

<sup>62</sup> K. Sznyceł, *Sztuczne zapłodnienie...*, s. 49.

<sup>63</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt nieplodności...*, s. 218.

<sup>64</sup> A.J. Katolo, *Sztuczne zapłodnienie w kontekście prawdy o ludzkiej płciowości*, w: *Dawanie życia. Problemy wspomaganego rozrodu człowieka*, Poznań 2003, s. 85.

<sup>65</sup> DV II, A, 2.

za wszelką cenę posiadać dziecko. W stosowanych procedurach, tak w przypadku sztucznego zapłodnienia heterologicznego, jak i homologicznego, ujawniają się aspekty przedmiotowego traktowania dziecka, które w ten sposób już nie jest chciane dla niego samego<sup>66</sup>. Święty Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* przedstawia to następująco: „Prokreacja [...] jeżeli zostaje przyjęta, to dlatego, że wyraża pragnienie czy wręcz wolę posiadania dziecka «za wszelką cenę», a wcale nie dlatego, że oznacza bezwarunkową akceptację drugiego człowieka [...]”<sup>67</sup>. Przedstawione „racje [...] przemawiają za negatywnym osądem moralnym sztucznego zapłodnienia heterologicznego. Jest rzeczą niegodziwą zapłodnienie kobiety zamężnej spermą pochodzącą od dawcy niebędącego jej mężem lub zapłodnienie spermą męża niepochodzącego od jego żony jaja”<sup>68</sup>.

Poddając ocenie moralnej sztuczne zapłodnienie, zarówno homologiczne, jak i heterologiczne, należy wskazać na rację najważniejszą, wręcz rozstrzygającą, przemawiającą za zdecydowanym „nie” dla zapłodnienia *in vitro*. Jest to fakt, że życie jednego poczętego dziecka z probówki jest okupione śmiercią wielu istnień ludzkich<sup>69</sup>. Święty Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* tak to ujmuje: „Także różne techniki sztucznej reprodukcji, które wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie. [...] a ponadto stosujący te techniki do dziś notują wysoki procent niepowodzeń: dotyczy to nie tyle samego momentu zapłodnienia, ile następnej fazy rozwoju embrionu, wystawionego na ryzyko rychłej śmierci. Ponadto w wielu przypadkach wytwarza się większą liczbę embrionów, niż to jest konieczne dla przeniesienia któregoś z nich do łona matki, a następnie te tak zwane «embriony nadliczbowe» są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych, które mają rzekomo służyć postępowi nauki i medycyny, a w rzeczywistości redukują życie ludzkie jedynie do roli «materiału biologicznego», którym można swobodnie dysponować”<sup>70</sup>. Procedura *in vitro* bez większej liczby embrionów jest wprost niemożliwa. Lekarze tworzą nadliczbowe zarodki, bo nie wiadomo wciąż, na jakiej zasadzie konkretny plemnik zapładnia tę a nie inną komórkę jajową. Dlatego większa liczba daje możliwość wyboru tych, które zdaniem medyków są najlepsze. W ten sposób powstaje problem moralny, ponieważ te, które nie zostały wybrane, zostają uśmiercane. I tak na każde urodzone w wyniku zastosowania procedury *in vitro* dziecko przypada około dwadzieścia dzieci, które poniosły śmierć<sup>71</sup>. W *in vitro* życie poczętego dziecka jest więc zagrożone od początku do samego końca ciąży. Naukowcy i lekarze

<sup>66</sup> A. J. Katolo, *Sztuczne zapłodnienie w kontekście prawdy o ludzkiej płciowości*, s. 84.

<sup>67</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* [dalej: EV], w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, oprac. W. Życiński, Kraków 2005, 23.

<sup>68</sup> DV II, A, 2.

<sup>69</sup> J. Orzeszyna, *Etyczne problemy niepłodności*, „Życie i Płodność”, 2-3 (2008), s. 38.

<sup>70</sup> EV 14.

<sup>71</sup> T.P. Terlikowski, *Robienie dzieci. Terlikowski śmiało o in vitro*, Radom 2011, s.85.

zajmujący się procedurą *in vitro*, nawet jeśli nie zdają sobie z tego w pełni sprawy, zajmują miejsce Boga, czyniąc z siebie osoby decydujące o czyimś życiu lub śmierci. Życie dziecka poczętego jest w takim postępowaniu swoistą loterią – jeśli będzie zdrowe i będzie spełniać oczekiwania, to będzie żyło, bo wówczas pragnienie rodziców, aby posiadać dziecko, zostanie spełnione; jeśli natomiast okaże się chore, to zostanie pozbawione życia. Również wtedy, gdy będzie tak zwanym „embrionem nadliczbowym”, jego życie będzie w niebezpieczeństwie. Może wtedy jako zamrożony embriion czekać na implantację albo zostać wykorzystanym do badań naukowych<sup>72</sup>. Zamrażanie embriionów, czyli kriokonserwacja, jest ingerencją w prawo do wolności egzystencjalnej dziecka poczętego. To osoba dorosła decyduje wówczas o tym, czy pozwolić poczętemu dziecku nadal się rozwijać, czy też zatrzymać jego rozwój, i na jaki czas. Nie służy to terapii samego dziecka w okresie jego życia embrionalnego, lecz celem jest tutaj zaspokojenie oczekiwań rodziców. Poczęte dziecko staje się więc środkiem do celu, a nie celem samym w sobie<sup>73</sup>. Sztuczne zapłodnienie *in vitro* jest poza tym obarczone niskim stopniem skuteczności, ponieważ tylko jeden embriion na dziesięć jest w stanie wszczepić się w błonę śluzową jamy macicy. Niska skuteczność warunkowana jest również tym, że występują bardzo duże nieprawidłowości w rozwoju dzieci poczętych tą metodą. To skutkuje bardzo często poronieniem. Jako przyczynę występowania tych nieprawidłowości, czyli inaczej uszkodzeń embriionu, podaje się anomalie genetyczne występujące w komórkach jajowych. A to z kolei spowodowane jest najczęściej hiperstymulacją farmakologiczną organizmu kobiety. Hiperstymulacja to konieczność pobudzenia organizmu kobiety do nadprodukcji komórek jajowych. Uzyskanie większej liczby tych komórek to procedura niezbędna w procesie *in vitro*. Stymulacja hormonalna do wyprodukowania komórek jajowych jest przyczyną występowania ciąży mnogich. Natomiast rozwój w łonie matki więcej niż jednego dziecka, czyli tak zwana ciąża mnoga, powstała w wyniku opisywanej procedury, nie jest ze względu na małą skuteczność pożądana. Dlatego też uważa się taką ciążę za komplikację, w szczególności w przypadku, gdy w łonie matki znajduje się więcej niż troje dzieci. Wzrasta wówczas liczba dzieci urodzonych przedterminowo, a to skutkuje wysokim ryzykiem chorób metabolicznych i neurologicznych. Przeprowadzający metodę *in vitro* zaradzają problemowi ciąży mnogich przez „redukcję” liczby poczętych dzieci – w bardzo drastyczny, niemoralny i budzący zdecydowany sprzeciw sposób. Dzieje się to bowiem poprzez „wprowadzenie pod kontrolą echograficzną igły do serca lub płuca płodu i wstrzyknięcie roztworu na bazie chlorku potasu albo roztworu soli”. W rezultacie następuje zatrzymanie akcji serca i śmierć dziecka<sup>74</sup>. Tak

<sup>72</sup> A.J. Katolo, *Contra in vitro*, Warszawa 2010, s. 110.

<sup>73</sup> Tenże, *Kriokonserwacja*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 250-251.

<sup>74</sup> J. Orzeszyna, *Etyczne problemy niepłodności*, s. 35-37

więc należy w tym miejscu się zastanowić, czy procedurę sztucznego zapłodnienia *in vitro* można nazwać techniką służącą życiu, czy też zdecydowanie odwrotnie. Jest to bowiem technika, która zmierza wprawdzie do budzenia życia, ale równocześnie przyczynia się do jego niszczenia. Wynika to głównie z faktu, iż trudno przewidzieć, ile istnień ludzkich będzie musiało zostać unicestwionych, żeby móc osiągnąć pożądaną skutek<sup>75</sup>.

### INNE DZIAŁANIA ZWIĄZANE ZE SZTUCZNĄ PROKREACJĄ

Ze sztuczną prokreacją wiąże się jeszcze – oprócz przedstawionych powyżej dylematów – szereg innych działań, które wymagają wnikliwej oceny moralnej<sup>76</sup>. Pierwszy bardzo ważny dylemat etyczny, powtarzający się niemal we wszystkich technikach sztucznego zapłodnienia, to sposób pozyskiwania nasienia do zapłodnienia. Pozyskuje się mianowicie głównie przez masturbację<sup>77</sup>, na temat której *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi, że jest „aktem wewnętrznym i ciężko nieuporządkowanym”<sup>78</sup>. Na płaszczyźnie moralnej zło masturbacji polega na „oderwaniu funkcji płci od symboliki «jedności ciała», sytuuje aktywność seksualną poza płaszczyzną zjednoczenia osobowego [...] narządy rozrodcze zostają użyte w sposób przekreślający ich wewnętrzną celowość”<sup>79</sup>. Mimo że metoda zapłodnienia pozaustrojowego posługuje się masturbacją tylko jako środkiem do osiągnięcia zamierzonego celu, jakim jest poczęcie dziecka, to jest ona działaniem uwłaczającym godności ludzkiej. Zło tego czynu istnieje obiektywnie z uwagi na to, że jest to „akt ciężko i wewnątrznie nieuporządkowany”. Nie można więc zła potraktować jako środka do celu. Zło bowiem pozostanie złem i istoty takiego działania nie zmienia nawet fakt, że chce się zaradzić cierpieniu związanemu z niepłodnością oraz zaspokoić chęć posiadania upragnionego dziecka. Zatem argumentacja, że masturbację stosuje się tu w celu stworzenia nowego życia, nie usprawiedliwia tego czynu, lecz stanowi kolejny znak rozdziału poczęcia od aktu miłości. A Kościół taki sposób postępowania określa jako postępowanie niemoralne<sup>80</sup>.

Jeszcze jednym bardzo istotnym problemem (który został już wcześniej przedstawiony od strony wpływu na rozwój i życie dziecka poczętego) jest hormonalna hiperstymulacja jajników. Jest to metoda najczęściej stosowana w procedurze sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego. W związku z nadmierną

<sup>75</sup> Tamże, s. 38.

<sup>76</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 233.

<sup>77</sup> Masturbacja ma najczęściej miejsce w przygotowanych specjalnie pomieszczeniach i odbywa się w czasie oglądania gazet czy filmów pornograficznych. Por. T. Wasilewski, *Procedura in vitro – technika i konsekwencje*, s. 32.

<sup>78</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2352.

<sup>79</sup> A. Kokoszka, *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, cz.3, Tarnów 1998, s. 79.

<sup>80</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 233-234.

stymulacją jajników istnieje wiele zagrożeń dla zdrowia, a nawet życia kobiety. Znany jest tzw. „zespół nadmiernej stymulacji jajników” (w języku angielskim nazwany: *Ovarian Hyperstimulation Syndrome* – OHSS). Zespół ten może doprowadzić do rozwoju choroby zakrzepowo-zatorowej, a w skrajnych przypadkach do niewydolności wątroby i nerek, łącznie z rozsianym wykrzepianiem wewnątrznaczyniowym czy niewydolnością krążeniowo-oddechową. Stany te, jak wiadomo, bezpośrednio zagrażają życiu<sup>81</sup>. Wysunięto także dwie hipotezy, które zakładają powstawanie nowotworów jajnika w wyniku hiperstymulacji. Pierwsza opiera się na założeniu, że wywołanie hormonalnej nadowulacji powoduje rozluźnienie nabłonka jajników, a to może prowadzić do ich transformacji w kierunku wytworzenia nowotworu. Druga hipoteza wskazuje na bezpośredni wpływ zastosowania gonadotropiny (stosowanej podczas stymulacji jajników) na wytworzenie się tkanki nowotworowej. Chociaż są to tylko hipotezy, to nie należy bagatelizować żadnego czynnika mogącego prowadzić do wystąpienia nowotworu. Dlatego też każda kobieta poddająca się metodzie *in vitro* powinna być o tym ryzyku poinformowana<sup>82</sup>. Na surową ocenę moralną zasługuje także wspomniane już wcześniej macierzyństwo zastępcze. Takie macierzyństwo jest bowiem „obiektywnie niepełne wobec obowiązków wynikających z miłości macierzyńskiej, wierności małżeńskiej i odpowiedzialnego macierzyństwa. Obraża godność i prawo dziecka do poczęcia się, do okresu ciąży i wychowania przez własnych rodziców, oraz, ze szkodą dla rodzin, wprowadza podział między czynnikami fizycznymi, psychicznymi i moralnymi, które je konstytuują”<sup>83</sup>. W wyniku takiego rodzaju macierzyństwa dziecko staje się ofiarą chęci zaspokojenia pragnienia rodzicielstwa dla niepłodnych par nie tylko heteroseksualnych, ale także homoseksualnych czy osób samotnych. Takie postępowanie wiąże się dla dziecka z późniejszymi negatywnymi skutkami psychicznymi i jest moralnie niedopuszczalne. Warto także dodać, iż wynajmowana matka pełni tutaj rolę żywego inkubatora, a jej kobiecość i macierzyństwo, wprawdzie na jej własne życzenie, stają się towarem na sprzedaż. Zdecydowanie sprzeciwia się to godności takiej kobiety<sup>84</sup>. W dyskusji przeciwko stosowaniu sztucznego zapłodnienia, a konkretnie metody *in vitro*, kilku moralistów wysunęło tzw. „argument równi pochyłej”. Przykładem takiej właśnie równi pochyłej jest stosowanie bardzo często antykoncepcji w celu tzw. „zabezpieczenia się” przed poczęciem dziecka, czego konsekwencją bywa trwała niepłodność. A kiedy później pojawi się pragnienie posiadania dziecka, to człowiek ucieka

<sup>81</sup> R. Kurzawa, P. Ciepiela, P. Szolomicka-Kurzawa, *Niepłodność małżeńska. Przegląd metod leczenia, powikłań, uwarunkowań społecznych i etycznych widzianych z perspektywy lekarza zajmującego się rozrodem wspomaganym medycznie*, „Życie i Płodność”, 2-3 (2008), s. 31-32.

<sup>82</sup> A.J. Katolo, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz? Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin–Sandomierz 2000, s.109.

<sup>83</sup> DV II, A, 3.

<sup>84</sup> K. Sznyceł, *Sztuczne zapłodnienie...*, s 50-51.

się do sztucznych technik wspomaganego prokreacji. Argument równi pochyłej wskazuje także na to, iż akceptacja metody sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego może stanowić punkt wyjścia dla takich niebezpiecznych praktyk biomedycznych jak: klonowanie, modyfikacje eugeniczne ludzkich gamet i zygot, manipulowanie materiałem genetycznym człowieka i wiele temu podobnych. Wymienione praktyki stwarzają niewątpliwie możliwość nadużyć o nieprzewidywalnych skutkach.

Oprócz sztucznego zapłodnienia homo- i heterologicznego istnieją jeszcze inne metody sztucznej prokreacji. Jedną z takich metod jest na przykład klonowanie, w efekcie którego powstaje istota o identycznym bliźniaczym wyposażeniu genetycznym. Jest to forma rozmnażania bezpłciowego, właściwa wielu roślinom i prymitywnym zwierzętom. Klonowaniem nazywane jest również tworzenie pojedynczych kopii odcinków DNA – i to nie budzi zastrzeżeń etycznych. Natomiast klonowanie istnień ludzkich za pomocą technik wykorzystywanych w klonowaniu zwierząt jest przedmiotem poważnych kontrowersji<sup>85</sup>. Stopień manipulacji i zagrożenia embrionów w reprodukcyjnej technice klonowania przekracza znacznie poziom zagrożeń występujących przy stosowaniu innych technik sztucznej prokreacji. Techniki klonowania należy też postrzegać jako świadomą zgodę na wysokie prawdopodobieństwo występowania powikłań i poważnych wad rozwojowych tak poczętego potomstwa. O ile w *in vitro* chodzi o samo istnienie dziecka, o tyle w przypadku klonowania przedmiotem pragnień rodziców staje się dziecko o szczególnym, wybranym zespole cech. Każdy człowiek, biorąc pod uwagę biologię (oprócz bliźniąt jednojajowych), ma konkretny i niepowtarzalny zespół zarówno cech i zdolności, jak i wad czy ułomności uwarunkowanych genetycznie. Klonowanie ogranicza możliwość genetycznej różnorodności, a tym samym osłabia kondycję, prowadząc w konsekwencji do degradacji gatunku. Techniki klonowania wiążą się ze skrajną manipulacją cechami człowieka, ograniczając znacznie jego autonomię. Takie traktowanie jednostki jest wyraźnie sprzeczne ze współczesnym trendem w dziedzinie wychowania, gdzie preferuje się maksimum autonomii, aby każdy mógł osiągnąć w pełni samodzielność<sup>86</sup>. Klonowanie może być także w przyszłości wykorzystane w służbie ideologii, na przykład w środowiskach feministycznych. Wówczas w dziedzinie prokreacji doszłoby do zupełnego uniezależnienia się kobiety od mężczyzny. Inaczej rzecz ujmując, prokreacja miałaby miejsce bez jakiegokolwiek współdziałania obu płci. Wykorzystanie ideologiczne klonowania to także – jeszcze bardziej niż w sztucznym zapłodnieniu heterologicznym – niszczenie i rozbijanie więzi rodzinnych. Wiadomo, że więzy rodzinne są podstawą kształtowania się samoświadomości i tożsamości każdego człowieka. „Komuś, kto genetycznie byłby bliźniakiem własnego

<sup>85</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 238-239.

<sup>86</sup> M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 151-152.

ojca, albo też zostałby «wyprodukowany» z komórek osób już umarłych, trudno by było odnaleźć swoją własną tożsamość<sup>87</sup>. Tak powołany do życia człowiek miałby głęboko zaburzone relacje ze swoimi krewnymi. W wyniku klonowania ludzi może też dojść do sytuacji programowania tożsamości biologicznej, co może prowadzić do decydowania, ile i jakich osób ma przyjść na świat. A konsekwencją tego będzie możliwość całkowitego sprawowania władzy jednych ludzi nad drugimi<sup>88</sup>. Oprócz przedstawionego wyżej klonowania reprodukcyjnego, do którego społeczeństwo odnosi się jeszcze z powszechnym sprzeciwem, istnieje tzw. „klonowanie terapeutyczne”, mające obecnie coraz więcej zwolenników. Tutaj specjalnie nie używa się pojęcia „embrion”, ale mówi się jedynie o zmianie statusu informacji genetycznej komórki somatycznej użytej do klonowania, albo też stosuje się określenie: „transplantacja jądra”. Wiadomo natomiast, że chodzi o taką aktywację komórki jajowej, aby dać początek embrionowi, a jego cykl rozwojowy wykorzystać do produkcji komórek macierzystych. W ten sposób embrion, czyli człowiek w początkowej fazie życia, zostaje do niego powołany tylko w tym celu, aby posłużyć jako dawca tkanki do transplantacji.

Określenie „terapeutyczne” jest tutaj zastosowane rozmyślnie, aby budzić pozytywne skojarzenia i ułatwić społeczną akceptację tego proceduru. Często też, kiedy mówi się o „klonowaniu terapeutycznym”, stosuje się argumentację, że jest to wręcz obowiązek wobec osób nieuleczalnie chorych. Nie można jednak dla ratowania jednej osoby rozporządzać życiem drugiej. Znany jest w tym kontekście przypadek Adama Nascha, który został nazwany *designer-baby*<sup>89</sup> i przyszedł na świat, aby ratować swoją siostrę<sup>90</sup>. W zastosowaniu procedury *in vitro* już obecnie zdarza się „produkcja człowieka” na zamówienie, posiadającego określone cechy, na przykład odpornego na dane choroby. Zdarza się także odwrotnie, że to choroba staje się przedmiotem pragnień rodziców. Tak było w przypadku dwóch głuchych homoseksualnych kobiet pragnących dziecka, które byłoby – tak samo jak one – obciążone głuchotą<sup>91</sup>. Eksperymenty na ludzkich embrionach, chociaż mogą być źródłem cennych informacji i umożliwiać skuteczne sposoby leczenia, nie mogą z tego powodu zostać uznane za moralnie godziwe<sup>92</sup>. Do szczególnych technik związanych

<sup>87</sup> Tamże, s. 155.

<sup>88</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt nieplodności...*, s. 241.

<sup>89</sup> Określenie *designer-baby* oznacza dziecko, którego kod genetyczny został zmieniony, w celu włączenia określonego genu lub usunięcia genów związanych z chorobą – [https://en.m.wikipedia.org/wiki/Designer\\_baby](https://en.m.wikipedia.org/wiki/Designer_baby) [dostęp:26.05.2019].

<sup>90</sup> „Adam został w stadium embrionalnym wyselekcjonowany spośród 15 innych embrionów, otrzymanych w wyniku IVF [*in vitro*]. Celem selekcji było otrzymanie materiału do transplantacji dla jego o 6 lat starszej siostry Molly, cierpiącej na rzadką odmianę białaczki” – M. Machinek, *Zapłodnienie in vitro jako przedmiot refleksji teologicznoetycznej*, w: *Metody wspomagania prokrecji: sukces czy porażka?*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2006, s. 127-128.

<sup>91</sup> Jest to przypadek, gdzie dwie głuche kobiety: Candace A. McCullough i Sharon M. Duchesneau, żyjące w związku homoseksualnym, uznały, że najlepsze dla nich będzie dziecko – tak jak one – głuche. Por. T. Terlikowski, *Robienie dzieci. Terlikowski śmiało o in vitro*, Radom 2011, s. 88.

<sup>92</sup> M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka...*, s. 157-160.

ze sztuczną prokreacją należą próby zapłodnienia pomiędzy gametami ludzkimi i zwierzęcymi. Jest to metoda polegająca na wszczępieniu ludzkich komórek do zwierzęcego zarodka i stworzenie w ten sposób zwierzęcia-chimery zawierającego ludzkie DNA, co samo przez się jest moralnie nie do przyjęcia<sup>93</sup>. Do takiego uwłaczającego godności człowieka postępowania z gametami ludzkimi należy też rozwijanie się ludzkiego embrionu w macicy zwierzęcej i odwrotnie. Wszystkie przedstawione powyżej techniki związane ze sztuczną prokreacją stają w sprzeczności z godnością osoby ludzkiej<sup>94</sup>. Sztuczna prokreacja, mająca na celu zaspokojenie pragnienia posiadania dziecka za wszelką cenę, nawet za cenę pozbawienia życia jednych, aby inni mogli żyć, nie może być moralnie godziwa. Troska o dobro człowieka zakłada bowiem w pierwszym rzędzie jego prawo do życia od samego poczęcia do naturalnej śmierci. Jeśli mówimy „tak” człowiekowi, to jednocześnie mówimy „tak” jego życiu<sup>95</sup>.

Dopóki naukowcy i lekarze zajmujący się leczeniem niepłodności nie zapewnią bezpiecznego rozwoju ludzkiemu embrionowi od samego początku jego istnienia, dopóty nie można będzie technik sztucznej prokreacji uznać za moralnie godziwe. Należy bowiem za podstawową zasadę uznać fakt, że „embrion ludzki reprezentuje nowe, indywidualne i biologiczne życie ludzkie, i w związku z powyższym przysługuje mu status osoby”<sup>96</sup>. Procedura stosowana w sztucznej prokreacji narusza godność wszystkich osób biorących w niej udział, jednak najbardziej uderza „w godność rodziców, którzy stają się dawcami materiału genetycznego oraz godność dziecka, które ma prawo być zrodzone, a nie «wytworzone»”<sup>97</sup>. Rzeczywistość w sztucznej prokreacji to dominacja techniki nad osobą. Mamy tutaj do czynienia z logiką „produkcji i dominacji”, która stanowi jedyne kryterium moralnej dopuszczalności. Wyraża się to w słowach: „Moralnie dobre jest to, co technicznie możliwe”. Jest to postawa zdecydowanie przeciwna życiu, którym według tego osądu można swobodnie dysponować<sup>98</sup>.

## MORAL ASSESSMENT OF ARTIFICIAL PROCREATION

### Summary

Article presents the techniques of artificial procreation and their moral evaluation. It is a problem, first of all, of conceiving a child outside the mother's body. Main technique of artificial procreation is the in vitro method. Other problems associated

<sup>93</sup> A. Sikora, *Komórki macierzyste*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 247.

<sup>94</sup> J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności...*, s. 241.

<sup>95</sup> A.J. Katolo, *Contra in vitro*, s. 109.

<sup>96</sup> A.J. Katolo, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?*, s. 118.

<sup>97</sup> M. Brachowicz, W. Regliński, *Niepłodność, bezpłodność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, s.162.

<sup>98</sup> Tamże, s. 105.



with artificial procreation are the creation of supernumerary embryos, hyperstimulation of ovaries for the production of ova, and the use of masturbation to obtain sperm. Other activities include cryopreservation of supernumerary embryos or the use of the institution of a surrogate mother. Particular danger connected with in vitro method is human cloning, not only for reproductive purposes. In addition, methods of artificial procreation do not support, but replace the marital act. Due to the above-mentioned reasons, these methods can not be considered morally decent. This is the position of the Catholic Church.

**Słowa kluczowe:** sztuczna prokreacja, moralna ocena *in vitro*

**Keywords:** artificial procreation, moral assessment of *in vitro*

## BIBLIOGRAFIA

- Banach J., *Moralna niedopuszczalność metody in vitro*, w: *Troska o człowieka. Od nanotechnologii do pedagogiki*, red. J. Siewiora, Tarnów 2010, s. 27-39.
- Bortkiewicz P. i in. *Sztuczne zapłodnienie heterologiczne wobec terapii niepłodności – niektóre aspekty oceny etycznej*, w: *Dawanie życia. Problemy wspomagania rozrodu człowieka*, red. J. Gadzinowski i in., Poznań 2003, s. 61-75.
- Brachowicz M., Regliński W., *Niepłodność, bezpłodność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t.13, Lublin 2009, s.1161-1162.
- Chyrowicz B., *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000.
- Chyrowicz B., *In vitro: natura do zastąpienia. Wprowadzenie*, w: *Metody wspomagania prokreacji: sukces czy porażka?*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2006, s. 5-18.
- Designer baby*, [https://en.m.wikipedia.org/wiki/Designer\\_baby](https://en.m.wikipedia.org/wiki/Designer_baby) [dostęp:26.05.2019].
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, oprac. W. Życiński, Kraków 2005, s. 840-987.
- Jan Paweł II, Przesłanie *Badania biomedyczne w świetle rozumu i wiary* (Audycja dla uczestników Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t.5: *Orędzia, przesłania i przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007, s. 382-384.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Katolo A. J., *Contra in vitro*, Warszawa 2010.
- Katolo A. J., *Embrion ludzki – osoba czy rzecz? Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin–Sandomierz 2000.
- Katolo A. J., *Kriokonserwacja*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 249-252.

- Katolo A. J., *Sztuczne zapłodnienie w kontekście prawdy o ludzkiej płciowości*, w: *Dawanie życia. Problemy wspomaganie rozrodu człowieka*, red. J. Gadzinowski i in., Poznań 2003, s. 77-85.
- Kokoszka A., *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, cz. 3, Tarnów 1998.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Poznań 2001.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Dignitas personae. Instrukcja dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Tarnów 2008.
- Kurzawa r. i in., *Nieplodność małżeńska. Przegląd metod leczenia, powikłań, uwarunkowań społecznych i etycznych widzianych z perspektywy lekarza zajmującego się rozrodem wspomaganym medycznie*, „Życie i Płodność”, 2-3 (2008), s. 27-36.
- Lichtenberg-Kokoszka E., *Biomedyczne aspekty płodności*, w: *Nieplodność. Zagadnienie interdyscyplinarne*, red. E. Lichtenberg-Kokoszka i in., Kraków 2009, s. 11-25.
- Machinek M., *Embrion ludzki*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Radom 2005, s.234-235.
- Machinek M., *Etyczne dylematy medycznie wspomaganego prokreacji*, w: *Zapłodnienie in vitro – szansa czy zagrożenie?*, red. W. Sienkiewicz, r. Grabowski, Bydgoszcz 2011, s. 9-20.
- Machinek M., *Ontologiczny i moralny status embrionu ludzkiego wobec medycznie wspomaganego prokreacji*, w: *Wobec in vitro: genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red., J. Grzybowski, F. Longchamps de Bérier, Kielce 2017, s. 81-121.
- Machinek M., *Zapłodnienie in vitro jako przedmiot refleksji teologicznoetycznej*, w: *Metody wspomaganie prokreacji: sukces czy porażka?*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2006, s. 105-130.
- Machinek M., *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2004.
- Orzeszyna J., *Teologiczno-moralny aspekt nieplodności w małżeństwie*, Kraków 2005.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae. O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*.
- Protot P., *Aneks: Medycyna a nieplodność*, w: M. i M. Mornet, *Kiedy dziecko każe na siebie czeka. Nadzieja dla długo starających się o dziecko*, tłum. K. Chodacki, Kraków 2011, s. 177. s. 155-193.
- Ruhi-López A., Santamaría C., *Nieplodność. Duchowy i praktyczny poradnik dla małżeństw*, tłum. M. Biliniewicz, Poznań 2009.
- Sikora A., *Życie ludzkie w fazie przedimplantacyjnej w dokumentach Rady Europy w aspekcie moralnym*, Poznań 2011, s. 83.
- Szyncel K., *Sztuczne zapłodnienie. Jeśli nie in vitro, to co?*, Kraków 2010 (Seria: ABC Bioetyki).
- Terlikowski T.P., *Jak rozmawiać o zapłodnieniu in vitro. Poradnik dla rodziców, wychowawców i katechetów*, Kraków 2013.

- 
- Terlikowski T.P., *Robienie dzieci. Terlikowski śmiało o in vitro*, Radom 2011.
- Wasilewski T., *Procedura in vitro – technika i konsekwencje*, w: *Wobec in vitro: genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red., J. Grzybowski, F. Longchamps de Bérier, Kielce 2017, s. 19-45.
- Wasilewski T., *Życie i godność każdej istoty ludzkiej a leczenie niepłodności małżeńskiej. In vitro czy naprotechnologia*, w: *Zapłodnienie in vitro – szansa czy zagrożenie?*, red. W. Sienkiewicz, r. Grabowski, Bydgoszcz 2011, s. 9-36.

KS. MAREK KUMÓR

## WYMIAR MORALNY WSPOMAGANEGO RODZICIELSTWA

### THE MORAL DIMENSION OF ASSISTED PARENTHOOD

**A b s t r a c t.** Thanks to the achievements of modern science and medicine it is possible to bring to life a child outside of the mother's body. The most popular medical techniques of artificial procreation include artificial insemination and in vitro fertilization (FIVET), artificial insemination by the GIFT and ZIFT methods. The use of artificial reproduction procedures, however, involves the participation of third parties and manipulation of the human person at the earliest stage of its biological development. Artificial reproductive techniques are associated with personal destruction and dehumanization of man, society, human relations and culture. In view of the rampant "logic of relativism" it is necessary to properly show the truth about man, his dignity and recognition of the natural moral law.

**Key words:** assisted reproductive techniques; *Dignitas personae*; *Donum vitae*.

Przekazywanie życia odgrywa ważną rolę w życiu społeczeństwa, rodziny oraz człowieka. „Nie może być nic bardziej wspólnego i osobistego dla małżonków, niż ich dziecko, jedyny w swoim rodzaju żywy pomnik wzajemnej miłości”<sup>1</sup>. Rodzenie dzieci zapewnia nie tylko ciągłość pokoleń, ale nade wszystko pozwala się realizować mężczyźnie i kobiecie w roli ojca i matki. Płodność i prokreacja powszechnie uważane są za zjawiska oczywiste i naturalne. Młodzi, decydując się na zawarcie związku małżeńskiego, są przeko-

---

Ks. dr Marek KUMÓR – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, adiunkt Katedry Bioetyki Teologicznej KUL, wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu; adres do korespondencji: e-mail: 75marcus@wp.pl

<sup>1</sup> J. ORZESZYNA, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005, s. 5.

nani, że będą rodzicami dla swoich biologicznych dzieci. Pragnienie młodych ludzi jest zgodne z celami małżeństwa.

Niemniej jednak w ostatnich latach obserwujemy, iż liczna grupa małżeństw nie może z różnych przyczyn stać się rodzicami. Problem niepłodności w Polsce dotyczy około 1 miliona par, tj. 20-25% małżeństw<sup>2</sup>. Niemożność realizacji rodzicielstwa jest doświadczeniem traumatycznym, co może zachwiać nie tylko poczuciem własnej wartości, ale nade wszystko fundamentami małżeństwa.

W niniejszym artykule, szukając zasad fundamentalnych odnoszących się do problemów bioetycznych, podejmiemy refleksję nad sztuczną prokreacją. Zdesperowani małżonkowie nie wahają się przed zastosowaniem wszelkich rozwiązań proponowanych przez współczesną medycynę. Czy jednak zawsze są one moralnie godziwe? Niemniej jednak pewnych form niepłodności nie można usunąć, dlatego też poszukuje się sposobów, aby niepłodnym parom małżeńskim umożliwić posiadanie potomstwa, dla których adopcja nie jest oczekiwanym rozwiązaniem ich problemu. Temu celowi służą techniki wspomaganego rodzicielstwa.

### 1. STATUS QUAESTIONIS

Przez sztuczną prokreację rozumie się różne metody techniczne podjęte w celu uzyskania poczęcia życia ludzkiego, w inny sposób niż przez stosunek płciowy mężczyzny i kobiety<sup>3</sup>. Techniki wspomaganego rozrodu<sup>4</sup>, jako część wspomaganego medycznie procesu zapłodnienia i poczęcia człowieka, stanowią jeden z podstawowych najważniejszych osiągnięć współczesnej medycyny.

Jedną z podstawowych technik wspomaganego rozrodu *in vivo* jest unasienienie domaciczne, zwane popularnie sztuczną inseminacją. Technika powyższa polega na wprowadzeniu do narządów rodnych kobiety odpowiednio przygotowanych i wyselekcjonowanych plemników, które dzięki temu omijają barierę śluzu szyjkowego i unikają uszkodzenia przez przeciwciała. Jeżeli materiał genetyczny pochodzi od współmałżonka kobiety, to wówczas mamy

---

<sup>2</sup> Zob. W. BOŁOZ, *Dlaczego Kościół nie akceptuje in vitro?*, w: *Usłyszeć krzyk życia. Etyczne aspekty medycyny*, red. M. Szumowski, Warszawa 2009, s. 110.

<sup>3</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia i godności jego przekazywania „Donum vitae”*, II, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998.

<sup>4</sup> W literaturze przedmiotu oznaczone skrótem ART – *Assisted Reproduction Technics*.

do czynienia z inseminacją homologiczną<sup>5</sup>, często określaną skrótem AIH (*artificial insemination by husband*). A zatem jest to technika podjęta dla uzyskania ludzkiego życia przez przeniesienie wcześniej pobranego materiału genetycznego małżonka do narządów rodnych kobiety<sup>6</sup>. Natomiast w przypadku inseminacji heterologicznej dawcą nasienia jest mężczyzna nie będący mężem biorczyni. Sztuczna inseminacja heterologiczna *in vivo* oznaczana jest skrótem AID (*artificial insemination by donor*).

Sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe, czyli tzw. zapłodnienie *in vitro*, zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ dokonuje się poza narządami płciowymi. IVF homologiczne<sup>7</sup> to zapłodnienie, w którym komórki jajowe i plemniki pochodzą od mężczyzny i kobiety związanych węzłem małżeńskim. Powstały w ten sposób embrion następnie wszczepia się dawczyni komórki jajowej, czyli matce genetycznej, w celu rozwoju ciąży. W powyższej technice możliwe jest również wykorzystanie zamrożonego nasienia męża – żyjącego, ale oddalonego od żony lub też zmarłego (zapłodnienie *post mortem*).

Natomiast IVF heterologiczne – to technika, która korzysta z różnych dawczyń i dawców gamet, w zależności od tego, kto w małżeństwie jest bezpłodny: mąż, żona czy też oboje małżonków<sup>8</sup>. Zapłodnienie *in vitro* oznacza skomplikowaną technikę poczęcia człowieka w urządzeniach laboratoryjnych<sup>9</sup>. Polega na wydobyciu komórek jajowych z ciała kobiety i zapłodnieniu ich plemnikami dawcy „na szkle”, czyli w odpowiednim naczyniu. Następnie zarodki poddane są selekcji, wybieranych jest kilka rokujących największe szanse na powodzenie implantacji oraz rozwój ciąży. W celu zwiększenia skuteczności technik wspomaganego rozrodu stosuje się jednorazowe większe pobranie liczby owocytów od kobiety, po czym znaczna część embrionów uzyskanych *in vitro* zostaje poddana kriokonserwacji<sup>10</sup>. Wykorzy-

<sup>5</sup> Zob. DV, II.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Ten rodzaj zapłodnienia w literaturze przedmiotu najczęściej oznaczany jest skrótem IVF (*in vitro fertilisation*). Używany jest również skrót FIVETE bądź FIVET (od łacińskiego wyrażenia *fecundatio in vitro et transferatio embrionis*).

<sup>8</sup> Zob. K. SZEWCZYK, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, t. I, Warszawa 2009, s. 188.

<sup>9</sup> Zob. A. SUTTON, *Infertility and Assisted Conception. What You Should Know*, The Catholic Bishops' Joint Committee on Bio-ethical Issues, London 1993, s. 13-14; P. BORTKIEWICZ, *Sztuczne zapłodnienie*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 518-521.

<sup>10</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae”*, Tarnów 2008, nr 18.

stywane są one do doświadczeń, co kończy się ich śmiercią lub jako źródło materiału biologicznego (np. embrionalnych komórek macierzystych)<sup>11</sup>.

Warto zauważyć, iż pośród najnowszych technik sztucznego zapłodnienia, w ostatnich latach szczególnego znaczenia nabrało *Intra Cytoplasmic Sperm Injection* (cytoplazmatyczne wstrzyknięcie spermy). Jest to najczęściej stosowana technika wspomaganego rodzicielstwa ze względu na największą skuteczność. Należy podkreślić, iż ICSI dokonuje się poza organizmem małżonków, za pośrednictwem osób trzecich, od których kompetencji oraz działań technicznych zależy powodzenie zabiegu<sup>12</sup>. Metoda ta jest bardzo podobna do wyżej omawianych form zapłodnienia *in vitro*. Zasadnicza różnica polega na tym, że zapłodnienie nie następuje samoistnie w probówce, lecz pojedynczy plemnik zostaje wprowadzony bezpośrednio do komórki jajowej<sup>13</sup>. Co też czyni tę technikę bardzo wydajną z punktu widzenia skutku zabiegu.

Do metod prokreacji wspomagananej medycznie należy również zaliczyć tzw. macierzyństwo zastępcze. W ten sposób następuje rozdzielenie zapłodnienia i ciąży, a w konsekwencji ról macierzyńskich pomiędzy dwie kobiety. Poprzez określenie „matka zastępcza” – według *Donum vitae* – należy rozumieć po pierwsze: kobietę, która nosi w ciąży embriion przeniesiony do jej łona, a który genetycznie biorąc jest jej obcy. Ponieważ uzyskany został przez połączenie gamet ofiarodawców z obowiązkiem oddania dziecka po jego urodzeniu temu, kto zamówił bądź uzgodnił ciążę. Po drugie, należy rozumieć kobietę, która nosi w ciąży embriion, dla zrodzenia którego ofiarowała jajo zapłodnione spermą mężczyzny różnego od jej męża, z obowiązkiem oddania dziecka po urodzeniu temu, kto je zamówił lub uzgodnił ciążę<sup>14</sup>. W ten sposób w powyższym procesie sztucznej prokreacji uczestniczą przynajmniej trzy osoby: małżeństwo składające zamówienie na dziecko i matka zastępcza. W skrajnych przypadkach zdarza się, iż osób tych może być nawet pięć. Ze zjawiskiem takim mamy do czynienia wówczas, gdy w procesie uczestniczą dawcy komórki jajowej i plemnika, surrogatka oraz małżeństwo wynajmujące surrogatkę. Dodatkowymi osobami, nie uczestniczącymi bezpośrednio w sztucznej prokreacji z wykorzystaniem matki zastępczej, mogą być jeszcze matka adopcyjna i ojciec adopcyjny, kiedy urodzo-

---

<sup>11</sup> Zob. tamże, nr 18; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Donum vitae”*, I, 6.

<sup>12</sup> Zob. *Instrukcja „Dignitas personae”*, nr 17.

<sup>13</sup> A. MUSZALA, *Sztuczne zapłodnienie*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 430.

<sup>14</sup> Zob. DV, II A, 3.

ne dziecko nie spełnia oczekiwań zamawiających je rodziców, ponieważ obarczone jest wadą bądź chorobą i oddają je do adopcji<sup>15</sup>.

Powyższe techniki sztucznego zapłodnienia niosą ze sobą wiele problemów moralnych, których główna oś przechodzi na styku dwóch fundamentalnych praw. Z jednej strony prawa rodziców do poczęcia i posiadania potomstwa, a z drugiej prawa dziecka do życia, integralności cielesnej i poczęcia w akcie małżeńskim. Pokazanie różnicy między formami zapłodnienia było konieczne dla naszych dalszych analiz, aby spróbować dokonać oceny moralnej. Ma ono podstawę w nauczaniu Kościoła dotyczącym małżeństwa i aktu małżeńskiego.

## 2. PROKREACJA WSPOMAGANA W OCENIE MORALNEJ

Podstawowym źródłem oceny moralnej prokreacji wspomaganie technicznie jest jej kontekst osobowy. Uczestniczą w niej osoby ludzkie, które podejmują konkretne decyzje i je praktycznie urzeczywistniają. Co więcej, przedmiotem tych decyzji jest życie konkretnego człowieka – dziecka. W związku z powyższym, na prokreację technicyzowaną nie można patrzeć tylko z perspektywy pragnienia rodziców, ale również osób, które wykonują działania w kierunku poczęcia dziecka, przede wszystkim od strony samego dziecka<sup>16</sup>. Zasadnym wydaje się postawienie pytania, czy metody sztucznego zapłodnienia człowieka nie godzą w strukturę jego osoby oraz czy nie podważają godności małżonków.

Techniki wspomaganie prokreacji niosą ze sobą wiele poważnych dylematów moralnych. Właściwe rozstrzygnięcie nie jest możliwe bez odniesienia się do fundamentów antropologiczno-teologicznych ludzkiego życia oraz prokreacji. Kongregacja Nauki Wiary w Instrukcji *Donum vitae* podkreśla, że „zabiegi te nie dlatego należy odrzucić, że są sztuczne. Jako takie świadczą o możliwości sztuki medycznej, jednak powinno się je oceniać pod kątem moralnym w odniesieniu do godności osoby ludzkiej”<sup>17</sup>. A zatem Kościół nie odrzuca sztuczności jako takiej, ale jedynie sztuczność interwencji, która zniekształca bądź uniemożliwia najbardziej osobowy z ludzkich aktów – poczęcie.

---

<sup>15</sup> Zob. J. ORZESZYNA, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, s. 234; T. KRAJ, *Wokół dyskusji na temat zapłodnienia in vitro*, „Teologia i Moralność” 4(2008), s. 107-118

<sup>16</sup> Zob. J. WRÓBEL, *Prokreacja technicyzowana – wyzwania etyczne*, „Roczniki Teologii Moralnej” 56(2009), s. 187.

<sup>17</sup> Instrukcja „*Donum vitae*”, Wstęp, nr 3.



Na sztuczną prokreację należy również patrzeć z perspektywy dziecka, które zostaje zrodzone lub stworzone za pomocą technik. Sztucznej prokreacji nie daje się pogodzić z jego godnością osobową<sup>18</sup>.

W procesie sztucznego zapłodnienia ulegają zakwestionowaniu podstawowe wartości, jakimi są życie człowieka oraz specyfika jego przekazywania w małżeństwie. Techniczna możliwość wspomaganego rozrodu oddziela prokreację od cielesnej i duchowej jedności małżonków<sup>19</sup>. Jak podkreśla Instrukcja *Dignitas personae*, w procesie sztucznej prokreacji wyraża się nie tylko destrukcyjna postawa wobec godności człowieka, ale nade wszystko brak poszanowania trzech podstawowych dóbr „razem”, bez „rozdzielania”:

- prawa do życia i do integralności fizycznej każdej istoty ludzkiej od poczęcia aż do naturalnej śmierci;
- jedności małżeństwa pociągającej za sobą wzajemne poszanowanie prawa małżonków do stania się ojcem i matką wyłącznie dzięki sobie;
- specyficznie ludzkich wartości płciowości, które wymagają przekazywania życia ludzkiego w akcie małżeńskiej miłości<sup>20</sup>.

Sztuczne zapłodnienie heterologiczne – zarówno wewnątrzustrojowe, jak i zewnątrzustrojowe – nie odpowiada godności małżeństwa. Poczęcie następuje przez połączenie gamet, z których przynajmniej jedna pochodzi od dawcy niebędącego małżonkiem. Instrukcja *Donum vitae* podkreśla, że „posługiwanie się gametami osoby trzeciej, aby uzyskać spermę lub jajo, jest pogwałceniem wzajemnego zobowiązania małżonków i uchybieniem istotnej właściwości małżeństwa, jaką jest jego jedność”<sup>21</sup>. Sztuczne zapłodnienie heterologiczne nie tylko narusza prawa poczętego dziecka, ale pozbawia je więzi z rodzicami, co może w przyszłości utrudniać kształtowanie tożsamości osobowej. Dziecko ma prawo znać swoich rodziców, aby dzięki temu móc rozwijać własną tożsamość. A zatem w zapłodnieniu powyższym następuje oddzielenie rodzicielstwa genetycznego, biologicznego i prawnego, co też niszczy te prawa.

Kolejnym czynnikiem, który należy uwzględnić, jest duży współczynnik niszczenia embrionów związany z technikami sztucznego zapłodnienia. Zwiększona liczba unicestwiania nie zmniejszyła się z czasem, ale jest to owoc

---

<sup>18</sup> Zob. J. WRÓBEL, *Antropologia we współczesnej refleksji bioetycznej, czyli o podstawach etycznych w biomedycynie*, w: *Bioetyka personalistyczna wobec wyzwań biomedycyny*, red. Z. Wanat, Toruń 2011, s. 22-23.

<sup>19</sup> Zob. P. SOBUŚ, *Prawo do reprodukcji. Wobec pokusy zawłaszczenia daru życia ludzkiego*, w: *Dar życia*, red. Z. Wanat, Toruń 2012, s. 120.

<sup>20</sup> Zob. Instrukcja „*Dignitas personae*”, nr 12.

<sup>21</sup> Instrukcja „*Donum vitae*” II, A, II.

techniki jako takiej. Ponad 80% embrionów powstałych w wyniku sztucznego zapłodnienia jest niszczone. Obok destrukcji embrionów, będącej nieodłącznym elementem procesu zapłodnienia, jest również celowe niszczenie embrionów w wyniku selekcji w procesie preimplantacji. Oprócz tego należy zauważyć, że nie wszystkie embriony, powstałe w wyniku sztucznego zapłodnienia, są implantowane lub niszczone, co też powoduje kolejny problem związany z tzw. rezerwą zapłodnionych embrionów przechowywanych do późniejszego zapłodnienia<sup>22</sup>.

Destrukcyjny charakter ma również najnowsza prokreacja techniczna ICSI. Tego rodzaju działanie techniczne jest oddzieleniem prokreacji od aktu małżeństwa. W istocie bowiem ICSI jest działaniem osób trzecich poza ciałami małżonków. Co też w konsekwencji powoduje, że życie embrionów oraz ich tożsamość pozostaje w rękach lekarzy i biologów<sup>23</sup>. Kongregacja Nauki Wiary w Instrukcji *Dignitas personae* podaje szczegółową analizę, a zarazem ocenę moralną docytoplazmatycznego wstrzyknięcia spermy. „Podobnie jak zapłodnienie *in vitro*, którego stanowi odmianę, ICSI jest ze swej istoty techniką niegodziwą: powoduje ona całkowite oddzielenie prokreacji od aktu małżeńskiego. W istocie bowiem ICSI dokonuje się poza ciałem małżonków, za pośrednictwem działania osób trzecich, od których kompetencji i działań technicznych zależy powodzenie zabiegu”<sup>24</sup>. W całym tym procesie embrion tworzony *in vitro* jest traktowany jako obiekt podlegający decydenckiej władzy innych osób.

Szczególną odmianą sztucznego zapłodnienia heterologicznego jest tzw. macierzyństwo zastępcze. W macierzyństwie zastępczym nie tylko dziecko jest traktowane przedmiotowo i instrumentalnie, ale również kobieta zostaje zredukowana do funkcji „maszyny do rodzenia”<sup>25</sup>. Instrukcja *Donum vitae* jednoznacznie podkreśla, że „macierzyństwo zastępcze posiada obiektywne braki w stosunku do obowiązków miłości macierzyńskiej, wierności małżeńskiej i odpowiedzialnego macierzyństwa. Obraża ono godność i prawo dziecka do poczęcia, do okresu ciąży i wychowania przez własnych rodziców oraz

---

<sup>22</sup> Instrukcja „*Dignitas personae*”, nr 15; J. WRÓBEL, *Prokreacja technicyzowana – wyzwania etyczne*, s. 187-188.

<sup>23</sup> Zob. J. ZABIELSKI, *Poczęcie in vitro jako destrukcja osoby ludzkiej*, w: *Bioetyka personalistyczna wobec wyzwań biomedycyny*, s. 64.

<sup>24</sup> Instrukcja „*Dignitas personae*”, nr 17; M. ARAMINI, *Bioetyka dla wszystkich*, Kraków 2011, s. 204-209.

<sup>25</sup> Zob. M. POKRYWKA, *Antropologiczne podstawy małżeństwa i rodziny*, Lublin 2011, s. 254.

wprowadza, ze szkodą dla rodzin, podział między czynnikami fizycznymi, psychicznymi i moralnymi, które je konstytuują<sup>26</sup>. Nie ulega wątpliwości, że macierzyństwo zawężone do okresu ciąży zafałszowuje prawdziwe oblicze bycia matką. „Macierzyństwo zawiera w sobie szczególne obcowanie z tajemnicą życia, które dojrzewa w łonie kobiety. Matka podziwia tę tajemnicę, ze szczególną intuicją «pojmuje» to, co się w niej dzieje”<sup>27</sup>.

Sztuczne zapłodnienie w obrębie małżeństwa, inaczej mówiąc zapłodnienie homologiczne, z punktu moralnego nie jest obciążone aż tak wieloma przeciwwskazaniami, jak zapłodnienie heterologiczne, co też może wydawać się do przyjęcia oraz przemawiać za jej pozytywną oceną moralną. Niemniej jednak przy ocenie moralnej należy odpowiedzieć na trzy podstawowe kwestie: czy i jaki związek istnieje między sztucznym zapłodnieniem *in vitro* a aktem małżeńskim, następnie czy pragnienie dziecka nie jest wystarczającym dobrem i celem samym w sobie, świadczącym o moralnej godziwości oraz dopuszczalności zapłodnienia homologicznego *in vitro*, oraz czy zapłodnienie homologiczne *in vitro* stanowi właściwe i prawdziwe ukierunkowanie na dobro dziecka<sup>28</sup>.

Nauka moralna Kościoła dotycząca małżeństwa oraz przekazywania życia ludzkiego w jego obrębie zwraca uwagę na istnienie nierozzerwalnego związku, którego człowiekowi w żaden sposób nie wolno samowolnie zrywać. Aspekt jedności i prawdziwej miłości dopełnia się w małżeństwie. Rozdział tych dwóch znaków i celów aktu małżeńskiego, a mianowicie: jednoczącego i prokreacyjnego, wyjaśnia problem sztucznego zapłodnienia homologicznego, a mianowicie, że nie ma bezpośredniego związku między zapłodnieniem a aktem małżeńskim.

Dla małżonków, borykających się z poczęciem dziecka z przyczyn niezależnych od siebie, z pomocą przychodzi sztucznie wspomagana prokreacja *in vitro*. A zatem: czy w przypadku bezpłodności zapłodnienie homologiczne *in vitro* nie może nie tylko stanowić pomoc, a przede wszystkim czy pragnienie dziecka nie jest wystarczającym dobrem świadczącym o moralnej godziwości i dopuszczalności? Problem powyższy jest przedmiotem wielu kontrowersji. Dla wielu małżeństw zapłodnienie homologiczne jawi się jako jedyny środek do posiadania szczerze upragnionego dziecka. Często przy tej okazji podkreśla się, iż barierę stanowi nieuleczalne schorzenie męża, uniemożliwia-

<sup>26</sup> Instrukcja „*Donum vitae*” II, A, 3.

<sup>27</sup> JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”*, Watykan 1988, nr 18. Cyt. za: JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. III: *Listy*, Kraków 2006.

<sup>28</sup> Zob. Instrukcja „*Donum vitae*” II, B, 4-6.

jące przeniesienie nasienia do rodnych organów żony drogą normalnego pożywania małżeńskiego<sup>29</sup>. A zatem w przypadku niemożliwości zapobieżenia w inny sposób bezpłodności, czy może być dopuszczone sztuczne zapłodnienie w obrębie małżeństwa, które pragnie mieć swoje własne dziecko? Instrukcja *Donum vitae* podkreśla, że „pragnienie dziecka [...] jest z moralnego punktu widzenia koniecznym warunkiem dla odpowiedzialnego rodzicielstwa ludzkiego. Jednakże dobra intencja nie wystarcza, by dać pozytywną ocenę moralną zapłodnienia w probówce. Technika ta powinna być osądzona sama w sobie i nie może ulec zmianie jej ostateczna kwalifikacja moralna”<sup>30</sup>.

Akt małżeński zostaje w powyższym przypadku zastąpiony aktem technicznym, a sprawcą zapłodnienia jest lekarz bądź biolog. Udział osób trzecich, w których rękach zostaje złożone życie ludzkie, rodzi jeszcze poważniejsze dylematy moralne. Małżonkowie posiadają prawo do podjęcia naturalnych aktów, które mają na celu poczęcie dziecka, jednak w żaden sposób nie mogą sobie rościć prawa do posiadania dzieci<sup>31</sup>. Wówczas dziecko staje się instrumentalizowane, będąc jednocześnie obiektem i środkiem do celu. Tak też w procesie zapłodnienia *in vitro* dziecko staje się produktem laboratoryjnym<sup>32</sup>.

Oceniając sztuczne zapłodnienie homologiczne, należy odpowiedzieć również na pytanie, czy zapłodnienie to ukierunkowane jest na dobro dziecka? Dziecko powinno być owocem wzajemnego oddania się małżonków<sup>33</sup>. Dobro dziecka wymaga, aby rodzice spotkali się z woli Boga, a środkiem tego spotkania było złączenie biologiczne, jako dar wpisany w małżeństwo. Zapłodnienie sztuczne pozbawione jest tego daru. Zrodzenie potomstwa nie staje się owocem miłości w akcie małżeńskim, lecz produktem technik medycznych, a zatem nie jest to godny sposób powołania człowieka do życia. Kościół uczy, że akt małżeński jest jedynym godnym miejscem powołania człowieka do życia<sup>34</sup>.

Biorąc pod uwagę wszystkie wyżej wymienione argumenty, podstawą oceny moralnej jest zasada, że akt prokreacyjny powinien być aktem osobowym i jednoczącym małżonków. A zatem, należy stwierdzić za Magisterium

---

<sup>29</sup> Zob. J. ORZESZYNA, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, s. 227-228.

<sup>30</sup> Instrukcja „*Donum vitae*” II, B, 5.

<sup>31</sup> Zob. Instrukcja „*Donum vitae*” II, B, 8.

<sup>32</sup> Zob. M. MACHINEK, *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 131.

<sup>33</sup> Zob. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 51, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.

<sup>34</sup> Zob. E. KOWALSKI, *Osoba i bioetyka*, Kraków 2009, s. 167-168.

Kościół, że metody sztucznego zapłodnienia homologicznego „są niegodziwe i sprzeczne z godnością rodzicielstwa oraz jednością małżeńską, nawet wówczas, gdyby zrobiło się wszystko dla uniknięcia śmierci embrionu ludzkiego”<sup>35</sup>. Zapłodnienie pozaustrojowe pociąga za sobą niszczenie istot ludzkich. Nawet gdyby udało się uniknąć śmierci embrionów ludzkich, to również nie ulegnie zmianie ostateczna kwalifikacja moralna.

Osąd o niegodziwości moralnej sztucznej prokreacji dotyczy sposobu, w jaki poczyną się życie ludzkie, a nie wyniku tych technik, którym zawsze jest istota ludzka. Manipulowanie człowiekiem jest wystarczającym kryterium negatywnym dla odrzucenia sztucznego zapłodnienia. „Pragnienie dziecka nie może usprawiedliwiać jego «produkcowania», podobnie jak niechęć wobec dziecka już poczętego nie może usprawiedliwiać porzucenia go lub zniszczenia”<sup>36</sup>. Jest to centralny punkt oceny moralnej technik sztucznego zapłodnienia.

### 3. APLIKACJE DUSZPASTERSKIE

Po decyzji o skorzystaniu z technik sztucznej prokreacji, zwłaszcza *in vitro*, pojawiają się w sumieniu człowieka konflikty moralne. A zatem: w jaki sposób spowiednik może i powinien zachować się wobec penitentów, którzy skorzystali z procedur sztucznej prokreacji?

Podstawowa zasada ładu moralnego polega na tym, że aby akt ludzki był moralnie dobry, to dwa jego podstawowe składniki, jakimi są: intencja i przedmiot moralny czynu, muszą być dobre. Innymi słowy, nie można używać złego środka do osiągnięcia dobrego celu<sup>37</sup>. A zatem: nie wszystko, co technicznie możliwe, jest moralnie godziwe i dozwolone. Zło sztucznie wspomaganey prokreacji polega na tym, że mając prawą intencję, jaką jest pragnienie dziecka, człowiek sięga po działania, które moralnie są niegodziwe.

Najważniejsze dla duszpasterza jest to, aby pamiętać, że sakrament pojednania został ustanowiony dla mężczyzn i kobiet, którzy są grzesznikami. A zatem będzie miał do czynienia z penitentami przystępującymi do spowiedzi, zakładając dobrą wolę pojednania się z Miłosiernym Bogiem, która rodzi się z serca skrzeszonego i pokornego<sup>38</sup>. Tak więc powinien okazać zrozumie-

<sup>35</sup> Instrukcja „*Donum vitae*”, II, B, 5.

<sup>36</sup> Instrukcja „*Dignitas personae*”, nr 16.

<sup>37</sup> Zob. E. COFRECES MERINO, R. GRACIA DE HARO, *Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2004, s. 228-232. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*.

<sup>38</sup> Zob. A. MUSZALA, *Jak postąpić w konfesjonale z grzechami związanymi z zapłodnie-*

nie i pomoc. Mogą to być penitenci złączeni węzłem małżeńskim, a starający się o dziecko, czy też penitenci pozamałżeńscy, dostarczający „materiału genetycznego” do procesu zapłodnienia bądź też penitenci zajmujący się tym procederem jako wykonawcy. Mimo tego rozróżnienia wszystkich łączy jedno: są współnikami grzechu, winą jest ich współdziałanie.

Dlatego pierwszą czynnością duszpasterza jest pouczenie o charakterze zła, które zawiera się w procedurze technik sztucznej prokreacji. Duszpasterz powinien przede wszystkim rozemnić, z jakiej techniki sztucznej prokreacji penitent korzystał. Ponieważ najbardziej rozpowszechnioną metodą zapłodnienia pozaustrojowego jest *in vitro*, dlatego też dokonamy refleksji na ten temat w perspektywie duszpasterskiej. Klasyczny przypadek zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* jest procesem rozciągniętym w czasie. Można podzielić go na trzy zasadnicze etapy: rozpoznawanie i podejmowanie decyzji, czas trwania procesu oraz czas po zabiegu. Gdy penitent nosi się z zamiarem skorzystania ze sztucznej prokreacji i pyta o to w sakramencie pokuty, należy uświadomić mu niegodziwość decyzji i działania. Kapłan spowiadający penitenta powinien pouczyć o złu moralnym tkwiącym w tej metodzie, a zarazem odwieść od dalszego kontynuowania tego procesu. Gdyby jednak penitent nie chciał z niej zrezygnować, zasadnym jest, aby kapłan wstrzymał udzielenie rozgrzeszenia z racji złej woli trwania w grzesznej decyzji, czyli z powodu braku podstawowego warunku rozgrzeszenia. Może również wystąpić sytuacja, w której penitent nie podjął jeszcze ostatecznej decyzji, a kapłan nie jest w stanie przekonać go o niegodziwości tego działania, bądź też pragnie uzgodnić jeszcze swoją decyzję ze współmałżonkiem. Wówczas należy wstrzymać rozgrzeszenie, aż do momentu podjęcia decyzji o rezygnacji z tego działania<sup>39</sup>.

Szczególną sytuacją jest, gdy penitent jest w trakcie procedury i pragnie skorzystać z sakramentu pokuty. Takiej osobie nie można udzielić absencji z racji uczestniczenia w działaniu moralnie niegodziwym. Mamy bowiem do czynienia z poważną materią, przeciw życiu. Ponadto zło moralne przejawia się w nienaturalnej metodzie zmierzającej do poczęcia nowego życia. Należy

---

*niem in vitro*, <http://teologiamoralna.pl/wp-content/uploads/2011/03/1-Muszalapdf> [dostęp: 15.03.2016].

<sup>39</sup> Zob. D. BRYL, *Zapłodnienie in vitro w kontekście sakramentu pojednania i pokuty*, „Teologia i Moralność” 10(2011), s. 79; B. WÓJCIK, *Biomedycyna i konfesjonał – terażniejszość i niedaleka przyszłość*, w: *Sztuka spowiadania*, red. J. Augustyn, S. Cyran, Kraków 2005, s. 211-213.

więc uświadomić ogrom zła i przekonać do zmiany decyzji. A zatem od woli penitenta będzie uzależnione rozgrzeszenie<sup>40</sup>.

Ostatni etap to czas po dokonaniu zabiegu. Duszpasterz spowiadający penitenta, który skorzystał ze sztucznej prokreacji, powinien uświadomić niegodziwość danej metody, a w sposób szczególny zwrócić uwagę na problem nadliczbowych embrionów oraz czy w trakcie tej procedury miała miejsce tzw. aborcja selektywna, która podlega karze ekskomuniki, jak każda aborcja. Należy również zapytać, czy miał pełną świadomość czynu, którego dokonał. Kapłan może udzielić takiej osobie rozgrzeszenia, po odpowiednim pouczeniu i zadaniu pokuty. Podstawowym warunkiem jest żal za czyn dokonany<sup>41</sup>.

Pozostaje problem zadośćuczynienia ze strony penitenta, czyli naprawienia wyrządzonej krzywdy, a zatem jak rozwiązać sytuację zamrożonych embrionów. Propozycja zgody na adopcję zamrożonych zarodków jest z punktu moralnego problematyczna. Dlatego też Instrukcja *Dignitas personae* podkreśla, że chociaż „godna pochwały co do intencji uszanowania i obrony życia ludzkiego, niesie ze sobą wiele problemów nie różniących się od wyżej przedstawionych”<sup>42</sup>. Jedynym właściwym wyjściem z tej sytuacji jest zaprzestanie produkcji embrionów. Jan Paweł II podkreślał, „że nie ma moralnie godziwego rozwiązania, które zapewniłoby ludzką przyszłość wielu tysiącom «zamrożonych» embrionów, choć przecież mają one i zawsze zachowają swoje podstawowe prawa i tym samym winny być chronione przez prawo jako osoby ludzkie”<sup>43</sup>.

W sakramencie pokuty duszpasterz może spotkać, oprócz małżonków czy też innych osób pragnących mieć dziecko, dawców nasienia, surogatki czy też personel medyczny, który przeprowadza zabiegi. Lekarze i personel medyczny uczestniczący aktywnie w powyższych procedurach, a także ci wszyscy, którzy propagują takie działania, wspierają finansowo, nakłaniają do korzystania, ponoszą odpowiedzialność moralną za ten zły czyn. A zatem osoby z personelu medycznego, które bezpośrednio i formalnie są zaangażowane w procedurę, należy wezwać do jego zaprzestania. Jeżeli nie wyrażają dobrej woli i pragną nadal to robić, należy odmówić im rozgrzeszenia do czasu, aż zmienią decyzję, bowiem warunkiem otrzymania go jest zaprzestanie grzesznego

---

<sup>40</sup> Zob. D. BRYL, *Zapłodnienie in vitro w kontekście sakramentu pojednania i pokuty*, s. 79-80.

<sup>41</sup> Zob. J. SZYRAN, *Jak postąpić w konfesjonale z grzechami związanymi z zapłodnieniem in vitro*, <http://teologiamoralna.pl/wp-content/uploads/2011/03/1> [dostęp: 15.03.2016].

<sup>42</sup> Instrukcja „*Dignitas personae*”, nr 19.

<sup>43</sup> Tamże, nr 19.

działania<sup>44</sup>. Powyższą zasadę należy również odnieść do innych osób, które uczestniczą w tej praktyce, jak: surogatka, czyli matka zastępcza, zewnętrzni dawcy nasienia. Ponoszą oni odpowiedzialność moralną, dlatego też, aby mogły uzyskać rozgrzeszenie, muszą być spełnione wszystkie warunki spowiedzi, a nade wszystko zaniechanie działania moralnie złego. Kobieta-surogatka nie może być traktowana jak instrument rozrodczy. Duszpasterz może jej udzielić rozgrzeszenia, gdy szczerze żałuje za ten czyn i pragnie go zaniechać w przyszłości.

## BIBLIOGRAFIA

- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- PAWEŁ VI, Encyklika *Humanae vitae*, Watykan 1968.
- JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan 1995.
- JAN PAWEŁ II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, Watykan 1988, nr 18, w: JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. III: *Listy*, Kraków 2006.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae”*, Tarnów 2008.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia i godności jego przekazywania „Donum vitae”*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 51, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.
- ARAMINI M., *Bioetyka dla wszystkich*, Kraków 2011.
- BOŁOZ W., Dlaczego Kościół nie akceptuje *in vitro*?, w: *Usłyszeć krzyk życia. Etyczne aspekty medycyny*, red. M. Szumowski, Warszawa 2009, s. 110-118.
- BORTKIEWICZ P., Sztuczne zapłodnienie, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 518-521.
- BRYL D., Zapłodnienie *in vitro* w kontekście sakramentu pojednania i pokuty, „*Teologia i Moralność*” 10(2011), s. 69-90.
- COFRECES MERINO E., GRACIA DE HARO R., *Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2004.
- KOWALSKI E., *Osoba i bioetyka*, Kraków 2009.
- KRAJ T., Wokół dyskusji na temat zapłodnienia *in vitro*, „*Teologia i Moralność*” 4(2008), s. 107-118.
- MACHINEK M., *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2004.
- MUSZALA A., Jak postąpić w konfesjonale z grzechami związanymi z zapłodnieniem *in vitro*, <http://teologiamoralna.pl/wp-content/uploads/2011/03/1-Muszala> [dostęp: 15.03.2016].

---

<sup>44</sup> Zob. D. BRYL, *Zapłodnienie in vitro w kontekście sakramentu pojednania i pokuty*, s. 84-85.



- MUSZALA A., Sztuczne zapłodnienie, w: Encyklopedia bioetyki, red. A. MUSZALA, Radom 2005, s. 428-435.
- ORZESZYNA J., Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie, Kraków 2005.
- POKRYWKA M., Antropologiczne podstawy małżeństwa i rodziny, Lublin 2011.
- SOBUŚ P., Prawo do reprodukcji. Wobec pokusy zawłaszczenia daru życia ludzkiego, w: Dar życia, red. Z. Wanat, Toruń 2012, s. 111-124.
- SUTTON A., Infertility and Assisted Conception. What You Should Know, The Catholic Bishops' Joint Committee on Bio-ethical Issues, London 1993.
- SZEWczyk K., Bioetyka. Medycyna na granicach życia, t. I, Warszawa 2009.
- SZYRAN J., Jak postąpić w konfesjonale z grzechami związanymi z zapłodnieniem *in vitro*, <http://teologiamoralna.pl/wp-content/uploads/2011/03/1> [dostęp: 15.03.2016].
- WÓJCIK B., Biomedycyna i konfesjonał – terażniejszość i niedaleka przyszłość, w: Sztuka spowiedzenia, red. J. Augustyn, S. Cyran, Kraków 2005, s. 205-222.
- WRÓBEL J., Antropologia we współczesnej refleksji bioetycznej, czyli o podstawach etycznych w biomedycynie, w: Bioetyka personalistyczna wobec wyzwań biomedycyny, red. Z. Wanat, Toruń 2011, s. 11-30.
- WRÓBEL J., Prokreacja technicyzowana – wyzwania etyczne, „Roczniki Teologii Moralnej” 56(2009), s. 183-202.
- ZABIELSKI J., Poczęcie *in vitro* jako destrukcja osoby ludzkiej, w: Bioetyka personalistyczna wobec wyzwań biomedycyny, red. Z. Wanat, Toruń 2011, s. 53-67.

## WYMIAR MORALNY WSPOMAGANEGO RODZICIELSTWA

### S t r e s z c z e n i e

Zdobycze współczesnej nauki i medycyny pozwalają powołać do życia dziecko poza organizmem matki. Do najbardziej popularnych technik medycyny sztucznej prokreacji zaliczamy sztuczną inseminację oraz zapłodnienie pozaustrojowe (FIVETE), sztuczne zapłodnienie metodą GIFT i ZIFT. Wykorzystanie procedur sztucznej reprodukcji wiąże się jednak z uczestnictwem osób trzecich oraz manipulacją osobą ludzką w najwcześniejszym stadium jej biologicznego rozwoju. Sztuczna prokreacja łączy się z osobową destrukcją i dehumanizacją człowieka, społeczeństwa, relacji międzyludzkich oraz kultury. Wobec szerzącej się „logiki relatywizmu” konieczne jest właściwe ukazywanie prawdy o człowieku, jego godności oraz uznanie naturalnego prawa moralnego.

**Słowa kluczowe:** techniki wspomaganego rozrodu; *Dignitas personae*; *Donum vitae*.

## Biuletyn Teologicznomoralny (141)

### Zawartość:

- I. Zapłodnienie pozaustrojowe jako wyzwanie współczesności.
- II. Obecne zagrożenia duchowe domagające się pomocy Kościoła.

### I. Zapłodnienie pozaustrojowe jako wyzwanie współczesności

Współczesny rozwój techniki – zwłaszcza medycznej – umożliwił „wyprodukowanie” człowieka. Pozaustrojowe zapłodnienie – *in vitro* [„w szkle”] – to metoda poczęcia człowieka polegająca na połączeniu komórek rozrodczych mężczyzny i kobiety w warunkach laboratoryjnych poza żeńskim układem rozrodczym. Pierwszego zapłodnienia *in vitro* dokonali angielscy uczeni R.G. Edwards i P.C. Steptoe, którzy doprowadzili do powstania embrionu „w próbówce” i jego implantacji w macicy kobiety. Dzięki temu 25.07.1978 r. urodziła się Louise Brown. W ślad za tym poszły inne kraje: w 1980 r. Włochy i Austria, a w 1982 r. Francja. W Polsce pierwsze dziecko „z próbówki” urodziło się 12.11.1987 r. w Instytucie Ginekologii i Położnictwa w Białymstoku<sup>1</sup>. Do dzisiaj dzięki tej technice przyszyło na świat ponad 8 milionów dzieci<sup>2</sup>. Zapłodnienie *in vitro* jest bardzo złożoną medyczną procedurą. W jej przebiegu można wskazać kilka zasadniczych faz: a) przygotowanie farmakologiczne; b) pobranie komórek rozrodczych; c) zapłodnienie; d) implantacja; e) kriokonserwacja; f) aborcja selektywna. Każde z tych działań jest bardzo złożone i stanowi poważne wyzwanie wobec ochrony ludzkiego życia<sup>3</sup>.

W obecnej debacie bioetyczno-społecznej dotyczącej procedury *in vitro* mamy dwa stanowiska: za i przeciw. Stanowisko zdecydowanie odrzucające poczęcie człowieka metodą *in vitro* prezentuje katolicki personalizm. Stanowisko zaś akceptujące wprost lub pod pewnymi warunkami

<sup>1</sup> Zob. A. Sikora, *Dylematy w bioetyce*.

<sup>2</sup> P. Walewski, „Świat cieszy się z 8 mln dzieci”.

<sup>3</sup> Zob. P. Marianowski, „Zapłodnienie pozaustrojowe”, 129; M.J. Gruszka, „Od eugeniki”, 58.

tę metodę wyraża utylitaryzm. Ta dychotomiczna postawa opiera się na dwóch orientacjach filozoficzno-etycznych: etycznym absolutyzmie i relatywizmie oraz dwóch przeciwstawnych antropologiach: spirytualistycznej i materialistyczno-naturalistycznej<sup>4</sup>. B. Zapart podkreśla, że „podstawowe dla kwestii związanych z wykorzystaniem metod sztucznej prokreacji jest pytanie o prawo do posiadania potomstwa”<sup>5</sup>. Katolicki personalizm głosi, że dziecko nie jest rzeczą, która należy się komukolwiek i nie może być uznane za czyjąś własność, lecz powinno być przyjęte jako dar. Ono ma być wyłącznie owocem małżeńskiej miłości i poczęte w naturalnym akcie płciowym. Stanowisko to negatywnie ocenia samo korzystanie z metod *in vitro* oraz wszystkie akty z nim powiązane. Przeciwnicy pozaustrojowego poczęcia podkreślają, że *in vitro* nie likwiduje faktu niepłodności i jej przyczyn<sup>6</sup>. Wskazują również, że ta metoda niekorzystnie wpływa na jedność i trwałość małżeństwa i rodziny oraz prowadzi do niekorzystnej redefinicji ojcostwa i macierzyństwa, małżeńskiej wierności oraz pokrewieństwa<sup>7</sup>. Zdaniem przeciwników *in vitro* ingerencja w naturalny bieg przekazywania ludzkiego życia jest sprzeczna z prawem naturalnym. Samo pragnienie posiadania potomstwa jest godne pochwały, lecz nie może ono być realizowane za pomocą odhumanizowanych metod redukujących człowieka do poziomu zwykłego egzemplarza gatunku, gdyż jest to degradacja osoby ludzkiej.

Jednak wielu lekarzy i etyków podziela poglądy utylitarystów, którzy przeciwnikom *in vitro* zarzucają, że nie rozumieją tego, że naturalny bieg rzeczywistości nie zawsze jest pomyślny i że w takim ujęciu należałoby zakazać ingerencji medycznych w przypadkach wielu „naturalnych” schorzeń<sup>8</sup>. Utylitarysty koncentrują się na zagadnieniach praktycznych, unikając rozstrzygnięć opartych na systematycznej wizji osoby ludzkiej. Stąd według nich ocena działającego podmiotu i ludzkiego czynu zależy od użyteczności działania i jego korzystnych skutków. W konsekwencji reguły postępowania nie są uznawane za powszechne i trwałe, lecz zależą miejsca i czasu oraz innych czynników<sup>9</sup>. Zdaniem zwolenników *in vitro* każdy człowiek ma absolutne prawo do posiadania potomstwa. Etyka liberalistyczna uznaje bowiem macierzyństwa za jedno z najpiękniejszych uczuć. W sytuacji zaistnienia przeszkód należy więc je pominąć, wykorzystując zdobycze nauki. Według zwolenników tego poglądu *in vitro* powinno być traktowane jako

<sup>4</sup> Por. T. Ślipko, *Bioetyka*, 442–443.

<sup>5</sup> B. Zapart, *Problemy oraz argumenty*, 124.

<sup>6</sup> Por. M. Jędrzejczyk, „10 powodów”.

<sup>7</sup> Por. T.P. Terlikowski, „*In vitro* albo rodzina”.

<sup>8</sup> Zob. P. Singer, D. Wells, *Dzieci z próbówki*, 48.

<sup>9</sup> Por. B. Zapart, *Problemy oraz argumenty*, 110.

środek wspomagający i umożliwiający normalne funkcjonowanie bezpłodnej osoby, która ma prawo korzystać ze zdobyczy współczesnej medycyny. Zwolennicy *in vitro* odrzucają też zastrzeżenia dotyczące negatywnego wpływu na rodzinę. Argumentują, że – wprost przeciwnie – pomaga ono utrzymać małżeństwo lub założyć rodzinę. D. Ślęczek-Czakon stwierdza, że „badania socjologiczne i psychologiczne prowadzone w krajach, gdzie IVF jest stosowana na szerszą skalę dowodzą, że to właśnie bezpłodność jest przyczyną rozpadu małżeństwa, a osiągnięcie celu prokreacyjnego metodą IVF utrwala związek małżeński”<sup>10</sup>. Także Kościół Ewangelicko-Augsburski, akceptujący metodę *in vitro*, uznaje ją za formę wspierania małżeństwa i rodziny. W oświadczeniu tego Kościoła o dopuszczalności metody *in vitro* zawarto jednak pewne zastrzeżenia: „Uważamy za moralnie dopuszczalne stosowanie metody sztucznego zapłodnienia homologicznego, czyli w sytuacji, gdy nasienie pochodzi od prawego ojca. Nie wyrażamy aprobaty dla korzystania z obcych gamet, tudzież z pomocy matek zastępczych (surogatek)”<sup>11</sup>.

Wymienione argumenty za techniką *in vitro* jako wsparciem dla osiągnięcia celu prokreacji są akceptowane przez osoby o poglądach liberalnych. W ich przekonaniu bowiem cel medycznego wspomagania prokreacji zmierzającej do zaistnienia człowieka nie budzi zastrzeżeń moralnych<sup>12</sup>. Wśród etyków metoda ta wzbudza szereg kontrowersji. Przykładowo, bardzo krytycznie o technikach *in vitro* wypowiadał się niemiecki naukowiec J. Habermas, który stosowanie technik pozaustrojowego zapłodnienia uważa za naruszenie gatunkowej tożsamości i twierdzi, że należy je potępić<sup>13</sup>. Jan Paweł II podczas przemówienia do uczestników sympozjum „Aspekty prawne i etyczne badań nad genomem ludzkim” przestrzegając: „Dowolne manipulacje, dokonywane na gametach lub embrionach w celu modyfikacji określonych sekwencji genomu, które są nośnikami cech gatunkowych lub jednostkowych, stawiają ludzkość przed ogromnym ryzykiem mutacji genetycznych prowadzących do naruszenia integralności fizycznej i duchowej nie tylko tych istot, u których dokonano takich modyfikacji, ale także u ludzi przyszłych pokoleń”<sup>14</sup>. Możliwość wielorakiej selekcji i modyfikacji w początkowym stadium rozwoju zarodka rodzi niespotykane dotąd problemy moralne w kontekście eugeniki pozytywnej. M. Piechowiak podkreśla,

<sup>10</sup> D. Ślęczek-Czakon, *Problem wartości*, 104.

<sup>11</sup> *Oświadczenie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro*.

<sup>12</sup> Zob. M. Piechowiak, „Moralne aspekty”, 100–102.

<sup>13</sup> Por. M. Ciszek, „Sztuczne zapłodnienie”, 172–174.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, „Etyczne problemy bioetyki”, 252.

że „przynajmniej na tej płaszczyźnie deklaratywnej, istnieje w zasadzie zgoda co do odrzucenia celów eugeniki pozytywnej zmierzającej do upowszechnienia modelowej, czy z jakiegoś względu najbardziej pożądanej struktury genetycznej człowieka”<sup>15</sup>.

Kluczowa dyskusja w tym względzie toczy się nad metodą *in vitro* w kontekście dobra osoby ludzkiej, statusu ludzkiego embrionu oraz kryteriów człowieczeństwa. Pozaustrojowe zapłodnienie rodzi bowiem poważny problem moralny w związku z potencjonalnym niszczeniem zbędnych „nadliczbowych” zygot oraz aborcją selektywną zagnieżdżonych zarodków. Wartościowanie statusu ludzkiej zygoty nie jest problemem nowym. Dyskusja na ten temat trwa już od lat – przeważnie w kontekście przerwania ciąży. W ostatnich latach odżyła na nowo, gdyż zakres działań medycznych w tym zakresie bardzo się poszerzył. Etyczna ocena *in vitro* jest w dużej mierze uzależniona od uznania, czy zygota jest człowiekiem i czy należy jej przypisać niezbywalne prawa przynależne każdej osobie ludzkiej. Z tego względu bioetycy uznają moralną kwalifikację działań *in vitro* za analogiczną do aborcji<sup>16</sup>. W wartościowaniu pozaustrojowego zapłodnienia trzeba pamiętać, że kwalifikacja moralna tej procedury nie powinna rzutować na wartość dziecka, gdyż „dziecko poczęte *in vitro* zachowuje swą godność i prawa, niezależnie od niegodziwej metody użytej dla jego powołania do życia”<sup>17</sup>.

Pozaustrojowe zapłodnienie *in vitro* stanowi szczególne wyzwanie moralne dla teologów, co znajduje swe podstawy w Piśmie Świętym oraz jest przekazywane w nauczaniu Kościoła katolickiego. Sztuczne zapłodnienie *in vitro* jest sprzeczne z osobowym charakterem aktu poczęcia człowieka, które zawarte jest stwórczej woli Boga. Przekazicielami życia są mężczyzna i kobieta, których Bóg uzdolnił do poczęcia w małżeńskim akcie płciowym, stanowiącym wyraz ich miłości. Kościół uczy, że „małżeństwo nie jest wynikiem jakiegoś przypadku lub wynikiem ewolucji ślepych sił przyrody; Bóg Stwórca ustanowił je mądrze i opatrnościowo w tym celu, aby urzeczywistnić w ludziach swój plan miłości. Dlatego małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby udoskonalać się wzajemnie, współpracować równocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowywaniu nowych

---

<sup>15</sup> M. Piechowiak, „Moralne aspekty”, 100.

<sup>16</sup> Por. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna*, 70–71; M. Ciszek, „Sztuczne zapłodnienie”, 173.

<sup>17</sup> A. Szostek, „Etyczne aspekty zapłodnienia”, 12.

ludzi”<sup>18</sup>. Prawo do rodzicielstwa mają więc tylko ci, którym je nadał Bóg Stwórca, zaś „każda istota ludzka powinna być przyjęta jako dar i błogosławieństwo Boga”<sup>19</sup>.

Pragnienie posiadania dziecka jest naturalne i dobre. Dziecko jednak nie powinno służyć zaspokajaniu tego pragnienia, lecz to pragnienie ma służyć dziecku. Istotne zatem jest to, w jaki sposób osoba wierząca w Boga takie pragnienie realizuje. Zgodnie z nauczaniem Kościoła akceptująca postawa wobec procedury *in vitro* niepłodnych katolickich małżonków wymaga ich nawrócenia. Kościół katolicki podkreśla zdecydowany sprzeciw wobec rzekomego prawa małżonków do dziecka poczętego *in vitro*. Z samego bowiem faktu pragnienia nie wynika prawo do posiadania tego, czego się pragnie, nawet jeśli niezaspokojenie tego pragnienia wywołuje cierpienie. Dziecko bowiem jako osoba nie jest przedmiotem posiadania, stąd też nikomu ono się nie należy. Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* przypomina, że choć dziecko jest owocem wzajemnego daru miłości rodziców, to „życie ludzkie jest darem, który przyjmujemy po to, aby go ponownie ofiarować”<sup>20</sup>. Ponadto dziecko jako osoba ludzka ma swoje prawa. Kluczowe jest tu prawo bycia poczętym w akcie wzajemnego fizyczno-duchowego oddania się rodziców. Dziecko ma też prawo do rozwoju w łonie matki, do bycia zrodzonym i wychowanym w kochającej się rodzinie<sup>21</sup>.

Sprzeciw Kościoła katolickiego wobec poczęcia *in vitro* nie jest skierowany przeciwko niepłodnym małżonkom, poruszonym dobrym pragnieniem posiadania potomstwa, ale jest aktem obrony praw poczynającego się dziecka. W instrukcji *Dignitas personae* czytamy: „Kościół uznaje słuszność pragnienia dziecka i rozumie cierpienia małżonków dotkniętych problemem niepłodności. Jednakże tego pragnienia nie można przedkładać nad godność każdego ludzkiego życia, posuwając się aż do panowania nad nim. Pragnienie dziecka nie może usprawiedliwiać jego «produkcowania», podobnie jak niechęć wobec dziecka już poczętego nie może usprawiedliwiać porzucenia lub zniszczenia”<sup>22</sup>. Niepłodność jest dramatem i ciężką próbą dla małżonków pragnących bycia rodzicami. Tego dramatu nie można jednak „omijać” za wszelką cenę. Kościół katolicki, doceniając cierpienie małżonków spowodowane brakiem potomstwa, podpowiada, że tacy małżonkowie – jeżeli mimo prób leczenia pozostają niepłodni – powinni zaak-

---

<sup>18</sup> *Humanae vitae*, 8.

<sup>19</sup> *Donum vitae*, II.A.1.

<sup>20</sup> *Evangelium vitae*, 92.

<sup>21</sup> Por. tamże, 92–95.

<sup>22</sup> *Dignitas personae*, 16.

ceptować ten stan, adoptując dzieci. Natomiast wspólnota wiary, w której funkcjonują bezpłodni małżonkowie, jest wezwana do podtrzymywania ich na duchu. Polscy biskupi przy wielu okazjach podkreślają, że szczególne uznanie i szacunek mają dla tych małżeństw, które pomimo dramatu bezpłodności starają się zachować wierność zasadom chrześcijańskiej moralności<sup>23</sup>. Współcześni ludzie, a zwłaszcza bezdzietni małżonkowie, powinni sobie uświadomić, że „nie wszystko to, co jest możliwe technicznie, jest tym samym moralnie dopuszczalne”<sup>24</sup>.

Podstawą teologicznomoralnego sprzeciwu wobec procedury *in vitro* jest oddzielenie aktu poczęcia od płciowego aktu małżeńskiego. Zgodnie z wolą Stwórcy akt małżeński ma podwójne znaczenie: zjednoczenie osobowe kobiety i mężczyzny jako małżonków oraz akt rodzicielski. Tego zjednoczenia człowiek nie ma prawa rozdzielać. Faktem bowiem jest, że „akt małżeński w swojej wewnętrznej strukturze, podczas gdy łączy wewnętrznym węzłem męża i żonę, czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami wpisanymi w samą naturę mężczyzny i kobiety”<sup>25</sup>. Akt poczęcia winien być osobowym aktem miłości, a nie zespołem technicznych czynności w pracy laboratorium. Poczęcie człowieka *in vitro* jest więc działaniem sprzecznym z naturą (*contra naturam*). Kościół uczy, że jedynym prokreacyjnym – zgodnym z prawem naturalnym i wolą Boga – jest akt osobowy miłości małżonków, który skutkuje poczęciem dziecka<sup>26</sup>. Przed sztuczną prokreacją przestrzegali Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, gdzie czytamy, że „różne techniki sztucznej reprodukcji, które wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie. Są nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ oddzielają prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego”<sup>27</sup>.

W rozumieniu Kościoła jedyną akceptowalną formą poczęcia człowieka jest akt małżeński. Podkreślił to już w 1949 r. papież Pius XII w przemówieniu do IV Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich: „Sztuczne zapłodnienie poza małżeństwem musi być po prostu i zwyczajnie potępione jako niemoralne. Takie jest w rzeczywistości prawo Boskie, że prokreacja

---

<sup>23</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *List biskupów polskich do przedstawicieli najwyższych władz państwowych*.

<sup>24</sup> *Donum vitae*, 4.

<sup>25</sup> *Humanae vitae*, 4.

<sup>26</sup> Zob. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, 23.

<sup>27</sup> *Evangelium vitae*, 14.

może być tylko owocem małżeństwa<sup>28</sup>. Procedura *in vitro* jest sprzeczna z tą zasadą, gdyż jej przebieg uprzedmiotawia samego Boga, który na życzenie rodziców, za pośrednictwem pracowników laboratorium, ma w wybranym przez człowieka momencie, stworzyć ludzkie życie<sup>29</sup>. Jedność małżeńską szczególnie jaskrawo narusza *in vitro* heterologiczne, kiedy przynajmniej jedna z gamet nie pochodzi od małżonków. W Instrukcji *Donum vitae* czytamy: „Uszanowanie jedności małżeńskiej i wierności małżonków domaga się, by dziecko było poczęte w małżeństwie. [...] Uciekanie się do gamet osoby trzeciej, by zdobyć spermę lub jajo, powoduje pogwałcenie wzajemnego zobowiązania małżonków i uchybienie jednej z podstawowych właściwości małżeństwa jaką jest jego jedność<sup>30</sup>. Również zapłodnienie homologiczne Kościół uznaje za niegodziwe. Argument za tym, że przekazywanie życia powinno być owocem małżeńskiej miłości i osobowego oddania się małżonków, jest argumentem ściśle teologicznym. Wynika to z katolickiej wizji małżeństwa, co odróżnia stanowisko Kościoła katolickiego w ocenie *in vitro* od stanowisk innych Kościołów chrześcijańskich. „Broniąc intymnego związku między aktem małżeńskim a płodnością, Kościół broni najcenniejszego wymiaru osobowego spełnienia człowieka: istoty duchowo-cieleśnej, której wszelkie osobowe akty znamionuje ta duchowo-cieleśna struktura, a którą rozrywa sztuczne zapłodnienie, oddzielając duchowe pragnienie posiadania dziecka od oddanego technicznym zabiegom procesu powoływania do życia upragnionego potomstwa<sup>31</sup>. Polscy biskupi w swoim liście adresowanym do władz państwowych wskazali też na społeczny aspekt zjawiska *in vitro*, sugerując, że może ono mieć trudne przewidzenia reperkusje i *de facto* nie jest wyłącznie indywidualną sprawą rodziców. Biskupi zauważyli, że „prawne usankcjonowanie procedury *in vitro* pociąga za sobą nieuchronnie redefinicję ojcostwa, macierzyństwa, wierności małżeńskiej. Wprowadza także zamęt w relacjach rodzinnych i przyczynia się do podkopania fundamentów życia społecznego<sup>32</sup>.”

Deformacją moralności w *in vitro* jest błędne pojmowanie ludzkiego embrionu, w którym pomija się osobową wartość. Faktem natomiast jest, że embrion jest istotą ludzką od momentu poczęcia, co potwierdza współczesna wiedza medyczna. Od poczęcia płód ludzki jest odrębną istotą, mającą określoną tożsamość osobową i własne DNA, które jest stałe

<sup>28</sup> Cyt. za: M. Frukacz, „Nauczanie Kościoła”.

<sup>29</sup> Por. G. Mazur, „Aspekty moralne”, 114.

<sup>30</sup> *Donum vitae*, II.A.2.

<sup>31</sup> A. Szostek, „Etyczne aspekty zapłodnienia”, 11.

<sup>32</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *List biskupów polskich do przedstawicieli najwyższych władz państwowych*.



i niezmiennie. W rozwoju ludzkiego embrionu, poza poczęciem, nie można wskazać innego momentu oznaczającego początek osoby ludzkiej. Dlatego w ocenie sztucznego zapłodnienia Kościół katolicki podkreśla, że „życie ludzkie od chwili poczęcia powinno być szanowane i chronione w sposób absolutny. Już od pierwszej chwili swego istnienia istota ludzka powinna mieć przyznane prawa osoby, wśród nich nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty do życia”<sup>33</sup>. Jan Paweł II stwierdza: „Kościół zawsze nauczał i nadal naucza, że owoc ludzkiej prokreacji od pierwszego momentu swego istnienia ma prawo do bezwarunkowego szacunku, jaki moralnie należy się ludzkiej istocie w jej integralności oraz jedności cielesnej i duchowej. Istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od momentu swego poczęcia i dlatego od tego samego momentu należy jej przyznać prawa osoby, wśród których przede wszystkim nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia”<sup>34</sup>. Kościół uczy, że każdy człowiek jest bezpośrednio stworzony przez Boga i jest „produktem” rodziców<sup>35</sup>. Natomiast w istotę procedury *in vitro* wpisane jest przedmiotowe traktowanie dziecka jako dobra użytecznego, a nie jako dobra w sobie samym, którym jest osoba. Nie można więc poczętego dziecka traktować jako środka do realizacji swoich celów. Zasada personalistyczna głosi, że „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu [...]. Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”<sup>36</sup>.

Kościół uczy: „Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się «stworczego działania Boga» i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedyne go swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego niszczenia niewinnej istoty ludzkiej”<sup>37</sup>. Natomiast podczas procedury *in vitro* część wyprodukowanych materiałów ginie, część bywa przekazywana do eksperymentów medycznych, zaś znaczna część zamrażana. „Sukces zapłodnienia w próbówce wymagał niezliczonej ilości zapłodnień i zniszczeń embrionów ludzkich. [...] Związek między zapłodnieniem w próbówce a dobrowolnym usunięciem embrionów ludzkich zachodzi zbyt często. Nie jest bez znaczenia, że w tych

---

<sup>33</sup> KKK, 2270.

<sup>34</sup> *Evangelium vitae*, 60.

<sup>35</sup> KKK, 366. Por. J. Zabielski, „Zapłodnienie *in vitro*”, 33–42.

<sup>36</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 42.

<sup>37</sup> KKK, 2258.

metodach, o celach pozornie przeciwnych, życie i śmierć podlegają decyzji człowieka, który w ten sposób czyni się na rozkaz dawcą życia i śmierci”<sup>38</sup>. Odpowiadając na takie działanie człowieka, Kościół uczy, że procedura *in vitro* „wystawia [ludzkie embriony] na poważne niebezpieczeństwo śmierci albo naruszanie ich integralności fizycznej, ponieważ znaczący ich procent nie przeżywa procesu zamrożenia i rozmrożenia; pozbawia je, przynajmniej czasowo, możliwości przyjęcia i kształtowania w łonie matki; naraża je na dalsze szkody i manipulacje”<sup>39</sup>. Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że „ponieważ embriion powinien być uważany za osobę od chwili poczęcia, powinno się bronić jego integralności, troszczyć się o niego i leczyć go w miarę możliwości jak każdą istotę ludzką”<sup>40</sup>. Kościół odrzuca też preselekcję komórek rozrodczych i zarodków, co jest działaniem eugenicznym. W instrukcji *Dignitas persone* czytamy: „Embriony uzyskane *in vitro*, u których występują wady, są od razu odrzucane. Coraz częstsze są przypadki, że pary, które nie są bezpłodne, korzystają z metody sztucznego przekazywania życia jedynie w tym celu, by móc dokonać genetycznej selekcji swoich dzieci”<sup>41</sup>.

Walka o godność dzieci nienarodzonych stanowi coraz bardziej aktualne wyzwanie moralności. Staje się ona jedną z najistotniejszych batalii współczesnego Kościoła katolickiego. Niestety, do zwolenników *in vitro* nie docierają argumenty, że osoby decydujące się na tę procedurę, wyrokują o życiu innej osoby. Powołując się na własne prawo do szczęścia, narażają drugiego człowieka na utratę prawa do życia. Realność człowieczeństwa ludzkiego zarodka domaga się przyjęcia granic wolności w decyzji rodziców. Osobista wolność kończy się bowiem tam, gdzie zaczyna się wolność drugiego człowieka. Ten konflikt dwóch wolności ukazuje, że do akcji musi wkroczyć miłość, gdyż ona jest tajemnicą życia<sup>42</sup>.

*ks. Józef Zabielski*

---

<sup>38</sup> *Donum vitae*, II.

<sup>39</sup> *Dignitas personae*, 18.

<sup>40</sup> KKK, 2274.

<sup>41</sup> *Dignitas personae*, 15.

<sup>42</sup> Por. J. Zabielski, „Zobowiązujący dar życia”, 30–53; J. Spindelböck, „Die Katholische Kirche”, 114–128.

## Bibliografia

- Ciszek, M., „Sztuczne zapłodnienie z perspektywy bioetyków i rodziny”, *Studia Ecologiae et Bioeticae* 4 (2006), 157–179.
- Frukacz, M., „Nauczanie Kościoła na temat metody in vitro”, <https://www.gosc.pl/doc/790172.nauczanie-kosciola-na-temat-metody-in-vitro/3> (dostęp 3.07.2019).
- Gruszka, M.J., „Od eugeniki do procedury in vitro”, *Seminare* 36 (2015) nr 3, 55–68.
- Jan Paweł II, „Etyczne problemy bioetyki i rodziny. Przemówienie do uczestników sympozjum nt. Aspekty prawne i etyczne badań nad genomem ludzkim”, 20.11.1993 r., w: *W trosce o życie. Dokumenty Kościoła*, Tarnów 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*.
- Jędrzejczyk, M., „10 powodów, dla których musisz powiedzieć «NIE» dla in vitro!”, <https://www.pch24.pl/10-argumentow--dla-ktorych-katolikow-mowienie-dla-in-vitro,35061,i.html> (dostęp 18.07.2019).
- Konferencja Episkopatu Polski, *List biskupów polskich do przedstawicieli najwyższych władz państwowych*, <https://ekai.pl/dokumenty/biskupi-prze-strzegaja-przed-ustawami-nie-do-pogodzenia-z-racjami-naukowymi-i-dekalogiem-warszawa-18-pazdziernika-2010-r/> (dostęp 10.07.2019).
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae* (22 lutego 1987).
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*.
- Marianowski, P., „Zapłodnienie pozaustrojowe w leczeniu niepłodności”, *Perinatologia, Neonatologia i Ginekologia* 3 (2010) z. 2, 129–131.
- Mazur, G., „Aspekty moralne zapłodnienia In vitro w kontekście Instrukcji Dignitas Personae”, w: *Na skrzyżowaniu dróg*, J. Mastalski, B. Mielec (red.), Kraków 2011, 107–119.
- Oświadczenie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro*, [https://www.luteranie.pl/o\\_kosciele/oswiadczenia\\_kosciola/w\\_sprawie\\_dopuszczalnosci\\_stosowania\\_metody\\_in\\_vitro.html](https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_dopuszczalnosci_stosowania_metody_in_vitro.html) (dostęp 18.07.2019).
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*.
- Piechowiak, M., „Moralne aspekty medycznego wspomaganie prokreacji – uwagi dla ustawodawcy”, w: *Wspomagana prokreacja ludzka. Zagadnienia legislacyjne*, Poznań 1996, 93–111.
- Sikora A., *Dylematy w bioetyce – in vitro – rodzina – medycyna – etyka*, Poznań 2008.
- Singer, P., Wells, D., *Dzieci z próbowki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Warszawa 1988.

- Spindelböck, J., „Die Katholische Kirche und die Heiligkeit des Menschenlebens”, *Forum Katholische Theologie* 27 (2011) nr 2, 114–128.
- Szostek, A., „Etyczne aspekty zapłodnienia «in vitro»”, *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka* (2009) nr 1(8), 5–12.
- Ślęczek-Czakon, D., *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Katowice 2004.
- Ślipko, T., *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009.
- Terlikowski, T.P., „In vitro albo rodzina – wybór należy do nas”, <https://www.fronda.pl/a/terlikowski-in-vitro-albo-rodzina-wybor-nalezy-do-nas,26602.html> (dostęp 18.07.2019).
- Walewski, P., „Świat cieszy się z 8 mln dzieci, które urodziły się dzięki *in vitro*”, *Polityka*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/1755594,1,swiat-cieszy-sie-z-8-mln-dzieci-ktore-urodzily-sie-dzieki-in-vitro.read> (dostęp 17.07.2019).
- Wojtyła, K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.
- Wróbel, J., *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999.
- Zabielski, J., „Zapłodnienie in vitro w nauczaniu Kościoła”, w: *Etyczne znaczenie techniki biologów*, A. Laun, A. Marcol (red.), Opole 2003.
- Zabielski, J., „Zobowiązujący dar życia. Etyczne aspekty zapłodnienie in vitro”, w: *In vitro wyrazem miłości czy agresji?*, J. Zabielski (red.), Białystok 1997.
- Zapart, B., *Problemy oraz argumenty filozoficzne i etyczne w dyskusji nad metodą in vitro. Studium porównawcze wybranych stanowisk bioetycznych*, Katowice 2011.

## II. Obecne zagrożenia duchowe wymagające pomocy Kościoła

Z zagrożeniami duchowymi możemy spotkać się w sposób świadomy bądź też niezależny od naszej woli. Warto zatem zastanowić się, czym są zagrożenia duchowe, czy możemy je rozpoznać i ustrzec się przed nimi?

Każdy człowiek tęskni za bytem, który nada sens jego życiu, ponieważ musi mieć pewien punkt odniesienia, ku któremu skieruje swoje myśli. Jeżeli w swoim życiu nie odnajdzie Boga Trójjedynego, to istnieje możliwość zafascynowania się innymi religiami, bóstwami, inną duchowością. Może nastąpić wyraźne „wyswobodzenie się” ludzi ze struktur, które jest związane z różnym rozumieniem wolności i autonomii indywidualnej<sup>1</sup>. Te sytuacje potrafią być wykorzystane przez przeciwnika Boga w celu zawładnięcia naszą duchowością i doprowadzenia do upadku ludzkości. Kardynał Karol Wojtyła pisze, że duchowość człowieka przejawia się w transcendencji osoby w czynie, w świadomości, tworząc w przeżyciu doświadczalną wewnętrzną bytowania i działania. Podstaw bytowości człowieka dosięgamy drogą rozumowania, gdyż są one poza bezpośrednim zasięgiem doświadczenia<sup>2</sup>. Duchowość jest zatem wrodzoną, wpisaną w naturę ludzką zdolnością do autotranscendencji, do poszukiwania czegoś znajdującego się poza człowiekiem – nie jest jednak jednoznaczna z życiem duchowym, które jest jej szczególną formą. Przejawem szeroko rozumianej ludzkiej duchowości są na przykład cywilizacja, kultura czy język, ale dopiero w momencie ukierunkowania tego „wychodzenia poza siebie”, autotranscendencji ku Bogu mówimy o życiu duchowym, czyli o więzi człowieka z Panem Bogiem, która może być zaburzona przez niebezpieczeństwa jakimi są zagrożenia duchowe. Życie duchowe prowadzi nas do zjednoczenia z Chrystusem, do naszego zbawienia, a to wszystko,

---

<sup>1</sup> Już T. Luckmann wyprowadza religię poza obręb zorganizowanej czy kościelnej religijności, opisując jej nowe społeczne miejsce. Jak zauważa sam autor, podjął się on tymczasowej spekulacji mówiącej o przemianie religii w religijność. Jest ona pewnym teoretycznym konceptem, który po upływie 50 lat, stał się aktualny. Główna koncepcja autora to synkretyczna, nawet „świecka”, prywatystyczna religia, a ta nigdy nie traci na aktualności, ulegając cały czas procesom rozwojowym. W funkcjonalnej, antropologicznej definicji religii Luckmann stwierdza: „W religii człowiek transcenduje swą biologiczną naturę i w ten sposób dopiero staje się człowiekiem. Religia nie jest li tylko kompleksem wyobrażeń zaświatów; to, co religijne, aktualizuje się już w procesie uspołeczniania jednostki, w obiektywizacji subiektywnych doświadczeń i w procesie indywidualizacji – stawiania się jednostką”. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, 13.

<sup>2</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, 187–192.

co burzy naszą więź z Chrystusem w relacji do Niego, do bliźniego, do Kościoła czy w relacji do siebie samego może być określone zagrożeniem. Ma ono charakter potencjalny, czyli może się zrealizować i mieć poważne konsekwencje. Zagrożenia duchowe prowadzą do destrukcji człowieka, stwarzając niebezpieczeństwo dla jego bytowości, narażając na niespełnienie się człowieka w duchowo-materialnym życiu, do którego został przeznaczony przez Boga, czyli do wieczności.

Istotą zagrożeń duchowych jest uniemożliwienie człowiekowi zrealizowania jego człowieczeństwa, wiekuistego spełnienia się jako człowieka w Królestwie Niebieskim. W rozpoznawaniu zagrożeń duchowych najważniejszym z kryteriów jest stosunek do Boga, ukazujący równocześnie odniesienie do człowieka. Św. Paweł Apostoł mówi o konieczności badania duchów – czy pochodzą od Pana Boga, czy są mu przeciwne. Jeżeli coś sprzeciwia się Bogu, Jego planom, celom, to równocześnie jest przeciwne człowiekowi. Innym kryterium jest rzeczywistość myśli i poglądów w kontekście relacji ludzkich i postrzegania człowieka jako osobę lub jako rzecz. Gdy człowieka traktuje się jako rzecz, wówczas mamy do czynienia z zagrożeniem, ponieważ człowiek jest osobą. Kolejne rozeznanie ukazuje, czy człowiek jest traktowany jako istota duchowa. Ideologia, traktująca człowieka jako zlepek materii, będzie mu zagrażała w bardzo wielu dziedzinach, takich jak medycyna, nauka, technika, kultura. Dlatego należy badać myśli ludzkie, czy odpowiadają one prawdzie o człowieku.

Podstawową kwestią w badaniu zagrożeń jest prawda: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). W Piśmie Świętym przekazanym Kościołowi jest zawarta prawda. To właśnie Kościół upoważniony przez Chrystusa jest stróżem i wiarygodnym interpretatorem tej prawdy. Religijność powiązana z Kościołem jest całością indywidualno-religijnych postaw zachowania, uwarunkowanych, ukształtowanych poprzez całe schematy społeczne, w skład których wchodzi m.in. symbole, sposób użycia języka, nastawienia oraz sposoby działania. Zagrożeniem jest interpretowanie Biblii „po swojemu”, bez przygotowania biblijnego, teologicznego, filologicznego, ponieważ możemy tam znaleźć wszystko, co chcemy, nawet zaprzeczenie istnienia Boga – słowa „nie ma Boga” wyrwane z kontekstu: „Mówi głupi w swoim sercu: nie ma Boga” (Ps 53,2; por. Ps 10,4; 14,1; 53,2). Ten przykład ukazuje możliwość wypaczenia Pisma Świętego, kiedy nie jest interpretowane w duchu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

W numerze pierwszym dokumentu *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*<sup>3</sup> ojcowie Soboru Watykańskiego II mówią o dobroczynnym

---

<sup>3</sup> *Gravissimum educationis*, 1.

współdziałaniu wychowania i nauczania przede wszystkim w kontekście przygotowania młodych ludzi do udziału w życiu społecznym. Człowiek, posiadając prawo do prawdy, powinien kierować się rzetelnym poznaniem rzeczywistości. Dlatego w sposób organiczny połączony jest przekaz prawdy z procesem wychowania. Nauczanie powinno być podporządkowane wychowaniu, ma być elementem pomocniczym, a nie nadrzędnym. Ważne miejsce w działalności Kościoła zajmuje katechizacja będąca widocznym sposobem ukazania, jak nauczanie jest składową procesu wychowania<sup>4</sup>. To co dalej czytamy w *Deklaracji* na temat szkoły<sup>5</sup>, jest ideałem, do którego dorasta coraz mniej współczesnych szkół. Negacja, czyli relatywizacja prawdy, prowadzi do deprawacji człowieka w jego rozumie. Przy założeniu, że nie ma prawdy, nie można odkryć prawdy o Bogu, o człowieku, nie można miłować. Brak prawdy uniemożliwia człowiekowi spełnienie siebie, wprowadzając zamęt w życie duchowe, „niekiedy nawet wprost uniemożliwia stawianie pytań o nasz los, o źródło naszego istnienia i fundament naszej egzystencji. [...] Egzystencjalny sens życia sprowadza się do dostrzeżenia i uznania takich wartości w życiu, które można będzie uznać za cel naszego istnienia i działania. Wartości te muszą być jednak takiej miary, żeby warto im było służyć i żyć nie tracąc ludzkiej godności, ale dzięki nim ją pogłębiać i realizować”<sup>6</sup>.

Człowiek nie jest „samotną wyspą”, ale jednostką i istotą społeczną, tworzącą rodzinę, naród, państwo czy wspólnotę międzynarodową. Jak spojrzeć aktualnie na religię, a jak na tożsamość jednostki? Tożsamość obecnie jest definiowana m.in. jako „zespół wyobrażeń, uczuć, sądów, wspomnień i projekcji podmiotu, który odnosi on do siebie. W pojęciu tym mieszczą się takie składniki, jak: samoświadomość jednostki, świadomość kontynuacji i pozostawania sobą w zmieniających się warunkach życia, świadomość uczestnictwa podmiotu w grupach społecznych, koncepcja siebie, zdolność do porównań interpersonalnych i grupowych”<sup>7</sup>. Kiedy człowiek przestanie odnosić się do prawdy, miłości, sprawiedliwości, dobra i prawa – to żadne porozumienie, założenie wspólnoty, na przykład małżeńskiej, nie jest możliwe. Filozoficzny charakter wychowania dokonujący się w rodzinie ukazał Rocco Buttiglione<sup>8</sup>, wskazując na potęgę miłości łączącą rodziców i potrafiącą ukazać całą prawdę o stworzonym istnieniu.

---

<sup>4</sup> Tamże, 4.

<sup>5</sup> Tamże, 5.

<sup>6</sup> J. Zabielski, *Prawda ludzkiego losu*, 12.

<sup>7</sup> W. Kamiński, „Człowiek dorosły”, 77.

<sup>8</sup> R. Buttiglione, *La crisi della morale*.

To jaką miłością są zjednoczeni rodzice, ma wpływ na psychikę dziecka i jego życie duchowe. Miłość względem absolutnego, bezinteresownego daru uczy posłuszeństwa i wdzięczności wobec woli Bożej wyrażonej w przykazaniach. Synteza pierwiastka męskiego i kobiecego w rodzicielskiej miłości ułatwia dostrzeganie ładu w strukturze stworzonego bytu, kształtując w sposób głęboki, niepowtarzalny i skuteczny duszę dziecka. W wyniku braku w wychowaniu takiego duchowego środowiska następują straty moralne przyczyniające się do chaosu kultury i społecznego zamętu. Rodzice mają wpływ wychowawczy nie tylko mocą swojej miłości. Mocą swojego powołania przekazują oni dzieciom prawdę o Bogu i Jego dziełach, gdyż cel wychowania to wprowadzenie w pełnię rzeczywistości. W takim kontekście adhortacja *Familiaris consortio* ukazuje wychowawcze posłannictwo rodziców, które winno być zintegrowane wewnętrznie z głoszeniem Ewangelii, w którym życie całej rodziny staje się inicjacją chrześcijańską, drogą wiary, a także szkołą naśladowania Chrystusa. W takiej rodzinie wszyscy ewangelizują i są ewangelizowani.

Na mocy posługi wychowania, przez przykład własnego życia rodzice są pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec dzieci. Co więcej, modląc się z dziećmi i czytając z nimi Słowo Boże, włączając dzieci poprzez stopniową inicjację chrześcijańską do Ciała Chrystusa – eucharystycznego i kościelnego – stają się rodzicami w pełni, nie tylko rodzicami życia fizycznego, ale i tego, które przez odrodzenie Ducha Świętego płynie z Krzyża i zmartwychwstania Chrystusa<sup>9</sup>. W *Liście do rodzin*<sup>10</sup> Jan Paweł II podkreśla tę rolę rodziny w wychowaniu religijnym: „wychowanie religijne i katechizacja dzieci ustawia rodzinę w obrębie Kościoła jako prawdziwy podmiot ewangelizacji i apostołstwa”<sup>11</sup>. Wychowanie, które aktualizuje się w rodzinie poprzez istotę samego życia religijnego, jest wychowaniem religijnym, ponieważ rodzina z samej swojej istoty jest środowiskiem religijnym. Kiedy religijność rodziny odbiega od chrześcijańskiego modelu, to taki czynnik odbija się na religijności dzieci, w sposób nieodwracalny formując postawy wobec religijnej rzeczywistości. Postawy te nie zawsze zgodne z istotą religii katolickiej zawierają jednak podstawowe odpowiedzi na pytania dotyczące źródeł doświadczenia religijnego. Tak można wytłumaczyć w pewnych środowiskach fakt indoktrynacji w duchu ateistycznym, materialistycznym, hedonistycznym, liberalistycznym czy ewolucjonistycznym.

---

<sup>9</sup> *Familiaris consortio*, 39.

<sup>10</sup> *Gratissimam sane*, 16.

<sup>11</sup> Tamże.



Wychowania te potrafiły oddziaływać na najgłębsze warstwy świadomości ludzkiej zgodnie ze schematem aksjologicznym i logicznym.

Światowa Organizacja Zdrowia<sup>12</sup> (WHO) ukierunkowuje edukację seksualną w Europie na rozwój indywidualny, pomniejszając znaczenie rozwiązywania i zapobiegania problemom. Seksualność okresu młodzieżowego w Europie Zachodniej jest traktowana jako ważne źródło w osobistym rozwoju człowieka, a nie jako zagrożenie czy problem. W nawiązaniu do tego *Deklaracja Warszawska Polityka Miejska na rzecz społeczności LGBT+*, głosząc wolność od homofonii i transfobii, w punkcie poświęconym edukacji zakłada „wprowadzenie edukacji antydyskryminacyjnej i seksualnej w każdej szkole, uwzględniającej kwestie tożsamości psychoseksualnej i identyfikacji płciowej, zgodnej ze standardami i wytycznymi Światowej Organizacji Zdrowia (WHO)”<sup>13</sup>. Biuro Regionalne Światowej Organizacji Zdrowia dla Europy, w odpowiedzi na wyzwania i problemy związane ze zdrowiem seksualnym, jako cel stawia rozwinięcie u dzieci i ludzi młodych odpowiedzialnego oraz pozytywnego nastawienia do seksualności. Ma on na celu pomoc w holistycznym wprowadzeniu edukacji seksualnej<sup>14</sup>.

„Bycie człowiekiem to przede wszystkim istnienie świadome i wolne”<sup>15</sup>. Dziecko, jako człowiek, w sposób proporcjonalny do swojego intelektu i epistemologii ma prawo uzyskać na swoje pytania odpowiedzi w sposób prawdziwy i rzeczowy, zwłaszcza że w najwcześniejszych latach swojego życia uzyskuje ono najwięcej wiedzy o rzeczywistości. Ten wczesny okres życia jest szczególnie ważny przede wszystkim ze względu na tempo rozwoju i fakt, że dziecko ze swoją świadomością, przy pełnej afirmacji autorytetu, nie ma cienia wątpliwości co do prawdy przekazywanych informacji. Dzięki takiej postawie zaufania dziecko może czynić duże postępy w rozwoju duchowym, intelektualnym i moralnym. To co osiągnie do wieku siedmiu lat,

---

<sup>12</sup> W 2001 roku opublikowano dokument zatytułowany *Europejska Regionalna Strategia WHO na rzecz Zdrowia Seksualnego i Prokreacyjnego (WHO European Regional Strategy on Sexual and Reproductive Health)*.

<sup>13</sup> *Deklaracja Warszawska Polityka Miejska na rzecz społeczności LGBT+, 2.*

<sup>14</sup> Podejście holistyczne ukazane przez Biuro Regionalne WHO dla Europy i BZgA w *Standardach edukacji seksualnej w Europie. Podstawowe zalecenia dla decydentów oraz specjalistów zajmujących się edukacją i zdrowiem*, rozumie seksualność jako wymiar człowieczeństwa, umożliwiający dzieciom i osobom młodym samookreślenie seksualności, pomagając w przeżywaniu własnej oraz partnerskiej seksualności w sposób odpowiedzialny i satysfakcjonujący. Dokument ten ukazuje edukację seksualną jako ogólną promocję zdrowia wpływającą u dzieci na rozwój osobowości, samookreślenia i mającą charakter prewencyjny.

<sup>15</sup> J. Zabiński, *Prawda ludzkiego losu*, 5.

jest bazą dla jego całego dalszego życia. Rodzina jest „szkołą bogatszego człowieczeństwa”<sup>16</sup>, bycia człowiekiem. W adhortacji *Familiaris Consortio* czytamy, że „prawo rodziców do wyboru wychowania zgodnego z wyznawaną przez nich wiarą winno być bezwzględnie zabezpieczone. Państwo i Kościół mają obowiązek służenia rodzinom wszelkimi możliwymi formami pomocy, aby rodziny mogły prawidłowo wypełnić swe zadania wychowawcze”<sup>17</sup>. Użyto tutaj sformułowania „zgodnie z wyznawaną przez nich wiarą”, odwołując się tym samym do podstaw obiektywnych i merytorycznych, unikając subiektywizmu i relatywistycznej interpretacji. Wskazując na dokumenty Kościoła można w sposób łatwy zidentyfikować „wyznaną wiarę”, co byłoby znacznie trudniejsze z trudnymi do identyfikacji „osobistymi przekonaniem”.

Dokumenty nauczania Kościoła ukazują autorytet rodziny oraz w jaki sposób i na jakiej podstawie rodzina powinna i może pełnić funkcje, które kojarzone są z instytucją szkoły. *Familiaris consortio* uściśla zadania rodziny, która jest „pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa”<sup>18</sup>: „w rodzinie przecież rodzą się obywatele i w niej znajdują pierwszą szkołę tych cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa”<sup>19</sup>. Rodzina swoją społeczną funkcję pełni dlatego, że jest rodziną i „stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa: współpracuje w pełni i w sposób tylko sobie właściwy w budowaniu świata, czyniąc życie naprawdę ludzkim, zwłaszcza przez to, że strzeże, zachowuje i przekazuje cnoty oraz «wartości»”<sup>20</sup>. Rodzina poprzez pielęgnację moralnych wartości tworzy kulturę przekazującą społeczeństwu znamiona ludzkie, przeciwstawiając się procesom „depersonalizacji i umasowienia”. W artykule 5 *Karty Praw Rodziny*<sup>21</sup> stwierdza się, że „rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne, niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa, dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców”. Dalej czytamy, że rodzice „winni otrzymywać od społeczeństwa odpowiednią pomoc i wsparcie konieczne do wypełnienia roli wychowawców” i że „mają prawo do swobodnego wyboru szkół lub innych środków niezbędnych do kształcenia dzieci”. Ponadto „rodzice mają prawo do tego, że ich dzieci nie będą musiały uczęszczać do szkół, które nie zgadzają się z ich własnymi przekonaniem

<sup>16</sup> *Gaudium et spes*, 52.

<sup>17</sup> *Familiaris consortio*, 40.

<sup>18</sup> *Familiaris consortio*, 42.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, 43.

<sup>21</sup> *Karta Praw Rodziny*, 5.

moralnymi i religijnymi”. Szczególną uwagę powinien zwracać fakt, że nie ma w edukacji neutralności światopoglądowej, z uwagi na jej cel i środki niezbędne do jego realizacji. Mówiąc o edukacji, mamy na myśli określoną edukację, wyrażającą konkretny pogląd na świat poprzez prezentowanie określonej filozofii na podstawie wizji dobrego życia i uznawanych wartości. Zatem edukacja może być przekazem ideologicznym, a podręczniki szkolne ukierunkowane światopoglądowo.

Geneza rodziny znajduje się w „zamyśle Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny”<sup>22</sup>, czyli w zamiarze stworzenia świata, rodziny ludzkiej z ostatecznym wprowadzeniem jej do uczestnictwa w dobrach zbawienia. Źródłem decyzji dającej początek ludzkości jest „zamyśl Boży”, dlatego należy przyjąć, że od Boga pochodzi porządek duchowy i moralny dotyczący rodziny. Stworzenie ludzkości otworzyło przestrzeń dla istnienia osób i wspólnot ludzkich, jednocześnie wymagając świadomego współdziałania ludzi z Bogiem w realizacji Jego planu w takiej mierze, w jakiej została ona człowiekowi powierzona. Mimo że rzeczywistość ta została zakłócona przez grzech człowieka, to „[z]amierzone przez Boga w akcie stwórczym małżeństwo i rodzina są wewnętrznie skierowane do urzeczywistnienia się w Chrystusie i potrzebują Jego łaski dla uzdrowienia z ran grzechu i nawiązania do «początku», czyli do pełnego poznania i całkowitego wypełnienia zamysłu Bożego”<sup>23</sup>. Prawda o rodzinie, jak i rządzące nią prawo moralne, wynika z tajemnicy stworzenia. W sytuacji aktualnych zagrożeń dla rodziny czytamy w *Familiaris consortio*: „[Kościół] czuje silniej i w sposób bardziej wiążący swoje posłannictwo głoszenia wszystkim zamysłu Bożego dotyczącego małżeństwa i rodziny”<sup>24</sup>. Ta prawda odnosi się do całego Kościoła i wszystkich ludzi, nie tylko do małżonków i rodzin. W konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* czytamy, że „głęboka wspólnota życia i miłości [jest] ustanowiona i wyposażona w prawa przez Stwórcę”<sup>25</sup>. W encyklice *Humanae Vitae* Paweł VI zwraca uwagę na Boski początek rodziny, pisząc: „Miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność wtedy, gdy rozważymy, że początek swój czerpie ona – jakby z najwyższego źródła – z Boga, który jest Miłością i Ojcem, «od którego bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi». Małżeństwo bowiem nie jest wynikiem jakiegoś przypadku lub owocem ewolucji ślepych sił przyrody: Bóg Stwórca ustanowił je mądrze i opatrnościowo

---

<sup>22</sup> *Familiaris consortio*, 3.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> *Gaudium et spes*, 48.

w tym celu, aby urzeczywistnić w ludziach swój plan miłości”<sup>26</sup>. Taka jest stała nauka Kościoła, którą streścił Pius XI w encyklice *Casti Connubii*<sup>27</sup>. Również w *Dekrecie o apostołstwie świeckich* zauważono, że „sama rodzina otrzymała od Boga posłannictwo stania się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa”<sup>28</sup>. Źródłem posłannictwa rodziny jest plan Boży i z woli Boga Stwórcy czerpie ono swoją powagę, swój autorytet, ukazując konieczność wychowania w rzeczywistości teologicznej. Jan Paweł II w *Liście do rodzin* dokonuje syntezy teologii wychowania: „O ile rodzice, obdarzając życiem, uczestniczą w działaniu stwórczym Boga, o tyle przez wychowanie stają się oboje uczestnikami Jego ojcowskiej, a zarazem macierzyńskiej pedagogii. Boskie Ojcostwo – według św. Pawła – jest prawzorem dla wszelkiego rodzicielstwa we wszechświecie (por. Ef 3,14-15), a szczególnie jest prawzorem dla macierzyństwa i ojcostwa ludzkiego. O tej Boskiej pedagogii najpełniej pouczyło nas Odwieczne Słowo Ojca, które stając się człowiekiem, objawiło człowiekowi jego własne człowieczeństwo i jego pełny wymiar, to znaczy synostwo Boże. Objawiło mu również, jakie jest właściwe znaczenie wychowania człowieka. Przez Chrystusa każde wychowanie w rodzinie i poza rodziną zostaje wprowadzone w zbawczy wymiar Boskiej pedagogii skierowanej do wszystkich ludzi i wszystkich rodzin i osiągającej swoją pełnię w paschalnej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W tym szczytowym punkcie naszego Odkupienia rozpoczyna się cały i każdy proces chrześcijańskiego wychowania, które jest zarazem wychowaniem do pełni człowieczeństwa”<sup>29</sup>. Papież zwraca tu jeszcze uwagę na niezastąpioną rolę rodziny w wychowaniu religijnym, poprzez które rodzina jest określana jako „Kościół domowy”, jako podmiot apostołstwa i ewangelizacji.

Z przytoczonych fragmentów wynika związek tajemnicy zbawienia z posłannictwem rodziny oraz z misją Kościoła służącemu tej tajemnicy. Rzutuje to na autorytet rodziny poprzez ukazaną Boską genezę jej posłannictwa. Należy pamiętać o źródłach dających powagę wychowawczą rodzicom, gdyż wpływ filozofii i różnych ideologii potrafi zadowolić się rodzicielskim „instynktem”.

Jan Paweł II w *Liście do rodzin* przypomina o uczestnictwie rodziców w autorytecie Boga i wymaganej w czwartym przykazaniu czci dla nich. Przykazanie to ze względu na łączącą więź tajemnicę zrodzenia z tajemnicą

---

<sup>26</sup> *Humanae Vitae*, 8.

<sup>27</sup> *AAS* 22 (1930), 539–592.

<sup>28</sup> *Apostolica mactuositatem*, 11.

<sup>29</sup> *Gratissimam sane*, 16.

Stworzenia, ukazuje autorytet rodziców – wychowawców. Gdy bowiem mówimy, że rodzice „dali życie dzieciom”, to zarazem pamiętamy, że w rodzicach i przez nich działa Bóg Stwórca będący prawdziwym Autorem daru życia<sup>30</sup>. Rodzice „dają życie” w znaczeniu poddania ich woli ludzkiej w pełni woli Boga, poprzez współdziałanie w miłości płynącej z sakramentu małżeństwa. Są oni widzialnym znakiem objawiającym działanie Boga, Stwórcy i Ojca życia ludzkiego. Autorytet rodzicielski oprócz przywilejów niesie za sobą obowiązek, który nie pozwala spraw wychowania oddać w obce ręce. Państwo ani żadna instytucja nie mogą w tym posłannictwie rodziców uzurpować sobie prawa do zastępowania ich. Katolicka nauka społeczna wskazuje jedynie na rolę pomocniczą Państwa w zakresie uzupełniania tego, co przekroczy możliwości rodziców. Dokładnie o tym mówi *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, kładąc akcent na uniwersalny charakter całego społeczeństwa w odpowiedzialności za dzieło wychowania. Przypomina również o funkcjach wychowawczych Kościoła, gdyż „jego zadaniem jest głoszenie wszystkim ludziom drogi zbawienia, ukazywanie wierzącym życia Chrystusa i wspieranie ich z nieustanną troskliwością, aby mogli osiągnąć pełnię tego życia”<sup>31</sup>. „Rodzina jest pewnego rodzaju szkołą pełniejszego człowieczeństwa”<sup>32</sup>. Akcentowana „pełnia człowieczeństwa” ukazuje różnicę nauki katolickiej od świeckiej, w której cel wychowania to niejako osiągnięcie „dorosłości” oraz niezależności w podejmowaniu decyzji<sup>33</sup>. Młody człowiek na drodze do pełni człowieczeństwa powinien ze swoją inicjatywą oraz udziałem twórczym współpracować z wychowującym go podmiotem, a przez niego z Kościołem.

W *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* podkreśla się, że – niezależnie od uwarunkowań i różnic w ludzkiej egzystencji – wychowanie jest powszechnym prawem człowieka, ale „prawdziwe [...] wychowanie dąży do kształtowania osoby ludzkiej, mając na uwadze jej cel ostateczny i jednocześnie dobro społeczeństw, których członkiem jest człowiek i w których obowiązkach będzie on uczestniczył, gdy dorośnie”<sup>34</sup>. Ponieważ powołanie osoby jest transcendentne i ukierunkowane bezpośrednio ku celowi

---

<sup>30</sup> Por. tamże, 15.

<sup>31</sup> *Gravissimum educationis*, 3.

<sup>32</sup> *Gaudium et spes*, 52.

<sup>33</sup> Zob. „[Z]a podstawowe ich [rodziców] zadanie uważa się wspomagać dziecko w stawaniu się dorosłym. [...] powinni być odpowiedzialni za rozwój dziecka w najpełniejszym tego słowa znaczeniu [...] także o życie w łasce i rozwój dziecka ku pełnemu szczęściu tutaj na ziemi i ku szczęściu wiecznemu”. M. Nowak, „Funkcja wychowawcza matki”, 111, 113; cyt. za: J. Bajda, „Rodzina – szkołą”, 32.

<sup>34</sup> *Gravissimum educationis*, 1.

ostatecznemu w sensie absolutnym, jakim jest Bóg, dlatego w stosunku do społecznych autorytetów osoba ludzka podlega jedynie sumieniu i jest autonomiczna. Bardzo ważne jest kształtowanie sumienia w taki sposób, by człowiek umiał podjąć odpowiedzialne decyzje według właściwej oceny wartości moralnych. Nie może być tak, że wychowanie człowieka abstrahowałoby „od moralnego profilu ludzkiej osoby i obiektywnego porządku moralnego, na podstawie którego jest możliwe rozumienie wartości moralnych, ściślej: wartości moralnej ludzkiego działania”<sup>35</sup>. Sobór, oprócz poruszenia kwestii ogólnego wychowania, mówi jeszcze o prawie wszystkich chrześcijan do wychowania chrześcijańskiego<sup>36</sup>. Proces wychowania może być skutecznie manipulowany i współczesne szkoły są narażone na nadużycia wychowawcze. Wynika to z odejścia od tradycyjnych modeli wychowania i poszukiwania nowych rozwiązań pedagogicznych, edukacji alternatywnych wraz z wprowadzeniem szkolnych innowacji. Tradycyjne instytucje społeczne przyłączają się do nowatorskich ruchów pedagogicznych. Nowe koncepcje, które wyrastają z różnych orientacji światopoglądowych, społecznych, politycznych, a także z różnych wizji człowieka, mogą – tworząc nowoczesne modele wychowania – w sposób szkodliwy wpływać na kształtowanie osobowości młodego człowieka<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> J. Bajda, „Rodzina – szkołą”, 33.

<sup>36</sup> W numerze drugim *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* czytamy, że wszyscy chrześcijanie mają prawo do wychowania chrześcijańskiego „ponieważ nazywają się dziećmi Bożymi i są nimi, stawszy się nowym stworzeniem dzięki odrodzeniu z wody i z Ducha Świętego. Wychowanie to zmierza nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, już opisanego, lecz przede wszystkim stara się o to, aby ochrzczeni przez stopniowe wprowadzanie w misterium zbawienia z każdym dniem byli bardziej świadomi otrzymanego daru wiary, aby uczyli się czcić Boga w Duchu i prawdzie (por. J 4,23), zwłaszcza przez uczestnictwo w liturgii; aby stali się zdolni do prowadzenia własnego życia według nowego człowieka w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (Ef 4,22 i nast.); aby doszli w ten sposób do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa (Ef 4,13) i starali się o wzrost Ciała Mistycznego. Oni to właśnie, świadomi swego powołania, winni codziennie dawać świadectwo nadziei, która jest w nich (por. 1 P 3,15), oraz pomagać w chrześcijańskim kształtowaniu świata, aby dzięki temu wartości naturalne włączone do pełnego zrozumienia człowieka odkupionego przez Chrystusa, przyczyniały się dla dobra całej społeczności”. *Gravissimum educationis*, 2.

<sup>37</sup> A. Zwoliński ukazuje, jak nowa pedagogika wprowadza obecnie do szkół kilka modeli. Do najbardziej popularnych należy model wychowania bez wymagań, inaczej – wychowanie bezstresowe, które przyczynia się do kształtowania negatywnych postaw ucieczki przed trudnościami życiowymi, ofiarą czy wyreczeniem. Innym popularnym modelem jest model konsumpcyjny, ukazujący

Warto zwrócić uwagę na fakt, że nie pedagodzy są głównymi inspiratorami ruchu Nowego Wychowania, lecz lekarze, psycholodzy, a także przedstawiciele innych zawodów wyciągający praktyczne wnioski z myślenia naturalistycznego. Z tych idei wyrosła psychologia humanistyczna, która zakłada, że przyszłość świata zależy od tego, jacy będą ludzie. Podobne myślenie ukierunkowuje wychowanie na potrzebę kształtowania takich indywidualności, które będą się rozwijać zgodnie ze swoimi zainteresowaniami i potrzebami. Idee psychologii humanistycznej przejęła pedagogika holistyczna, która wskazuje konieczność połączenia w wychowaniu zarówno aspektów psychologicznych i duchowych, jak również somatycznych i energetycznych. Przedstawiciele pedagogiki holistycznej wzywają: „Musimy zaakceptować człowieka w całości. Nie wolno zaprzeczać temu, co irracjonalne, ani intelektowi, ani uczuciom, ani nauce, ani religii. Człowiek może płynąć, być ruchliwy, przechodzić od jednego bieguna do drugiego”<sup>38</sup>. Holistyczne ujęcie człowieka niesie za sobą konsekwencje w postaci odmiennego spojrzenia na ludzkość, pojmowaną teraz jako organizm niepodzielny, w kategoriach jedności i całości z równoczesnym odniesieniem do tradycji Wschodu. Bardzo trafnie ukazał i scharakteryzował najbardziej popularne współczesne ideologie wychowania Lawrence Kohlberg, badacz i teoretyk edukacji. Jako kryterium przyjął interpretację rozwoju oraz stosunek do wartości. To pozwoliło mu na wyodrębnienie trzech podstawowych ideologii: romantycznej, transmisji kulturowej i progresywnej. Ideologia romantyczna wywodzi się z idei naturalistycznych, skłania się ku wychowaniu wolnemu, przyzwalającemu, traktującemu rozwój jako samorealizację, przy równoczesnym założeniu pozytywnego charakteru natury ludzkiej i faktu, że potencjał rozwojowy tkwi w każdej jednostce. Rozwój osoby wraz z umiejętnością i zdolnością chronienia wartości i osiągnięć kultury jest połączony w ideologii transmisji kulturowej. Ze względu na brak kryterium cenneści i ważności dóbr kultury wychowanie jest ukierunkowane na uniwersalizm kulturowy. W ideologii progresywnej przy budowaniu społeczeństwa szczęśliwego i bezkonfliktowego ranga wartości jest ustalana demokratycznie z uwzględnieniem użyteczności przy założeniu, że człowiek w swoim rozwoju powinien dojść do takiego momentu, w którym zaakceptuje najważniejsze wartości, jak wolność, sprawiedliwość, rozwój

---

prymat potrzeb nad wartościami, erotyzmu nad miłością. Ważniejsze jest „mieć” niż „być”. Kolejny aktualny model wychowania opierając się na antywartościach, eliminuje sferę wartości z pedagogii, stając się pedagogią upozorowaną czy nawet antypedagogią. A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń*, 493–494.

<sup>38</sup> Tamże, 494.

i demokrację. W dyskusjach o wychowaniu pozornie nie mówi się o religii, traktując ją – zwłaszcza chrześcijaństwo – jako czynnik kulturowy. Im bardziej uwidocznił się samodzielny rozwój jednostek, tym bardziej religia staje w pozycji „przeszkody” ograniczającej swobodę, jako system narzuconych z zewnątrz rygorów, równocześnie obcych dla natury ludzkiej. Pewnym zauważalnym zjawiskiem jest natomiast nawiązywanie do religii Wschodu przez współczesne, zwłaszcza romantyczne, ideologie wychowania. Wychowywanie według „odpowiedniego” nurtu myślenia pedagogicznego może zawierać aspekt bezkrytycznego ukierunkowania ku wszelkim nowym treściom. Św. Paweł w Liście do Rzymian przestrzega przed nauczycielami, którzy „choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaciężnie zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych, stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów. Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał. Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy” (Rz 1,21-25).

*Małgorzata Folaron*

### **Bibliografia**

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Watykan 1965.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolica mactuositatem*, Watykan 1966.
- Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio*, Watykan 1981.
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, Watykan 1994.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae Vitae*, Watykan 1968.
- Bajda J., „Rodzina – szkołą. Spojrzenie teologiczne”, w: *Edukacja domowa w Polsce. Teoria i praktyka*, M. Zakrzewska, P. Zakrzewski (red.), Warszawa 2009.
- Buttiglione R., *La crisi della morale*, Roma 1991.
- Buttiglione R., *Etyka w kryzysie*, K. Borowczyk (tłum.), Lublin 1994.
- Kamiński W., „Człowiek dorosły w sytuacjach zagrożenia tożsamości”, w: *Wprowadzenie do andragogiki*, T. Wujek (red.), Warszawa 1996.



- Luckmann T., *Niewidzialna religia*, Kraków 1996.
- Nowak M., „Funkcja wychowawcza matki i ojca według pedagogii personalistyczno-chrześcijańskiej”, *Roczniki Nauk Społecznych KUL* 26 (1998) z. 2, 107–140.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Zabielski J., *Prawda ludzkiego losu*, Białystok 2000.
- Zwoliński A., *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009.
- Deklaracja Warszawska Polityka Miejska na rzecz społeczności LGBT+*, Warszawa 2019.
- Karta Praw Rodziny*, *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 46 (1983) nr 10.
- Światowa Organizacja Zdrowia, *European Regional Strategy on Sexual and Reproductive Health*, 2001. [*Europejska Regionalna Strategia WHO na rzecz Zdrowia Seksualnego i Prokreacyjnego*].