

Joshua Hanson

Etyczne kontrowersje wokół metody *in vitro* w stanowiskach i wypowiedziach Ewangelickiego Kościoła Niemiec i Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce

Streszczenie: Niniejsza praca dotyczy punktów spornych w debacie na temat *in vitro* i stosunku do nich Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD) oraz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP (KEA). W pracy omówiono siedem takich punktów: wartość życia, status moralny zarodka, ingerencja w stworzenie, problem nadliczbowych zarodków, diagnostyka preimplantacyjna, korzystanie z gamet osób trzecich i korzystanie z usług matki zastępczej oraz wpływ *in vitro* na dziecko poczęte tą metodą oraz jego rodzinę. Zasadniczą częścią prezentacji każdej z kwestii jest analiza stanowisk EKD i KEA, z uwzględnieniem ich ewentualnej ewolucji w czasie.

Słowa kluczowe: bioetyka, *in vitro*, Ewangelicki Kościół Niemiec, Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP

Summary: The ethical controversies about *in vitro* fertilisation in the attitudes and statements of the Evangelical Church in Germany and the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland.

This article concerns the attitude of some of the moot points of *in vitro* fertilization of the Evangelical Church in Germany and the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland. It elaborates on seven points: the value of life, the moral status of embryos, the problem of overtime embryos, the problem of preimplantation genetic diagnosis, the use of gametes of foreign people and a surrogate mother and also the impact of *in vitro* fertilization on the children or the family. The main aim of this article is to present the standpoint of both churches and to figure out possible changes through time.

Keywords: bioethics, *in vitro*, Evangelical Church in Germany, Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland

Od 25 lipca 1978 r., kiedy to na świat przyszło pierwsze dziecko poczęte metodą *in vitro*¹, Kościoły ewangelickie zaczęły wypowiadać się na ten temat.

¹ J. Różyńska, *Etyka i wspomaganą prokreacją*, [w:] *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa 2013, s. 327.

Niniejsza praca stanowi analizę opinii dwóch z nich – Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD) oraz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP (KEA). Opinię EKD oparto na dokumentach opublikowanych przez tenże Kościół. Jedynym wyjątkiem jest tu *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*². Jest to co prawda tekst wypracowany przez Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański Niemiec (VELKD), jednak znajduje się on na liście lektur z dziedziny bioetyki, poleconych przez EKD³, stąd można uznać, że Kościół zgadza się z przedstawionymi w nim poglądami. Na gruncie polskim pierwszorzędne znaczenie mają oficjalne stanowiska KEA, jednak ze względu na ich małą ilość, niezbędne jest korzystanie z prasy ewangelickiej. Brano także pod uwagę treść książki Witolda Benedyktowicza *Co powinniśmy czynić*⁴. Jej autor, choć nie jest luteraninem, to jednak nadal całej etyce ewangelickiej „wyraźnie eklezjalny rys i wskazał jej kierunek działania”⁵. Przy tak znaczącej roli w kształtowaniu ewangelickiej myśli etycznej na gruncie polskim, wzięcie pod uwagę jego myśli zdaje się być uprawomocnione. Na potrzeby niniejszej pracy zostało wydzielonych siedem punktów spornych, w trakcie omawiania których zostanie przedstawione tło dyskusji oraz podejście do danego zagadnienia EKD oraz KEA.

Wartość życia

W myśli chrześcijańskiej wyjątkowa wartość ludzkiego życia wynika z tego, że człowiek, jako jedyna istota, został stworzony na „obraz i podobieństwo Boga”⁶. Określenie to pochodzi z Księgi Rodzaju (zob. np. Gen 1,26-27)⁷. W Starym Testamencie brak jego wyjaśnienia, jednak teolodzy w większości są zgodni, że stwierdzenie to zawsze używane jest w odniesieniu do człowieka jako takiego, bez wyodrębniania poszczególnych ludzkich cech, które miałyby

² *Du hast mich gebildet im Mutterleibe. Biotechnologie als Herausforderung an die Verantwortung des Menschen*, 1986, https://www.evmedizinethik.de/meta_downloads/2483/velkd_du_hast_mich_gebildet_im_mutterleibe_1986.pdf [dostęp: 21.08.2018].

³ *Einverständnis mit der Schöpfung*, [https://archiv.ekd.de/EKDTexte/einverstaendnis_1997_literatur.html] [dostęp: 21.08.2018].

⁴ W. Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić*, Warszawa 1993.

⁵ M. Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007, s. 338.

⁶ *Gott ist ein Freund des Lebens*, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/AH_076.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁷ Wszystkie cytaty pochodzą z „Biblii Warszawskiej” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Nowy Przekład z języków hebrajskiego i greckiego*, Warszawa 1975).

być rozstrzygające dla stwierdzenia obecności podobieństwa. Inaczej wygląda sprawa w Nowy Testamencie. Według apostoła Pawła, jest tylko jeden prawdziwy obraz Boży – Jezus Chrystus. Bycie obrazem Bożym przysługuje człowiekowi wówczas, gdy zostanie on wszczepiony w ciało Chrystusowe w momencie chrztu⁸. Porównanie staro- i nowotestamentowego rozumienia godności może prowadzić do powstania kwestii spornych. Czy należy uznać podobieństwo Boże za coś, co przysługuje każdemu człowiekowi w sposób niezbywalny, a Chrystus stanowi najwyższe jego ucieleśnienie (rozumienie starotestamentowe), czy też należy mówić o radykalnej odnowie obrazu Bożego w Chrystusie i jego zupełnej utracie przez ludzi ze względu na grzech (rozumienie nowotestamentowe)⁹?

EKD opowiada się w swoich dokumentach za pierwszym rozumieniem, według którego *imago Dei* przysługuje każdemu człowiekowi¹⁰. Na gruncie polskiego ewangelicyzmu rozumienie starotestamentowe także wydaje się bardziej dominujące. W jednym z numerów „Zwiastuna Ewangelickiego” wyłożono Lutrowe rozumienie tego pojęcia. Reformator kojarzył obraz Boży z umiejętnością nawiązywania rozmowy z Bogiem. Dzięki takiemu rozumieniu *imago Dei* jest czymś, co nie wynika z określonej właściwości, którą człowiek mógł nabyć dzięki własnemu wysiłkowi, ale jest niczym niezasłużonym darem¹¹.

Oba Kościoły są zatem zgodne, że każdy człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Tak zdefiniowana pojęciowa baza teologiczna nie zmieniała się na przestrzeni lat.

Z problematyką *imago Dei* ściśle powiązana jest tematyka godności ludzkiej¹². Ta ostatnia różnie była rozumiana na przestrzeni dwóch tysięcy lat historii chrześcijaństwa. W pierwszych wiekach godność przysługiwała każdemu człowiekowi. W późniejszym okresie myśl ta została porzucona na skutek sformułowania nauki o grzechu pierworodnym i całkowitym skażeniu przez niego natury ludzkiej, co w konsekwencji miało doprowadzić do utraty godności przez człowieka. Popularne były poglądy, jakoby człowiek, wskutek grzechu, swoją godność zatracił. Na gruncie nauki Lutrowej daje się zauważyć pewną analogię zachodzącą pomiędzy jego rozumieniem usprawiedliwienia

⁸ J. Jervell, *Bild Gottes I*, „Theologische Realenzyklopädie” (TRE), t. VI, red. G. Krause, H.R. Balz, G.L. Müller, Berlin 1980, s. 491-498.

⁹ A. Peters, *Bild Gottes IV*, TRE, t. VI, s. 506-514.

¹⁰ *Gott ist ein Freund des Lebens*, dz. cyt., s. 39-40.

¹¹ J. Sojka, *Kim jest człowiek? – perspektywa filozoficzna i teologiczna*, „Zwiastun Ewangelicki” 2012, nr 12, s. 11-12.

¹² *Gott ist ein Freund des Lebens*, dz. cyt., s. 39.

a godnością, jako darmo danymi darami od Boga. Dzisiejsze powszechne rozumienie godności ludzkiej nie stanowi konsekwencji podobieństwa człowieka do Boga, lecz posiadania rozumu.

W dokumentach EKD można znaleźć zarówno pozytywne, jak i negatywne podejście do pojęcia godności. W negatywnym jej rozumieniu jest ona niezależna od żadnych empirycznie mierzalnych czynników. Godność jest cechą niezbywalną i powszechną, czyli przysługującą wszystkim ludziom niezależnie od płci, predyspozycji intelektualnych, pozycji majątkowej itp.

Na gruncie nauki Lutrowej daje się zauważyć pewną analogię zachodzącą pomiędzy jego rozumieniem usprawiedliwienia a godnością, jako darmo danymi darami od Boga. Dzisiejsze powszechne rozumienie godności ludzkiej nie stanowi konsekwencji podobieństwa człowieka do Boga, lecz posiadania rozumu/bycia istotą rozumną¹³.

W sensie pozytywnym godność pojmuje się w kontekście bycia w relacji z Bogiem, która opiera się nie tylko na dialogu ze Stwórcą, ale także na powołaniu człowieka do zadania, jakim jest reprezentowanie Boga na ziemi. EKD podkreśla, że chrześcijańskie pojmowanie godności jako przysługującej każdemu człowiekowi może również zostać przyjęte przez pozostałą część społeczeństwa, także w świeckim państwie¹⁴.

KEA na temat godności wypowiada się następująco: „żaden z organów nie stanowi o podmiotowości osoby, lecz jedynie niepowtarzalna godność – jedność osoby stanowi o człowieczeństwie”¹⁵. Można tu także zacytować słowa Alfreda Jaguckiego: „Niezwykłą godność nie nadają człowiekowi wysokie umiejętności czy niezwykle talenty, lecz fakt, że jest przez Boga, swego Stwórcę, miłowany”¹⁶. Dla obu stron, niemieckiej i polskiej, ludzka godność jest wartością niezbywalną i niezależną od czynników mierzalnych.

Również w przypadku dyskusji nad obrazem Bożym, EKD i KEA mówią jednym głosem, co stanowi kolejną zasadę teologii ewangelickiej

¹³ W. Huber, *Menschenrechte/Menschenwürde*, „Theologische Realenzyklopädie“ (TRE), t. XXII, red. H.R. Balz, G. Müller, Berlin 1992, s. 578-582.

¹⁴ *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*, dz. cyt., s. 15-16.

¹⁵ *W sprawie transplantacji i dawstwa organów*, 2010, https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_transplantacji_i_dawstwa_organow.html [dostęp 21.08.2018].

¹⁶ A. Jagucki, *Dziecko na zamówienie – problemy techniki genetycznej*, „Zwiastun Ewangelicki”, 1998, nr 3, s. 36.

Inne zagadnienie, które należy poddać namysłowi, wiąże się ze stosunkiem do drugiej osoby, jaki powinien mieć każdy chrześcijanin. EKD w dyskusji na ten temat podkreśla, że nikt nie ma prawa orzekać, co stanowi o jakości życia drugiego człowieka¹⁷. Problematykę tę na gruncie polskim szeroko komentuje książka Benedyktowicza, *Zarys etyki ewangelickiej*, gdzie czytamy, między innymi, że nakaz szacunku do życia można oprzeć na przykazaniu: „Nie będziesz zabijał”¹⁸. Obok znaczenia negatywnego posiada ono także pozytywne znaczenie. „Wzywa ono do poszanowania życia ludzkiego i jego potencjału, do nieszkodzenia bliźniemu w taki sposób, który mógłby jego pełnię życia zubożyć i umniejszyć”¹⁹.

Status moralny zarodka

Określenie tego, jaki stosunek powinien mieć chrześcijanin wobec życia drugiej osoby, rodzi kolejne pytanie, czy ludzkiemu zarodkowi przysługują takie same prawa jak człowiekowi narodzonemu, a jeśli tak, to w którym momencie?

U podłoża tej dyskusji leży spór o „kryteria człowieczeństwa zarówno w znaczeniu opisowym (kryteria bycia organizmem biologicznym, należącym do gatunku *Homo sapiens*), jak i w znaczeniu normatywnym (kryteria bycia osobą – członkiem wspólnoty moralnej, którego interesy i prawa należy szanować)”²⁰. W dyskusji nad człowieczeństwem w znaczeniu opisowym można się spotkać z dwoma odmiennymi stanowiskami. Pierwsze zakłada, że ludzkie życie zaczyna się wraz z powstaniem zarodka. Drugie zaś przyjmuje istnienie etapów rozwoju, których specyfika wyklucza możliwość traktowania zarodka jako indywiduum. Jako pierwszą fazę rozwoju zarodka należy wymienić etap bruzdkowania, (jest to „pierwszy okres rozwoju zarodkowego, polegający na wielokrotnym podziale mitotycznym zygoty”²¹), kiedy to rozwój zarodka jest uzależniony od informacji genetycznej matki nawet do fazy ośmiokomórkowej²². Następna kwestia sporna wiąże się z charakterem komórek wczesnego

¹⁷ *Gott ist ein Freund des Lebens*, dz. cyt., s. 41.

¹⁸ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 131-133.

¹⁹ Tamże, s. 132.

²⁰ J. Różyńska, *Etyka i wspomagana prokreacja*, dz. cyt., s. 338.

²¹ 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. 22.

²² B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015, s. 221-223.

zarodka, które są totipotencjalne, co oznacza, że teoretycznie każda z nich mogłaby dać początek nowemu życiu. Z totipotencjalnością łączy się kolejny problem, mianowicie możliwość samoistnego podziału zygoty na dwa odrębne organizmy. Na wczesnym etapie rozwoju zarodka nie wiemy zatem, ile dzieci może w przyszłości z niego się narodzić. Czy możemy więc o zarodku od pierwszych faz rozwoju mówić jako o osobie?

Spór o moralną wartość zarodka jest logicznie niezależny od powyższej debaty. Z tego, czym jest zarodek, nie wynika w sposób bezpośredni to, jak powinniśmy go traktować. Niektórzy sądzą, że embrion jest osobą moralną i posiada takie same prawa jak każda inna istota ludzka, w szczególności prawo do życia²³. Z kolei inni sądzą, że prawo do życia przysługuje tylko tym, którzy potrafią żywić pragnienie dalszego istnienia. Zarodek, podkreślają zwolennicy tego poglądu, nie jest zdolny do tego, by takie pragnienie żywić, nie przysługuje mu zatem niezbywalne prawo do życia²⁴. Jeszcze inni uważają, że choć zarodek nie posiada póki co osobowości moralnej, to należy mu się ochrona ze względu na potencjał stania się osobą. Istnieją też tacy, którzy głoszą, że „zarodek powinien być traktowany tak samo jak każdy materiał biologiczny pochodzenia ludzkiego”²⁵. O jego wartości ma stanowić cel, do jakiego zostanie on zastosowany²⁶.

W tym sporze EKD jasno deklaruje, że za początek życia oraz moment uzyskania praw moralnych uznaje powstanie zarodka²⁷. Nienarodzone życie musi być poważane i chronione, co powinno być nie tylko zadaniem jednostki, lecz także całego społeczeństwa. Przy takim stosunku do życia może pojawić się pytanie, w jaki sposób EKD odnosi się do aborcji. EKD wyraźnie stwierdza, że przerwanie ciąży jest niezgodne z Bożą wolą. Przerwanie ciąży najczęściej poprzedzone jest wielkim dramatem, stąd kobiety te zasługują na współczucie, a nie na pogardę²⁸.

²³ J. Różyńska, *Etyka i wspomagana prokreacja*, dz. cyt., s. 338.

²⁴ A. Przyłuska-Fischer, *Etyka i przerywanie ciąży*, [w:] *Bioetyka*, dz. cyt., s.316-317; zob. także: M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, [<https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/PPP-504/Michael%20Tooley,%20Abortion%20and%20infanticide.pdf>] [dostęp: 21.08.2018].

²⁵ J. Różyńska, *Etyka i wspomagana prokreacja*, dz. cyt., s. 338.

²⁶ Tamże.

²⁷ *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*, dz. cyt., s. 13-17.

²⁸ *Gott ist ein Freund des Lebens*, dz. cyt., s. 44-69.

KEA na ten temat mówi, że: „Kościół luterński głosząc szacunek dla życia, opowiada się za ochroną ludzkiego embrionu”²⁹ oraz „Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP opowiada się zdecydowanie za ochroną życia i to od jego poczęcia. Z biblijnej nauki o Zakonie i Ewangelii bierze jednak wskazanie, że nie on winien wymierzać sprawiedliwość. Ochrona prawna, jej forma i wypełnienie jest rzeczą odpowiedzialności władzy świeckiej: Państwa i jego organów”³⁰. Także w polskiej prasie luterńskiej bezsprzeczna wydaje się teza, że ludzkie życie, które ma własne prawa, zaczyna się w momencie zapłodnienia³¹. Kwestią dyskusyjną na gruncie polskim pozostaje to, czy są (a jeśli tak, to jakie) sytuacje, w których uśmiercenie życia nienarodzonego byłoby usprawiedliwione etycznie. W oficjalnym dokumencie KEA na temat aborcji jest napisane, że sprzeciwia się on aborcji „na życzenie”. Kościół pozostawia prawo wyboru rodzicom oraz konsylium lekarskiemu w przypadku, gdy ciąża zagraża życiu matki. Delikatną kwestią, według Kościoła, pozostaje „aborcja płodu zdegenerowanego na skutek kataklizmu ekologicznego”³². W prasie ewangelickiej, z jednej strony pojawiają się głosy, że uśmiercanie embrionów może być usprawiedliwione nawet w wyjątkowych sytuacjach społecznych³³, z drugiej – że powinno to być dozwolone najwyżej w przypadku, w którym życie powstało wskutek gwałtu lub gdy ciąża zagraża zdrowiu lub życiu matki³⁴. Na łamach polskiej prasy można zauważyć coraz większe zwiężenie akceptowanych przypadków, w których można dokonać aborcji.

Ingerencja w Stworzenie

Przeciwnicy *in vitro* argumentują, że metoda ta jest nie do przyjęcia, z uwagi na jej nienaturalny charakter. Naturę można tu rozumieć na różne sposoby.

²⁹ W sprawie dopuszczalności stosowania metody *in vitro*, 2009, https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_dopuszczalnosci_stosowania_metody_in_vitro.html [dostęp: 21.08.2018].

³⁰ W sprawie ochrony życia, 1991, <https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_ochrony_zycia.html>, [dostęp: 21.08.2018].

³¹ Zob. np. R. Borski, *Życie – Bożą własnością*, cz. 2., „Zwiastun Ewangelicki” 2006, nr 19, s. 6-7; J. Motyka, *Pogląd Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, „Kalendarz Ewangelicki 98”, R. 1984, s.117-118.

³² W sprawie ochrony życia, 1991, dz. cyt.

³³ J. H. Thilo, *Świadome macierzyństwo*, „Strażnica Ewangeliczna”, 1960, nr 1516, s. 230.

³⁴ R. Trenkler, *Co piszą inni: Projekt ustawy o aborcji*, „Zwiastun Ewangelicki”, nr 17-18, 1989, s. 250.

Po pierwsze, jako ogół zjawisk zachodzących zgodnie z prawami przyrody. Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że zapłodnienie pozaustrojowe przebiega równie zgodnie z zasadami przyrody, jak zgodnie z nimi przebiega „reakcja termojądrowa czy epidemia grypy”³⁵.

Po drugie, pojęcie „natura” może być rozumiane także jako zbiór wszystkich zjawisk, które są niezależne od ludzkiej ingerencji. Tego rodzaju rozumowanie opiera się jednak na myśleniu, że sposób, w jaki działa natura, jest dobry i właściwy. Czy jednak cierpienie, głód i kataklizmy także nie występują w przyrodzie?

Po trzecie, za naturalne dla człowieka można uznać „wszystko to, co stanowi przejaw właściwych dla *Homo Sapiens* zdolności i dyspozycji”³⁶. Przy takich założeniach, zapłodnienie pozaustrojowe jest jednak nawet bardziej naturalne niż rozmnażanie za pośrednictwem stosunku płciowego, wszak ten pierwszy „rodzaj prokreacji jest chciany, świadomy, celowy”³⁷.

Po czwarte, przeciwnicy *in vitro* odwołują się do prawa naturalnego, którego interpretacja bywa problematyczna. Pojawia się pytanie jakie zachowania mają pod to prawo podpadać a jakie nie.

Z powyższej analizy wynika, że mówienie o *in vitro* jako o czymś nienaturalnym, ma sens jedynie w przypadku określonego rozumienia prawa naturalnego³⁸.

Ze strony niemieckiej należałoby tu przywołać dokument *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*. Pada w nim pytanie o to, czy godność Stwórcy nie powinna również objawiać się w tym, że istnieją takie aspekty życia, które są wolne od ingerencji człowieka. Czy taką właśnie sferą nie powinien być proces powstawania życia? Pojawia się również jasna deklaracja – granica między Stwórcą a Stworzeniem nie powinna zostać przekroczona³⁹. Tekst ten ma jednak ponad trzydzieści lat, brak jest późniejszego dokumentu, który by tak wyraźnie wypowiedział się na temat tego zagadnienia. Czy oświadczenie wypowiedziane przez EKD nie utraciło swego znaczenia i aktualności na tyle, by nie wymagało ono rewizji po tak długim okresie czasu? Czy też rozważanie tematu naturalności metody *in vitro* stało się z czasem nieistotne? Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że mimo porzucenia linii argumentacyjnej odwołującej się do ingerencji w naturę,

³⁵ J. Różyńska, *Etyka i wspomagana prokreacja*, dz. cyt., s. 335-336.

³⁶ Tamże, s. 336.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 335-337.

³⁹ *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*, dz. cyt., s. 7-8.

w nowszych wypowiedziach EDK nie zmieniło się jego stanowisko co do metody *in vitro*. Wciąż jest ona oceniana negatywnie.

Także na gruncie polskim jedyne teksty, które w sposób bezpośredni odnoszą się do tego tematu, pochodzą z lat osiemdziesiątych XX w. Jednak w tym przypadku, głosy, które pojawiły się w tej dyskusji, znacząco się od siebie różnią. Z jednej strony, należałoby tutaj przywołać artykuł Jana Motyki, który podkreśla, że Bóg upoważnił człowieka do wkraczania w naturalny stan przyrody. Według niego prokreacja jest ściśle związana z przyrodą i można traktować ją na równi z jej opanowaniem⁴⁰. Z drugiej strony, na gruncie polskiego luteranizmu pojawiły się głosy bardzo krytyczne wobec ingerencji w Stworzenie. Alfred Jagucki przestrzega przed zaburzoną relacją do Boga i środowiska, a także przed podejmowaniem czynności, których konsekwencji nie możemy przewidzieć⁴¹. Czy zatem próba określenia dzisiejszego podejścia KEA do problemu ingerencji w naturę jest tak samo skomplikowana jak w przypadku EKD? Odpowiedź jest przecząca. W dokumencie o *in vitro* KEA jasno deklaruje, że jest pozytywnie nastawiony do możliwości zapłodnienia pozaustrojowego⁴². Gdyby uważał metodę *in vitro* za nieusprawiedliwioną ingerencję w naturę, to nie mógłby odnosić się do niej pozytywnie. Dlatego można uznać, że na gruncie polskiego luteranizmu nie uważa się *in vitro* za nieusprawiedliwioną ingerencję w naturę.

Problem zarodków nadliczbowych

W trakcie zabiegu zapłodnienia pozaustrojowego tworzy się zazwyczaj więcej zarodków niż planuje się później zagnieździć w macicy kobiety. Jednym z powodów takiego postępowania jest chęć „posiadania embrionów na zapas”⁴³, które potem zostaną poddane procesowi kriokonserwacji („jest to zatrzymanie procesów zachodzących w gametach lub zarodkach na czas praktycznie nieograniczony poprzez zanurzenie w ciekłym azocie o temperaturze

⁴⁰ J. Motyka, *Pogląd Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, dz. cyt., s. 115.

⁴¹ J. Motyka, *Pogląd Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, dz. cyt. A. Jagucki, *Dziecko na zamówienie – problemy techniki genetycznej*, art. cyt., s. 36.

⁴² J. Motyka, *Pogląd Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, dz. cyt. W sprawie dopuszczalności stosowania metody *in vitro*, dz. cyt.

⁴³ J. Motyka, *Pogląd Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, art. cyt. W. Galewicz, *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, t. II, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 45.

około -200°C ⁴⁴). Już sama metoda kriokonserwacji wzbudza zastrzeżenia niektórych środowisk, na przykład Kościoła katolickiego. Uważa on, że sama procedura zamrażania zarodków „stanowi obrazę dla szacunku należnego istotom ludzkim”⁴⁵. Zwolennicy kriokonserwacji nie widzą w tej metodzie niczego, co by miało w niej stanowić obrazę wobec zarodków. Dodatkowym argumentem na rzecz kriokonserwacji miałby być fakt, że w przypadku nieudanej próby implantacji nie ma potrzeby powtarzania inwazyjnego zabiegu pobierania komórek jajowych. Spośród powstałych w ten sposób zapasowych zarodków, tylko część zostaje wykorzystana w celu implantacji. Pojawia się zatem pytanie, co należałoby zrobić z pozostałymi, które nie zostały i nie będą już użyte w celu prokreacji.

Kolejnym powodem tworzenia „nadliczbowych” zarodków jest chęć umieszczenia w układzie rozrodczym kobiety równocześnie kilku zapłodnionych komórek, by w ten sposób zwiększyć szansę na zagnieżdżenie się jednej z nich⁴⁶. Według niektórych środowisk (np. Kościoła katolickiego) technika przeniesienia kilku embrionów, przy założeniu, że niektóre z nich się nie zagnieżdżą, jest ich instrumentalnym traktowaniem⁴⁷.

Jeszcze inną przyczyną tworzenia „nadliczbowych” zarodków jest chęć poddania ich selekcji w drodze obserwacji mikroskopowej czy też diagnostyki preimplantacyjnej⁴⁸. Problematyka związana z tym zagadnieniem zostanie omówiona w dalszej części artykułu.

Niemieckie prawo, pod groźbą kary do trzech lat więzienia, zakazuje tworzenia więcej niż trzech zarodków w trakcie jednego cyklu. Wszystkie uzyskane zarodki muszą zostać zaimplantowane w ciało matki⁴⁹. W Polsce zaś „dopuszcza się zapłodnienie nie więcej niż sześciu żeńskich komórek rozrodczych, chyba że ukończenie przez biorczynię 35. roku życia lub wskazania medyczne

⁴⁴ T. Wasilewski, art. cyt., s. 35.

⁴⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, 1987, pkt I 6, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_pl.html, [dostęp: 21.08.2018].

⁴⁶ W. Galewicz, *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, art. cyt., s. 44-51.

⁴⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, pkt 15, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html [dostęp: 21.08.2018].

⁴⁸ W. Galewicz, *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, art. cyt., s. 53.

⁴⁹ *Gesetz zum Schutz von Embryonen (Embryonenschutzgesetz - ESchG)*, § 1, ust. 1. pkt. 3-4, <https://www.gesetze-im-internet.de/eschg/BJNR027460990.html> [dostęp: 21.08.2018].

wynikające z choroby współistniejącej z niepłodnością lub dwukrotnego nieskutecznego wcześniejszego leczenia metodą zapłodnienia pozaustrojowego uzasadniają zapłodnienie większej ich liczby”⁵⁰.

EKD nie wyraża zgody na tworzenie nadliczbowych zarodków, jeśli miałyby one zostać zniszczone, oddane innej parze⁵¹ bądź przeznaczone do badań naukowych. Badania nad zarodkiem są dozwolone jedynie wtedy, gdy ich celem jest podtrzymanie konkretnego życia⁵². Ulepszenie metody powinno iść w kierunku ograniczenia liczby zapładnianych komórek⁵³.

KEA wyraża w swoich dokumentach sprzeciw wobec „tworzenia i przechowywania zamrożonych embrionów nadliczbowych bez wyraźnego celu późniejszej implantacji do organizmu matki”⁵⁴. Sprzeciwia się także wykorzystywaniu zarodków do celów badawczych⁵⁵. Opinia taka zostaje wyrażona także w prasie ewangelickiej⁵⁶. Stanowisko to nie uległo zmianie na przestrzeni lat.

Diagnostyka preimplantacyjna

Pod koniec lat osiemdziesiątych XX w. pojawiła się genetyczna diagnostyka preimplantacyjna⁵⁷ (*Preimplantation Genetic Diagnosis*, PGD), która jest metodą pozwalającą na genetyczną analizę zarodków przed ich zaimplantowaniem w macicy matki. Embriony, które posiadają wady genetyczne bądź innego rodzaju defekty, zazwyczaj nie zostają przeznaczone do implantacji, ale niszczone lub przekazywane na użytek badań. Głównym argumentem zwolenników przeprowadzania PGD jest możliwość wczesnego wykrycia wad genetycznych zarodka, co pozwoliłoby uniknąć implantowania uszko-

⁵⁰ Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednolicony, Dz. U. 2017 poz. 865, art. 9 ust. 2.

⁵¹ Temat korzystania z gamet osób trzecich zostanie szerzej omówiony w dalszej części pracy.

⁵² *Gott ist ein Freund des Lebens*, dz. cyt., s 64-65.

⁵³ *Stellungnahme der EKD zum Diskussionsentwurf eines Gesetzes zum Schutz von Embryonen* 1986, s. 5, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/1035/ekd_-_stellungnahme_embryonenschutzgesetz_1986.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁵⁴ *W sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro*, dz. cyt.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ A. Jagucki, *Dziecko na zamówienie – problemy techniki genetycznej*, dz. cyt., s. 36; R. Borski, art. cyt., s.7.

⁵⁷ J. Różyńska, *Etyka i diagnostyka przedurodzeniowa*, [w:] *Bioetyka*, dz. cyt., s. 346.

dzonemu embrionu i co mogłoby stanowić alternatywę dla ewentualnej późniejszej aborcji. Jednocześnie eliminacja genetycznie uszkodzonych zarodków doprowadziłaby do poprawy kondycji zdrowotnej społeczeństwa oraz do zmniejszenia sporych wydatków na opiekę zdrowotną⁵⁸. Krytycy stosowania tej metody podkreślają, że prowadzi ona do niszczenia niechcianych zarodków. PGD ma również, według nich, dyskryminacyjny charakter, przeciwko któremu protestują obrońcy praw osób niepełnosprawnych⁵⁹.

Może dojść do takiej sytuacji, kiedy to rodzice, dzięki PGD, umyślnie doprowadzą do narodzin chorego dziecka, skazując tym samym swoje przyszłe potomstwo na życie z ciężką chorobą. Tego rodzaju przypadki mogą się zdarzyć, kiedy na przykład oboje rodzice są niepełnosprawni i chcą, by dziecko było w tym aspekcie podobne do nich⁶⁰. Według ludzi ze środowisk konserwatywnych, diagnostyka preimplantacyjna jest traktowaniem potomstwa jako „jednego z produktów”, wybieramy najbardziej nam odpowiadający⁶¹.

Niemieckie prawo, pod groźbą kary do roku więzienia, zabrania dokonywania diagnostyki preimplantacyjnej. Jedynymi przypadkami, kiedy zakaz ten nie obowiązuje są: a) wysokie prawdopodobieństwo wystąpienia choroby genetycznej u zarodka, ze względu na jej występowanie u przynajmniej jednego z rodziców, oraz b) badanie zarodków pod kątem występowania chorób, które doprowadziłyby do wewnątrzmacicznego obumarcia płodu lub poronienia⁶². W Polsce stosowanie PGD jest dozwolone jedynie wówczas, gdy istnieją ku temu wskazania medyczne lub „gdy wybór taki pozwala uniknąć ciężkiej, nieuleczalnej choroby dziedzicznej”⁶³. W pozostałych przypadkach zastosowanie tej procedury jest obciążone karą do dwóch lat pozbawienia wolności⁶⁴.

Wiele dokumentów EKD zwraca uwagę na zagrożenia, jakie może za sobą nieść powszechna akceptacja PGD. Rodzice w przypadku, w którym

⁵⁸ M. Machinek, *Diagnostyka preimplantacyjna*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszała, Radom 2009, s. 150-152.

⁵⁹ J. Różyńska, *Etyka i diagnostyka przedurodzeniowa*, dz. cyt., s. 347+348.

⁶⁰ R.M. Green, *Autonomia rodziców a obowiązek niewyrządzenia genetycznej szkody*, [w:] *Antologia Bioetyki*, t. II, red. W. Galewicz, Kraków, 2010, s. 374-375.

⁶¹ J. Różyńska, *Etyka i diagnostyka przedurodzeniowa*, [w:] *Bioetyka*, dz. cyt., s. 350.

⁶² *Gesetz zum Schutz der Embryonen (Embryonenschutzgesetz-ESchG)*, § 3a, ust. 1-2, dz. cyt.

⁶³ *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednolicony*, Dz.U. 2017 poz. 865, art. 26, ust. 1-2.

⁶⁴ Tamże, art. 82.

narodziłoby się dziecko niepełnosprawne, mogliby zostać oskarżeni o „grzech zaniedbania” – przecież posiadali narzędzia do tego, by uniknąć choroby⁶⁵. Dodatkowo same osoby niepełnosprawne otrzymałyby sygnał, że choroba, którą oni noszą, może usprawiedliwiać niszczenie zarodków⁶⁶. Punktem spornym w dokumentach EKD pozostaje pytanie, czy są sytuacje wyjątkowe, w których można stosować PGD. Przeciwnicy jakiegokolwiek stosowania tej metody przywołują fakt, że z góry zakłada ona niszczenie nieprawidłowo rozwiniętych zarodków⁶⁷. Nie wierzą oni również, że początkowe przyzwolenie na diagnostykę preimplantacyjną, jedynie w rzadkich przypadkach, nie doprowadziłoby ostatecznie do powszechnego stosowania tej metody⁶⁸. Często przywoływany argument, jakoby PGD pozwalało uniknąć cierpienia związanego z ewentualną aborcją chorego płodu, przeciwnicy uważają za nietrafiony⁶⁹. Drugie stanowisko reprezentowane w dokumentach EKD głosi, że istnieją wyjątkowe sytuacje, w których stosowanie PGD jest uzasadnione. Podział zarodków powinien jednak wówczas przebiegać nie na linii: godny życia – niegodny życia, ale na linii: zdolny do życia – niezdolny do życia⁷⁰. Na gruncie polskim trudno o źródła, które poruszałyby to zagadnienie.

⁶⁵ *Ethische Überlegungen zum Umgang mit der Präimplantationsdiagnostik*, 2003, s. 13, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/7633/westfalen_-_pid_-_ethische_ueberlegungen_2003.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁶⁶ *Eckpunkte des Diakonischen Werkes der EKD zu Fragen der Biomedizin und der Bioethik*, 2002, s. 3. https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/949/dw_ekd_-_eckpunkte_-_zu_fragen_der_biomedizin_2002.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁶⁷ *Pressemitteilung. Ratvorsitzender der EKD bekräftigt Ablehnung der Präimplantationsdiagnostik (PID)*, 2003, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/11542/ekd_-_pm_-_pid_2003.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁶⁸ *Eckpunkte des Diakonischen Werkes der EKD zu Fragen der Biomedizin und der Bioethik*, dz. cyt., s. 4.

⁶⁹ Tamże, s. 4, a także: *Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen*, 2002, s. 23, <https://www.evmedizinethik.de/pages/themen/grundfragen_theologischer_ethik/themenfelder/menschenwuerde_menschenbild/index.php?ACTION=downloadGET&ID=89130> [dostęp: 21.08.2018].

⁷⁰ *Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Präimplantationsdiagnostik (PID)*, 2011, s. 3, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/8683/-ekd_-_stellungnahme_pid_15-2-2011.pdf [dostęp: 21.08.2018].

Korzystanie z gamet osób trzecich oraz z usług matki zastępczej

„Czy etyczne jest powołanie do istnienia człowieka z zamiarem oddania go w cudze ręce”⁷¹? Pytanie to zdaje się być podstawowym, zarówno w dyskusji na temat macierzyństwa zastępczego (tzw. surogactwa), jak i korzystania z gamet osób trzecich przy zapłodnieniu metodą *in vitro*. Pojawia się tu także pytanie, czy *in vitro* powinno być dostępne dla ludzi samotnych. Teoretycznie kobieta może skorzystać z nasienia anonimowego dawcy, ale też samotny mężczyzna może zawrzeć umowę o macierzyństwo zastępcze, jeśli pragnie on potomka. Macierzyństwo zastępcze opiera się na umowie podpisanej przez zainteresowanych. Może jednak zaistnieć wiele sytuacji, w których pierwotna umowa zostanie zaburzona, choćby wtedy, gdy dziecko okazuje się niepełnosprawne. Problematyczna jest również sytuacja, gdy strona otrzymująca dziecko (np. samotny mężczyzna) umrze, albo też jeśli zamiast jednego dziecka na świat przyjdą dwa, a nawet troje⁷².

Zwolennicy legalizacji surogactwa wskazują na to, że wskutek macierzyństwa zastępczego zyskują wszystkie strony. Mąż i żona otrzymują dziecko choć częściowo z nimi spokrewnione, matka zastępcza, oprócz pieniędzy otrzymanych za usługę, otrzymuje również szacunek należny matce, jak i może się cieszyć możliwością ofiarowania innej parze dziecka, dziecko zaś nie przyszłoby na świat bez tej umowy⁷³. Przeciwnicy dawstwa gamet bądź surogactwa podkreślają, że zawilości związane z kontraktem mogą doprowadzić do walk o prawo do dziecka. Może ono także być sposobem wykorzystywania słabszych finansowo kobiet⁷⁴. Ponadto należy wziąć pod uwagę sytuacje, kiedy dzieci, w późniejszym okresie swojego życia, rozpaczliwie zaczynają poszukiwać swoich biologicznych korzeni.⁷⁵

Niemieckie prawo zabrania zapłodnienia komórki jajowej, która ma zostać zaimplantowana do ciała kobiety, od której nie pochodzi owa komórka. Zabronione także jest doprowadzanie metodą zapłodnienia pozaustrojowego do ciąży u osoby, która ma zamiar odegrać rolę matki zastępczej. Karę w tym

⁷¹ H.T. Krimmel, *Argument przeciwko rodzicielstwu zastępczemu*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, dz. cyt., s. 337.

⁷² H.T. Krimmel, *Argument przeciwko rodzicielstwu zastępczemu*, art. cyt. s. 337-343.

⁷³ J.A. Robertson, *Matki zastępcze: nowsza odłona nienowych dylematów*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, dz. cyt., s. 354-355.

⁷⁴ H.T. Krimmel, *Argument przeciwko rodzicielstwu zastępczemu*, art. cyt., s. 337-347.

⁷⁵ Istnieją nawet organizacje, których celem jest pomoc w znalezieniu biologicznych rodziców bądź rodzeństwa, np. por. <<https://www.donorsiblingregistry.com>>[dostęp: 21.08.2018].

przypadku ponosi jedynie lekarz⁷⁶. Zakazane jest również pośredniczenie w procesie kontaktowania matki zastępczej z osobami, które pragną przyjąć dziecko⁷⁷. Za matkę zostaje uznana kobieta, która urodziła dziecko, za ojca zaś jej mąż, jednak za jej zgodą może nim zostać uznany ktoś, kto nie jest jej mężem⁷⁸. W Polsce, w przypadku zapłodnienia heterologicznego (jest to „pozaustrojowe zapłodnienie kobiety nasieniem pobranym od dawcy innego niż mąż/partner”⁷⁹), za matkę również zostaje uznana kobieta, która urodziła dziecko⁸⁰, ojcem zaś zostaje uznany jej mąż bądź partner⁸¹. Musi on wyrazić zgodę na zapłodnienie w przypadku, w którym gameta pochodzi od anonimowego dawcy⁸². Zarówno kobieta, jak i mężczyzna mogą być dawcami gamet⁸³, a nawet zarodka⁸⁴. Dawstwo musi być jednak na rzecz anonimowej biorczyni. Nie można także być dawcą gamet do zapłodnienia innego niż partnerskie⁸⁵, jak i w sytuacji, w której z gamet danego dawcy urodziło się już dziesięcioro dzieci⁸⁶.

EKD wyraźnie odradza korzystanie z gamet osób trzecich bądź surogatki. Według Kościola, praktyka ta może doprowadzić do napięć w rodzinie

⁷⁶ *Gesetz zum schutz von embryonen (Embryonenschutzgesetz – EschG*, § 1, ust. 1. pkt., 1. 1. 1, 2, 7 oraz 1.3.1 i 2, dz. cyt.

⁷⁷ *Gesetz über die Vermittlung der Annahme als Kind und über das Verbot der Vermittlung von Ersatzmüttern (Adoptionsvermittlungsgesetz - AdVermiG)*, § 13a, https://www.gesetze-im-internet.de/advermig_1976/BJNR017620976.html [dostęp: 21.08.2018]

⁷⁸ *Bürgerliches Gesetzbuch (BGB)*, § 1591-N1592, <https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/BGB.pdf> [dostęp: 21.08.2018].

⁷⁹ T. Wasilewski, art. cyt., s. 26.

⁸⁰ *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz.U. 1964, nr 9, poz. 59, art. 61⁹.

⁸¹ *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz.U. 1964, nr 9, poz. 59, art. 75¹.

⁸² *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednoczony*, Dz. U. 2017, poz. 865, art. 20, ust. 1, pkt 2.

⁸³ Tamże, art. 18, ust. 2-3.

⁸⁴ *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednoczony*, Dz. U. 2017, poz. 865, art. 36.

⁸⁵ Ustawa definiuje „dawstwo partnerskie” w następujący sposób: „przekazanie komórek rozrodczych przez dawcę – mężczyznę w celu zastosowania ich w procedurze medycznie wspomaganą prokreacji u biorczyni pozostającej z dawcą w związku małżeńskim albo we wspólnym pożyciu potwierdzonym zgodnym oświadczeniem dawcy i biorczyni; w dawstwie partnerskim stosowane są komórki rozrodcze biorczyni” (*Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednoczony*, Dz. U. 2017, poz. 865, art. 2, ust. 1, pkt 8).

⁸⁶ *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednoczony*, Dz. U. 2017, poz. 865, art. 18, ust. 1, pkt 5.

w przypadku zapłodnienia heterologicznego⁸⁷. Zapłodnienie heterologiczne jest również uważane za złamanie wierności i wzajemnej wyłączności małżeńskiej. EKD za matkę uznaje kobietę, która urodziła dziecko. Kościół ostrzega także przed możliwością wykorzystywania biedniejszych kobiet, które odgrywają rolę surogatki. EKD uważa porównanie surogactwa do adopcji za niewłaściwe. W przypadku adopcji oddzielenie rodzicielstwa społecznego od biologicznego jest przykrą koniecznością, a w przypadku surogactwa bądź korzystania z gamet osób trzecich jest ono zakładane z góry⁸⁸.

KEA zdecydowanie sprzeciwia się zarówno korzystaniu z gamet osób trzecich, jak i praktyce surogactwa. Kościół w swoim dokumencie podkreśla, że prawo do korzystania z metody *in vitro* powinny mieć wyłącznie małżeństwa⁸⁹.

Wpływ *in vitro* na dziecko oraz rodzinę

Czy *in vitro* może źle wpływać na zdrowie dziecka poczętego tą metodą? Jaki może mieć ona wpływ na jego psychikę? Czy może posiadać negatywny wpływ na relacje wewnątrz rodziny?

Jeśli chodzi o zdrowie fizyczne dzieci urodzonych po zapłodnieniu pozaustrojowym, to rzeczywiście można zaobserwować większą częstotliwość występowania chorób wrodzonych niż w przypadku dzieci urodzonych w wyniku ciąży spontanicznych (8,3% vs 5,8%). Badania wykazują jednak, że jest to związane z samym zjawiskiem niepłodności i towarzyszącymi jej objawami, a nie z procedurą *in vitro*. Współczesne społeczeństwa zachodnie nie zabraniają mieć potomstwa rodzicom z chorobami genetycznymi. Czy słusznym byłoby zakazywanie tego kobietom, które ze względu na swoją niepłodność narażają dziecko na chorobę?

Przeciwnicy *in vitro* w dyskusji nad wpływem tej metody na psychikę dziecka najczęściej podnoszą argument, że *in vitro* pozwala także osobom samotnym bądź parom homoseksualnym na posiadanie potomstwa, a dziecko,

⁸⁷ *Stellungnahme der EKD für die Anhörung des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestages zum Embryonenschutzgesetz am 9. März 1990*, 1990, s. 7. https://www.evmedizinethik.de/meta_downloads/1034/ekd_stellungnahme_embryonenschutzgesetz_1990.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁸⁸ *Zur Achtung vor dem Leben. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin, Kundgebung der Synode der EKD*, Berlin 1987, s. 13, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/931/ekd_-_zur_achtung_vor_dem_leben_1987_-_cd-rom.pdf [dostęp: 12.08.2018].

⁸⁹ *W sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro*, dz. cyt.

według nich, nie powinno się wychowywać w takich warunkach⁹⁰. Przeciwnicy zwracają także uwagę na komplikacje, które mogą nastąpić w wyniku błędów w procedurze. Tak na przykład, w 2014 r., w jednym ze szczecińskich szpitali „rodzicom starającym się o dziecko metodą *in vitro* przez pomyłkę dokonano transferu do macicy dziecka innej genetycznej pary, które na dodatek urodziło się z poważną wadą rozwojową”⁹¹. Według niektórych oponentów, *in vitro* doprowadzi do patrzenia na dziecko jak na produkt, który można kupić⁹².

Kobieta przed zabiegiem jest poddawana kilkumiesięcznemu działaniu stymulacji hormonalnej, dodatkowo pobranie komórek jajowych jest zabiegiem inwazyjnym. W rozważaniach na temat *in vitro* nie wolno zatem zapomnieć o kobiecie i o tym, co ona przeżywa.

W dokumencie *Du hast mich gebildet im Mutterleibe* pojawia się pytanie, jaki wpływ na psychikę dziecka będzie mogła mieć świadomość, że swoje istnienie zawdzięcza technicznym możliwościom oraz działaniom lekarzy. Pojawia się również pytanie, czy dalszy rozwój biotechnologii doprowadzi do instrumentalnego traktowania życia⁹³. W nowszych dokumentach zostaje zaś podkreślone to, jak wielkim obciążeniem dla kobiety może być zapłodnienie pozaustrojowe⁹⁴.

Po stronie polskiej jasno twierdzi się, że „Kościół luterański w Polsce nie podziela zastrzeżeń, wedle których *in vitro* grozi traktowaniem dziecka jako »jednego z dóbr konsumpcyjnych«”⁹⁵. KEA podkreśla także, że fakt posiadania, czy nieposiadania dzieci, nie stanowi o wartości małżeństwa⁹⁶. Oba Kościoły niewiele dyskusji poświęciły na omówienie wpływu *in vitro* na potomstwo bądź rodzinę. Nie poruszają również problemu relacji dziecka narodzonego, w wyniku zapłodnienia pozaustrojowego do swojego rodzeństwa, które przyszło na świat w wyniku stosunku płciowego.

⁹⁰ J. Różyńska, *Etyka i wspomagana prokreacja*, dz. cyt., s. 340-342.

⁹¹ J. Salij, *Teologiczna ocena zapłodnienia in vitro*, [w:] *Wobec in vitro*, dz. cyt., s. 220.

⁹² P. Morciniec, *Homo Reproductus. Antropologia „z probówki” contra godność człowieka*, s. 2, <http://morciniec.mplay.net.pl/joomla/pdf/reproductus.pdf> [dostęp: 21.08.2018].

⁹³ *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*, dz. cyt. s. 12-23.

⁹⁴ *Von der Würde und der Verantwortung von Frauen*, 2002, s. 4, https://www.ev-medizin-ethik.de/meta_downloads/952/ev._frauenarbeit_von_der_wuerde_von_frauen_2002.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁹⁵ *W sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro*, dz. cyt.

⁹⁶ Tamże, a także J. Motyka, *Małżeństwo w świetle Słowa Bożego*, „Kalendarz Ewangelicki” 1978, s. 97-106.

Podsumowanie

Po dokonaniu porównania opinii obu Kościołów dochodzimy do wniosku, że jedyne istotne różnice między nimi dotyczą rozumienia ingerencji w naturę. Pomimo faktu, że w przypadku większości punktów spornych Kościoły mają taki sam stosunek do nich, to tylko KEA odnosi się pozytywnie do możliwości, jakie daje *in vitro*, EKD zaś negatywnie. Ostatecznie Kościoły mogłyby zgodzić się na wspólną deklarację, gdyby uznano, że zapłodnienie pozaustrojowe powinno być dopuszczalne tylko wtedy, gdy nie dojdzie do zniszczenia żadnego z zarodków. EKD widzi takie rozwiązanie jako jedyne, na które może się w ostateczności zgodzić. KEA zaś afirmatywnie podchodzi do *in vitro*, uznając tę metodę za dopuszczalną przy założeniu, że w trakcie jej zastosowania zostaną zachowane pewne określone zasady. Oba podejścia są w pełni uzasadnione, jeśli rozpatrywać je z pozycji wyżej omawianej argumentacji co do zaprezentowanych punktów spornych zapłodnienia pozaustrojowego. Jak wynika z niniejszego artykułu, nawet tak duża zgodność nie musi prowadzić do identycznego ustosunkowania się do samego zabiegu. Może to oznaczać, że obok opinii dotyczących zagadnień spornych istnieją jeszcze inne przesłanki, które mają wpływ na ostateczne podejście do *in vitro*. EKD większość swoich dokumentów bioetycznych w ostatnich latach tworzył w zespole z Kościołem katolickim, który ma jednoznacznie negatywny stosunek do zapłodnienia pozaustrojowego. Może się zatem pojawić pytanie, czy EKD byłby równie konserwatywny, gdyby dokumenty bioetyczne tworzył samodzielnie? Znalezienie odpowiedzi na to pytanie jest jednak niemożliwe. KEA zaś, będąc Kościołem mniejszościowym, może odczuwać potrzebę pozytywnego odróżnienia się od Kościoła większościowego, poprzez bycie liberalną alternatywą wobec jego konserwatywnej pozycji.

Bibliografia

1. Benedyktowicz W., *Co powinniśmy czynić*, Warszawa 1993.
2. Borski R., *Życie – Bożą własności, cz. 2.*, „Zwiastun Ewangelicki”, 2006, nr 19, s.6-8.
3. *Bürgerliches Gesetzbuch (BGB)*, § 1591-N1592, <https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/BGB.pdf> [dostęp: 21.08.2018].
4. Chyrowicz B., *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015.
5. *Du hast mich gebildet im Mutterleibe. Biotechnologie als Herausforderung an die Verantwortung des Menschen*, 1986, https://www.evmedizinethik.de/meta_downloads/2483/velkd__du_hast_mich_gebildet_im_mutterleibe_1986.pdf [dostęp: 21.08.2018].
6. *Eckpunkte des Diakonischen Werkes der EKD zu Fragen der Biomedizin und der Bioethik*, 2002, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/949/dw_ekd_-_eckpunkte_zu_fragen_der_biomedizin_2002.pdf [dostęp: 21.08.2018].

7. *Einverständnis mit der Schöpfung*, https://archiv.ekd.de/EKD-Texte/einverstaendnis_1997_literatur.html [dostęp: 21.08.2018].
8. *Ethische Überlegungen zum Umgang mit der Präimplantationsdiagnostik*, 2003, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/7633/westfalen_-_pid_-_ethische_ueberlegungen_2003.pdf, [dostęp: 21.08.2018].
9. Galewicz W., *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, t. II, red. nauk. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 9-75.
10. *Gesetz über die Vermittlung der Annahme als Kind und über das Verbot der Vermittlung von Ersatzmüttern (Adoptionsvermittlungsgesetz - AdVermiG)*, <https://www.gesetze-iminternet.de/advermig_1976/BJNR017620976.html> [dostęp: 21.08.2018].
11. *Gesetz zum Schutz von Embryonen (Embryonenschutzgesetz – EschG)*, <https://www.gesetze-im-internet.de/eschg/BJNR027460990.html>, [dostęp: 21.08.2018].
12. *Gott ist ein Freund des Lebens*, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/AH_076.pdf [dostęp: 21.08.2018].
13. Green R.M., *Autonomia rodziców a obowiązki niewyrządzania genetycznej szkody*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia Bioetyki*, t. 2, red. W. Galewicz, Kraków, 2010, s. 371-397.
14. Hintz M., *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007.
15. Huber W., *Menschenrechte/Menschenwürde*, [w:] „Theologische Realenzyklopädie“, Berlin, 1992, t. 12, red. H. R. Balz, G. Müller, s. 577-602.
16. *Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen*, 2002, https://www.ev-medizinethik.de/pages/themen/grundfragen_theologischer_ethik/themenfelder/menschenwuerde_menschenbild/index.php?ACTION=downloadGET&ID=89130 [dostęp: 21.08.2018].
17. Jagucki A., *Dziecko na zamówienie – problemy techniki genetycznej*, „Zwiastun Ewangelicki”, 1998, nr 3, s. 35-36.
18. Jervell J., *Bild Gottes I*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, t. 6, Berlin, 1980, red. G. Krause, H.R. Balz, G.L. Müller. s. 491-498.
19. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz.U. 1964, nr 9, poz. 59.
20. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, pkt 15, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html [dostęp: 21.08.2018].
21. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, 1987, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_pl.html [dostęp: 21.08.2018].
22. Kimmel H.T., *Argument przeciwko rodzicielstwu zastępczemu*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, t. 2, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 337-343.
23. Machinek M., *Diagnostyka preimplantacyjna*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszała, Radom 2009, s. 150-155.
24. Morciniec P., *Homo Reproductus. Antropologia „z próbki” contra godność człowieka*, s. 2, <http://morciniemplay.net.pl/joomla/pdf/reproductus.pdf> [dostęp: 21.08.2018].

25. Motyka J., *Małżeństwo w świetle Słowa Bożego*, „Kalendarz Ewangelicki” 1978, s. 97-106.
26. Motyka J., *Poglądy Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, „Kalendarz Ewangelicki”, R. 98, 1984, s. 114-121.
27. Peters A., *Bild Gottes IV*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 6, Berlin, 1980, red. G. Krause, H. R. Balz, G. L. Müller, s. 506-514.
28. *Pressemitteilung. Ratvorsitzender der EKD bekräftigt Ablehnung der Präimplantationsdiagnostik (PID)*, 2003, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/11542/ekd_-_pm_pid_2003.pdf [dostęp: 21.08.2018].
29. Przyłuska-Fiszler A., *Etyka i przerywanie ciąży*, [w:] *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa 2013, s. 311-327.
30. Robertson J.A., *Matki zastępcze: nowsza odłona nienowych dylematów*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, t. 2, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 351-371.
31. Różyńska J., *Etyka i diagnostyka przedurodzeniowa*, [w:] *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa 2013, s. 345-362.
32. Różyńska J., *Etyka i wspomagana prokreacja*, [w:] *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa 2013, s.327-345.
33. Salij J., *Teologiczna ocena zapłodnienia in vitro*, [w:] *Wobec in vitro. Genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red. J. Grzybowski, F. Longchamps de Bérier, Kielce 2017, s. 207-229.
34. Sojka J., *Kim jest człowiek? – perspektywa filozoficzna i teologiczna*, „Zwiastun Ewangelicki” 2012, nr 12, s. 10-12.
35. *Stellungnahme der EKD für die Anhörung des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestages zum Embryonenschutzgesetz am 9. März 1990*, 1990, <https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/1034/ekd_-_stellungnahme_embryonenschutzgesetz_1990.pdf> [dostęp: 21.08.2018].
36. *Stellungnahme der EKD zum Diskussionsentwurf eines Gesetzes zum Schutz von Embryonen 1986*, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/1035/ekd_-_stellungnahme_embryonenschutzgesetz_1986.pdf [dostęp: 21.08.2018].
37. *Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Präimplantationsdiagnostik (PID)*, 2011, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/8683/ekd_-_stellungnahme_pid_15-2-2011.pdf [dostęp: 21.08.2018].
38. Thilo J.H., *Świadome macierzyństwo*, „Strażnica Ewangeliczna”, 1960, nr 15-16, s. 227-230.
39. Tooley M., *Abortion and Infanticide*, <https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/PPP504/Michael%20Tooley,%20Abortion%20and%20infanticide.pdf> [dostęp: 21.08.2018].
40. Trenkler R., *Co piszą inni: Projekt ustawy o aborcji*, „Zwiastun Ewangelicki”, 1989, nr 17-18, s. 249-255.
41. *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednolicony*, Dziennik Ustaw 2017.
42. *Von der Würde und der Verantwortung von Frauen*, 2002, s. 4, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/952/ev_frauenarbeit_-_von_der_wuerde_von_frauen_2002.pdf [dostęp: 21.08.2018].

43. Wasilewski W., *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. 17-47.
44. *W sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro*, 2009, https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_dopuszczalnosci_stosowania_metody_in_vitro.htm [dostęp: 21.08.2018].
45. *W sprawie ochrony życia, 1991*, <https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_ochrony_zycia.html> [dostęp: 21.08.2018].
46. *W sprawie transplantacji i dawstwa organów*, 2010, https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_transplantacji_i_dawstwa_organow.html [dostęp 21.08.2018].
47. *Zur Achtung vor dem Leben. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin, Kundgebung der Synode der EKD*, Berlin 1987, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/931/ekd_-_zur_achtung_vor_dem_leben_1987_-_cd-rom.pdf [dostęp: 12.06.2018].

Joshua Hanson – student i licencjat teologii ewangelickiej (ChAT), głównym zainteresowaniem akademickim jest bioetyka.