

SUROGACJA Z PERSPEKTYWY JUDAIZMU SURROGACY FROM THE PERSPECTIVE OF JUDAISM

MIROSŁAW TWARDOWSKI

KOLEGIUM NAUK PRZYRODNICZYCH, UNIWERSYTET RZESZOWSKI,
ALEJA REJTANA 16C, 35-959 RZESZÓW

Streszczenie

Żydowski stosunek do prokreacji wywodzi się z polecenia Boga: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się”. Bóg nie stworzył świata, aby był pustkowiem, ale by był zamieszkanym przez ludzi i inne istoty żywe. Czy wolno więc nam pomagać niepłodnym małżonkom w wypełnianiu Bożego nakazu? Współcześni autorzy żydowscy z punktu widzenia prawa próbują sklasyfikować niespotykane dotąd praktyki związane z prokreacją, w tym macierzyństwo zastępcze. W tym celu podejmują wiele szczegółowych kwestii z tym związanych, które wymagają rozstrzygnięcia, a wśród nich: (i) czy da się ograniczyć do minimum stosowanie nowoczesnych technologii w celu przezwyciężenia niepłodności?; (ii) czy etycznie dopuszczalne jest korzystanie z pomocy osoby trzeciej w celu umożliwienia prokreacji?; (iii) w przypadku, gdy jest dozwolone, to kogo należy uważać za prawną matkę dziecka: czy dostarczycielkę gamety, czy matkę, która nosiła ciężę?; (iv) jaki jest status surogatki, bez której dziecko nie mogłoby przyjść na świat? W niniejszym opracowaniu podjęto próbę odpowiedzi na te i inne trudne pytania związane z tematem macierzyństwa zastępczego.

Słowa kluczowe: bioetyka, surogacja, judaizm.

Abstract

The Jewish attitude to procreation derives from the command of S: “Be fruitful and multiply.” God did not create the world to be a wasteland, but to be inhabited by humans and other living beings. Are we allowed to help infertile spouses obey God’s commandments? Contemporary Jewish authors, from the point of view of the law, try to classify unprecedented practices related to procreation, including surrogacy. To this end, they address many specific issues that need to be resolved, including: (i) is it possible to minimize the use of modern technologies to overcome infertility?; (ii) is it ethically permissible to use the assistance of a third party to facilitate procreation?; (iii) if that is permissible, who is then to be considered the legal mother of the child: the gamete provider or the mother who bore the child?; (iv) what is the status of the surrogate without whom the child could not have been born? This study attempts to answer these and other subjective questions related to the topic of surrogacy.

Keywords: bioethics, surrogacy, Judaism.

WPROWADZENIE

W judaizmie kładzie się duży nacisk na zachowywanie zawartych w prawie żydowskim (halacha) zasad i wartości, które dzieli się na pisane i ustne (Schenker, 2008: s. 17-18; Wolowelsky, Grazi, 2014: s. 929). Fundamentem tego pierwszego jest Tora, czyli pierwszych pięć ksiąg Biblii. Zawiera ona nadane człowiekowi przez Boga wskazówki moralne. Na prawo ustne, które interpretuje i wyjaśnia Torę, składają się między innymi Miszna, Talmud i Responsy. Miszna to opracowywane systematycznie przez kil-

ka wieków przez uczonych żydowskich tradycyjne reguły postępowania, które zostały spisane od II do III wieku. W późniejszym czasie opracowano Talmud, który zawiera komentarze do Miszny, a także niektóre nowe przepisy. W IV wieku w Ziemi Świętej zredagowano Talmud Jerozolimski (zwany też Palestyńskim), a w Babilonii w VI wieku – Talmud Babiloński. Współczesne władze rabinackie nie mają formalnej struktury hierarchicznej, dlatego też oficjalne orzeczenia w konkretnych kwestiach nie mogą być promulgowane przez żaden centralny organ. Zamiast tego są wydawane orzeczenia autorytetów w dziedzinach prawa i etyki, tak zwane responsy, będące zbiorami pisemnych odpowiedzi na konkretne zapytania dotyczące prawa żydowskiego. W praktyce jednak każdy rabin jest autorytetem w zakresie interpretacji i stosowania zasad prawa (Mackler, 1997b: s. 137).

W niniejszym opracowaniu zarysowano i przeanalizowano z perspektywy żydowskiej niektóre kwestie prawne i etyczne odnoszące się do macierzyństwa zastępczego. Skoncentrowano się głównie na pytaniu, czy judaizm dopuszcza korzystanie z usług surogatki przez nieplodną parę. Bardziej szczegółowe pytania, które także są przedmiotem rozważań, dotyczą statusu matki zastępczej, jej godności i wynagrodzenia za jej usługi.

WYBRANE POJĘCIA ZWIĄZANE Z MACIERZYŃSTWEM ZASTĘPCZYM

Już na wstępie warto wyjaśnić podstawowe pojęcia związane z tym tematem. Macierzyństwo zastępcze to umowa, na mocy której kobieta – zwana matką zastępczą, matką ciążową lub matką biologiczną – zobowiązuje się urodzić dziecko rodzicom zlecającym – zwanym rodzicami zamierzonymi lub rodzicami sponsorującymi (Zohar, 1997: s. 69-70; Montrone, Sherman, 2020: s. 2204-2205; Rosner, 1983: s. 152).

Kiedy w 1996 roku Kneset zalegalizował macierzyństwo zastępcze, Izrael był jednym z nielicznych krajów, które to uczyniły (Raucher, 2017: s. 69-70). Prawo przewiduje, że wszystkie umowy o macierzyństwo zastępcze muszą być nadzorowane przez Komitet Zatwierdzający, który składa się z siedmiu członków (trzech lekarzy, psychologa klinicznego, pracownika socjalnego, prawnika i duchownego). Wszystkie strony umowy muszą być obywatelami Izraela. Umowa określa: (i) pełną swobodę wyboru surogatki; (ii) prawo do odstąpienia od umowy; (iii) pokrycie kosztów leczenia, doradztwa psychologicznego i prawnego oraz utrzymania; (iv) zobowiązanie rodziców zastępczych do przyjęcia noworodka, a surogatki do wydania noworodka rodzicom zastępczym; (v) zobowiązanie się surogatki do dbania o swoje zdrowie w czasie ciąży (Spitz, 1996: 68).

Poczęcie dziecka może nastąpić na wiele sposobów. Materiał genetyczny może być dostarczany przez rodziców zlecających lub przez jednego z nich, przez matkę zastępczą i jej partnera lub tylko przez jednego z nich albo przez dawców zewnętrznych. Zapłodnienie odbywa się *in vitro*, poprzez transfer gamet do wnętrza macicy lub transfer zygoty do wnętrza macicy (Schenker, 2008: s. 21-22). Ponieważ w judaizmie religia dziecka jest określana przez matkę, matka zastępcza powinna być tego samego wyznania co para zlecająca.

Zgodnie z ustawą o macierzyństwie zastępczym w Izraelu z 1996 roku surogatka powinna rodzić w izraelskim szpitalu. Następnie para, która zaaranżowała macierzyństwo zastępcze, idzie do sądu, aby poprosić o sądowy dekret o rodzicielstwie (Steinberg, 2017/2018: s. 56-57). To daje jej status wyższy niż rodziców adopcyjnych, ale niższy niż rodziców biologicznych. Po urodzeniu dziecka pracownik socjalny jest uważany za jego jedyne prawne opiekuna, dopóki para zlecająca nie wypełni wniosku o adopcję (Raucher, 2017: s. 70). Po dokonaniu prawnej adopcji dziecko jest przekazywane rodzicom zastępczym (Schenker, 2008: s. 21). Komitet zatwierdzający nadzoruje również wszystkie wydatki związane z macierzyństwem zastępczym i może zalecić miesięczne płatności dla matki zastępczej (Raucher, 2017: s. 70).

Izraelska ustawa z 2010 roku o dawstwie komórek jajowych orzeka, że prawdziwą matką jest matka biologiczna (Steinberg, 2017/2018: s. 57). Ustawodawcy przyjęli następującą zasadę: matka zastępcza w Izraelu musi być samotna i wyznawać tę samą religię co para sponsorująca. Istnieją jednak wyjątki przewidziane w tej ustawie. Jeśli nie można znaleźć samotnej kobiety tego samego wyznania, która chciałaby być surogatką, to legalne jest zaangażowanie kobiety zamężnej.

KONTROWERSJE WOKÓŁ MACIERZYŃSTWA ZASTĘPCZEGO

W środowisku żydowskich prawników i etyków nie ma wspólnego stanowiska w kwestii macierzyństwa zastępczego (Naef, 2017: s. 459; Lasker, Parmet, 1990: s. 120). Każdy autorytet rabiniczny selektywnie wybiera z ogromnego zbioru żydowskich wartości te, które uważa w danej sytuacji za odpowiednie. Niektórzy podchodzą z dużą ostrożnością do surogacji, gdyż stanowi ingerencję w tradycyjne relacje mąż–żona. Są też tacy, którzy prezentują dużo bardziej liberalne stanowisko.

Warto podkreślić, że macierzyństwo zastępcze i jego dopuszczalność to dla prawników i etyków żydowskich ogromne wyzwanie, gdyż kwestie te nigdy wcześniej nie były rozważane (Laufer-Ukeles, 2016: s. 235-236). Prawo żydowskie wypowiada się na przykład na temat aborcji, ale nie mogło przewidzieć dylematów, jakie współcześnie stwarza macierzyństwo zastępcze (Gordis, 1989: s. 29).

Żydowscy prawnicy i etycy są zgodni, że para małżeńska nie ma obowiązku uciekania się do macierzyństwa zastępczego w celu wypełnienia żydowskiego nakazu prokreacji (Spitz, 1997: s. 529-530). Różnica zdań dotyczy tego, czy niepłodna para może się zdecydować na macierzyństwo zastępcze. Podejmowane są próby zbilansowania płynących z tego korzyści z potencjalnymi niepożądanymi skutkami, co ma bezpośrednie przełożenie na odpowiedzi udzielane na pytanie o dopuszczalność surogacji.

Na początek przedstawmy i przeanalizujmy kluczowe argumenty wysuwane przez żydowskich prawników i etyków przeciwko macierzyństwu zastępczemu. Zauważmy, że ortodoksyjni żydzi z dużym dystansem podchodzą do tematu surogacji (Spitz, 1996: s. 65-66; Teman, 2001: s. 11-12). Płatne macierzyństwo zastępcze uznaje się w tym śro-

dowisku za jawne naruszenie świętości rodziny, obrazę godności kobiety i pogwałcenie fundamentalnych ludzkich praw.

Najczęściej wymieniane obawy względem macierzyństwa zastępczego zbiera w swej publikacji Pamela Laufer-Ukeles. Towarzysząca tej praktyce transakcja finansowa godzi w świętość rodzącego się życia (Laufer-Ukeles, 2016: s. 238-240). Zawierane kontrakty zapewniają pełną kontrolę nad życiem surogatki w okresie ciąży. Jej ciało jest wykorzystywane do realizacji zachcianki innych ludzi. Badaczka podkreśla, że ciąża stanowi biologiczną i psychiczną współzależność kobiety i dziecka – nie da się jej pominąć. Surogatka jest pod stałym wpływem rozwijającego się w niej życia. Może ona w tej sytuacji postrzegać siebie w kategoriach towaru, który można sprzedać, a nie jako pełnej istoty ludzkiej. Sprzedaż taka narusza osobisty i emocjonalny wymiar człowieka, kobietę traktuje się nie jako środek do celu, ale cel sam w sobie.

Innym problemem związanym z macierzyństwem zastępczym, który dostrzega autorka, jest fakt, że na niezamożnych kobietach często zarabiają pośrednicy (Laufer-Ukeles, 2016: s. 240). Poza tym należy wziąć pod uwagę scenariusz, że surogatka zmieni zdanie i w konsekwencji zacznie dochodzić swoich praw do dziecka (Spitz, 1997: s. 533). Dla niego potencjalnie istnieje także ryzyko traumatycznej świadomości, że urodziła je kobieta, która nie chciała być jego matką. Wreszcie – w przeciwieństwie do adopcji – przybrani rodzice przyjmują odpowiedzialność za swoje przyszłe dziecko, które przecież może urodzić się jako niepełnosprawne.

Macierzyństwo zastępcze zamienia matczyną bezinteresowność w zysk, a matczyne oddanie w ofertę handlową. Na ten aspekt zagadnienia zwraca uwagę Carol Sanger (Sanger, 1996: s. 453). Taka forma macierzyństwa nie może – jak twierdzi badaczka – być traktowana jako przypadek matczynego altruizmu, gdyż w rzeczywistości jest formą „zinstytucjonalizowanego przemysłu”. Zezwolenie na to oznacza poparcie i uregulowanie zachowań matczynych, które u wielu wywołują wielki i głęboko zakorzeniony niepokój, puentuje Sanger.

Swój sprzeciw wobec macierzyństwa zastępczego wyraża również Immanuel Jakobovits. Jako naczelnny rabin Wielkiej Brytanii w 1970 roku wydał w tej sprawie specjalne oświadczenie dla mediów i prasy. Swoje oświadczenie streszcza w książce z 1975 roku (Jakobovits, 1975: s. 264). Dla badacza sam akt macierzyństwa zastępczego staje się najbardziej problematyczny, jeśli wiąże się z czerpaniem korzyści materialnych. Płacenie kobiecie za bycie surogatką, czyli używanie innej kobiety jako „inkubatora za opłatą”, w opinii rabina skrajnie deprecjonuje ludzką godność i podważa uświęcony tradycją żydowski obraz macierzyństwa. Píše: „Wykorzystanie innej osoby jako <inkubatora>, a następnie odebranie jej za opłatą dziecka, które nosiła i urodziła, jest odrażającą degradacją macierzyństwa i obrazą ludzkiej godności” (Jakobovits, 1975: s. 265).

Macierzyństwo zastępcze, jego zdaniem, godzi w świętość życia oraz podważa żydowską koncepcję macierzyństwa jako osobistego partnerstwa z Bogiem w stwarzaniu życia. Nie ma on wątpliwości, że dzieci winny rodzić się wyłącznie w małżeństwie męża i żony. Człowiek nie może być „produktem naukowej pomysłowości”, ale jako istota będąca obrazem Boga winien być owocem „intymnej miłości łączącej męża i żonę” (Ja-

kobovits, 1975: s. 266). Zdaniem Jakobovitsa surogacja z zapłatą w zamian za dziecko nie jest metodą leczenia, ale w rzeczywistości utowarowieniem reprodukcji, a przez to i ludzkiego życia.

Rabin Moshe Dovid Tendler szczegółowo rozważa prawne i moralne konsekwencje wynikające z korzystania z macierzyństwa zastępczego (Tendler, 1959: s. 57-62). Surogatki mające oddać dziecko doznają poważnego uszczerbku na zdrowiu. Aby dawczyni mogła oddać komórkę jajową, wstrzykuje się jej odpowiednią dawkę hormonów wymuszających wielokrotną owulację, a komórka jajowa musi zostać chirurgicznie usunięta. Surogatka naraża się w ten sposób na zdrowotne obciążenia związane z ciążą. Autor patrząc z punktu widzenia prawa i etyki żydowskiej, nie znajduje na to żadnego uzasadnienia. Nikt nie ma dzieci bez płacenia ceny, która się z tym wiąże, podkreśla. Jedynym uzasadnieniem jest stworzenie rodziny. Ale przecież surogatka nie jest jej częścią. Ciężarna kobieta przez dziewięć miesięcy nosi w swoim łonie dziecko, zaspokajając jego wszystkie potrzeby biologiczne i psychiczne – nie może być więc traktowana jako „inkubator”.

Swój sprzeciw wobec surogacji wyraził również Rabin Aaron L. Mackler. Twierdzi, że macierzyństwo zastępcze nie tylko nie może być zalecane przez żydowskie prawo i etykę, ale w większości przypadków winno być zabronione (Mackler, 1997b: s. 137-144). W czasie ciąży rodzi się bardzo bliska i intymna relacja między matką a jej dzieckiem. Momentem, w którym ta bliskość nabiera szczególnego wyrazu i siły, jest czas narodzin. A gdyby surogatka w którymś momencie ciąży uznała, że dziecko jest naprawdę jej i powinno być przez nią wychowywane – pyta retorycznie rabin. Mackler nie zgadza się na utowarowienie ludzkiego życia, z którym to w tym kontekście mamy do czynienia.

Fred Rosner podkreśla, że kardynalną zasadą judaizmu jest uznanie, że życie ludzkie jest święte (Rosner, 1983: s. 148-157). Człowiek został stworzony na obraz Boga, a zatem istoty ludzkie powinny być traktowane z godnością i szacunkiem. Tylko Bóg daje życie. Jeśli więc jego wolą jest, aby mężczyzna i/lub kobieta byli niepłodni, to kim jesteśmy, aby podejmować się zapłodnienia w probówce i implantacji uzyskanego in vitro embrionu do matki zastępczej, pyta badacz. Z drugiej strony judaizm naucza, że natura została stworzona przez Boga, aby człowiek mógł ją wykorzystać na swój pożytek. Czy jednak omawianego przypadku nie należy uznać za nieuzasadnione przekraczanie kompetencji człowieka? Macierzyństwo zastępcze, puentuje Rosner, to „majstrowanie” przy samej istocie życia i nieuprawnione wkraczanie w domenę Stwórcy.

Podsumowując tę część artykułu, należy zauważyć, że żydowscy prawnicy i etycy, zwłaszcza z nurtu ortodoksyjnego, wyrażają swoje zastrzeżenia w szczególności wobec płatnego macierzyństwa zastępczego. Ten sprzeciw jest sprzeciwem zwłaszcza wobec komercjalizacji macierzyństwa i utowarowienia reprodukcji. Wymienieni badacze w tej formie wspomaganego rozrodu dopatrują się rażącego przykładu wyzysku niezamożnych kobiet, ponadto nieliczenia się z potrzebami dziecka i wreszcie przekraczania wyznaczonych przez Stwórcę granic poprzez ingerowanie w naturę.

Z drugiej strony pojawiają się argumenty przemawiające za macierzyństwem zastępczym. Wspiera je fakt, że w Izraelu kobiety są zachęcane do korzystania z procedury wspomaganey reprodukcji. Rozważania nad prawem do takiej ingerencji w naturę snuje

rabin Avraham Steinberg (brał on udział w formułowaniu ustawy o macierzyństwie zastępczym w Izraelu w 1996 roku). Badacz stoi na stanowisku, że jesteśmy do tego zobowiązani, będąc partnerami Boga w ulepszaniu świata (Steinberg, 2017/2018: s. 46-50). Czy rozród wspomagany technologicznie jest wpisany w powyższy mandat? Odpowiedź autora jest pozytywna. Zgodnie z nauką biblijną – na którą często się powołuje – płodność jest błogosławieństwem, a niepłodność przekleństwem. Tymczasem jest sporo małżeństw na całym świecie, które nie mogą mieć własnych dzieci urodzonych w sposób naturalny. Dostępne są nowe technologiczne rozwiązania, które mogą im skutecznie pomóc, a jedną z nich jest macierzyństwo zastępcze – przekonuje Steinberg.

Rabin Gideon Weitzman uważa, że w przypadkach, gdy nie ma innej medycznej możliwości posiadania dzieci, parom małżeńskim należy zezwolić na korzystanie z pomocy surogatki (Weitzman, 2016/2017: s. 70). Pragnienie posiadania dzieci przez pary jest tak silne, że nie można, jego zdaniem, zakazać takiej procedury. Macierzyństwu zastępczemu ma sprzyjać także okoliczność, że wiek zawierania małżeństw wzrasta, a poza tym coraz więcej par rozwodzi się i zawiera drugie małżeństwo w zaawansowanym wieku, ale mając silne pragnienie posiadania potomstwa.

Macierzyństwa zastępczego broni także rabin Elie Spitz, ale jako rozwiązania ostatniej szansy dla niepłodnej pary (Spitz, 1996: s. 65-73). W dyskusji na ten temat konieczne jest, jak twierdzi, wyjście poza nieuzasadnione obawy i zbadanie rzeczywistych danych dotyczących tej nowej formy prokreacji. Argumentuje, że chociaż nie ma dokładnych odpowiedników macierzyństwa zastępczego w prawie żydowskim, istnieją fundamentalne wartości w tradycji żydowskiej, które mogą wspierać tę praktykę. W pierwszym rzędzie autor zwraca uwagę na wartość prokreacji. Dzieci są jednym z głównych błogosławieństw Boga. Obfitość potomstwa to powtarzająca się obietnica dla patriarchów. Mimo Bożej obietnicy potomstwa patriarchowie mieli też żony nazięczone niepłodnością. Niepłodnej parze pozostawała jedynie modlitwa i możliwość pomocy osób trzecich. Aby poradzić sobie z problemem niepłodności, Tora przewiduje interwencję takich osób.

Spitz dostrzega wyraźne różnice między macierzyństwem zastępczym a adopcją (Spitz, 1996: s. 80-81). Prawo adopcyjne w wielu przypadkach może chronić kobietę, która przypadkowo zaszła w ciążę, i ułatwić jej oddanie niechcianego dziecka. Inaczej jest w przypadku matek zastępczych – jeszcze przed poczęciem podejmują one decyzję, aby oddać dziecko rodzicom, którzy bardzo pragną je mieć.

Autor odpowiada także na konkretne obawy wynikające z legalizacji surogacji. W pierwszej kolejności odrzuca pogląd, jakoby takie praktyki wiązały się z kupowaniem i sprzedawaniem dzieci, a więc deprecjacją wartości ludzkiego życia (Spitz, 1996: s. 81-82). W jego ocenie obawa ta jest całkowicie nieuzasadniona. Pieniądze związane z ciążą nie oznaczają, że powstałe w jej wyniku dziecko jest mniej kochane lub sprowadzone do roli towaru. Nie umniejszają jego wyjątkowości, wręcz przeciwnie – podkreślają, że jest ono pożądanym darem. Ciąża surogatki wiąże się z podarowaniem czasu i wyrzeczeniami, które w pełni uzasadniają potrzebę wynagrodzenia. Nie można oczekiwać – twierdzi Spitz – że para, która chce mieć dziecko z udziałem osoby trzeciej, będzie mogła zreali-

zować swoje pragnienie bez ponoszenia jakichkolwiek kosztów. Zapłata rekompensuje surogatce poniesione trudy związane z ciążą, przekonuje.

Przywoływany autor odpiera także zarzut, że macierzyństwo zastępcze można porównać do prostytucji. Przekonuje, że – w przeciwieństwie do tych, którzy korzystają z usług prostytutek, nie mając na uwadze ich dobra – rodzice zastępczy wspierają surogatkę w czasie długiego okresu ciąży, troszczą się o jej życie i zdrowie (Spitz, 1996: s. 83). Trudno wyobrazić sobie pracodawcę, który bardziej dba o swoich pracowników niż rodzice zastępczy, stwierdza.

Spitz odpowiada następnie na kolejny zarzut, że człowiek nie powinien bezzasadnie ryzykować własnym życiem (Spitz, 1996: s. 84-85). Nie ma on wątpliwości, że ciąża i rodzenie wiąże się z ryzykiem, ale dla surogatki nie wydaje się ono większe niż dla każdej kobiety zachodzącej w ciążę w sposób naturalny. Tak jak te ostatnie czerpią radość z urodzenia własnego dziecka, tak surogatka może czuć spełnienie, umożliwiając innej parze bycie pobłogosławioną darem w postaci macierzyństwa. Umożliwienie jej posiadania dziecka jest tak wielką korzyścią, że w pełni usprawiedliwia ryzyko związane z zajęciem w ciążę i urodzeniem dziecka.

Wreszcie zarzut, że wykorzystywanie innej osoby jako „inkubatora”, a następnie odbieranie jej dziecka za opłatą, stanowi degradację samego macierzyństwa (Spitz, 1996: s. 83-86). Odnosząc się do niego, Spitz podkreśla, że to właśnie wartość rodziny jest motywacją do popierania macierzyństwa zastępczego. Rozwiązania pozwalające na posiadanie dzieci wzmacniają ją i poszerzają. Autor nie znajduje żadnych dowodów na to, że rodzina, która w taki sposób wzbogaca się o potomka, doznaje jakiegokolwiek szkody. Korzystanie z usług osoby trzeciej nie narusza więzi małżeńskiej, nie szkodzi małżeństwu, a wręcz przeciwnie – wzmacnia je. W opinii tego badacza błędem byłoby zdelegalizowanie procedury, która może pomóc tak wielu parom w pokonaniu niepłodności (Spitz, 1996: s. 92-93). Macierzyństwo zastępcze uznaje za etycznie uzasadnione, ponieważ oferuje radość z rodzicielstwa i głęboką korzyść dla społeczeństwa.

Wnikliwą krytykę argumentów przeciwników macierzyństwa zastępczego przeprowadza Michał Raucher. Przekonuje, że chociaż rozpowszechniany obraz macierzyństwa zastępczego stanowi zamożna para wynajmująca ubogą kobietę, to jednak w Izraelu na ogół jest inaczej (Raucher, 2017: s. 74-75). Przepaść ekonomiczna między surogatkami a sponsorującymi rodzicami nie jest w tym kraju tak duża. Ponadto para zlecająca często ma nawet trudności z uregulowaniem wszystkich należności. Raucher wyraża przekonanie, że surogatki postrzegają swoje łono jako tylko tymczasowe miejsce przechowywania „materiału genetycznego” dla kogoś innego.

Niepłodność żydowskiej kobiety oznacza dla niej, że nie jest w stanie wykonać zadania, którego się od niej się oczekuje (Raucher, 2017: s. 75-76). Surogatki w opinii przywoływanej badaczki są wzorowymi obywatelkami, ponieważ zabierają zamierzoną matkę ze śmierci (bezdzielności) do życia (macierzyństwa). Bez nich bezpłodni małżonkowie nie mogliby wypełnić swojej kluczowej dla narodu roli.

Elliot N. Dorff, deklarujący się jako „rabin konserwatywny” (przez wiele lat był we władzach Komisji Prawa Żydowskiego i Standardów Ruchu Konserwatywnego), stoi

na stanowisku, że bezpłodna para ma prawo korzystać z usług surogatki (Dorff, 2002: s. 58-64). Autor nie znajduje w faktach poparcia dla poglądu, że tylko bogaci mogą sobie na to pozwolić. Matka zastępcza na ogół nie jest biedna, przekonuje. Obawy, że surogacja wiąże się z poniżeniem kobiety, jak twierdzi, zostały rozwiane dzięki analizie historii macierzyństwa zastępczego. W opinii badacza gratyfikacja pieniężna nie stoi w opozycji do motywacji kobiet, by nieść pomoc niepłodnym parom. Delegalizacja płatności dla surogatek byłaby, jego zdaniem, niepotrzebnym i nieuzasadnionym zakazem. Mogłaby stanowić dla niepłodnych par dodatkową przeszkodę w realizacji marzenia o posiadaniu dziecka, którego tak bardzo pragną.

Pamela Laufer-Ukeles zauważa, że w porównaniu z innymi systemami prawnymi, prawo żydowskie kładzie bardzo duży nacisk na prokreację (Laufer-Ukeles, 2016: s. 245-246). Zawarte w Księdze Rodzaju przykazanie to główne źródło energii prokreacyjnej dla narodu żydowskiego. Ponieważ niezdolność do rodzenia dzieci stanowi wystarczającą podstawę do rozwodu, a niewypełnienie przykazania może być uznane za poważne wykroczenie przeciwko prawu żydowskiemu, stosowanie macierzyństwa zastępczego wychodzi naprzeciw tym wyzwaniom. Izraelskie prawo dotyczące umów o macierzyństwie zastępczym autorka uznaje za jedno z najbardziej postępowych.

Mimo pewnych zastrzeżeń możliwość korzystania przez żydowskie pary z usług surogatki dopuszcza też J. David Bleich (Bleich, 1998: s. 146-149). Argumentuje on, że ojcowskie i macierzyńskie pragnienia są tak głęboko zakorzenione w ludzkiej psychice, że brak potomstwa pozostawia bolesną pustkę. Takich potrzeb, jak przekonuje, nie należy ani lekceważyć, ani marginalizować. Zdaniem badacza tak długo, jak długo metody stosowane we wspomaganą prokreację nie pociągają za sobą naruszenia rygorów prawa żydowskiego, mogą być brane pod uwagę. Bleich precyzuje jednak, że żona nie ma obowiązku przyjęcia na siebie obowiązku wychowania dziecka dla innej kobiety. Może więc skutecznie zawetować pragnienie męża, by skorzystać z usług surogatki.

Macierzyństwa zastępczego broni również Carol Sanger (Sanger 1996: s. 454-461, 497). Jak twierdzi badaczka, już sama zgoda na poczęcie świadczy o miłości matki zastępczej – wyrażonej w ofiarnym geście oddania dziecka oczekującej na nie parze. Kobiety, które zachodzą w ciążę za pieniądze, porównuje ona do innych kobiet wykonujących pracę zarobkową w domu. Choć macierzyństwo zastępcze różni się od innych prac domowych, to jednak powody wyboru tego czy innego rodzaju pracy są zbliżone. Podobnie jak inne pracujące matki surogatki chcą poprawić życie swoich rodzin. W opinii Sanger dowody na szkodliwość macierzyństwa zastępczego są w najlepszym razie niejednoznaczne. Odpowiednie regulacje prawne mogą zminimalizować ryzyko niewłaściwego korzystania z tej formy prokreacji, dlatego badaczka optuje za tą wersją macierzyństwa.

Elly Teman uważa, że powszechny niepokój związany z macierzyństwem zastępczym ilustruje kulturowe lęki, które nie mają uzasadnienia w faktach naukowych (Teman, 2010a: s. 5-7; Teman, 2010b: s. 40). Stanowi ono bowiem wyzwanie dla zakorzenionego w tradycji modelu rodziny i macierzyństwa. Podkopuje utrwalone tradycyjne ramy moralne, w których reprodukcja jest postrzegana jako „fakt naturalny”, mający swoje źródło w małżeństwie.

Mimo, że badaczka ma życzliwy stosunek do macierzyństwa zastępczego, krytykuje zbyt konserwatywne i zideologizowane, jej zdaniem, przepisy prawa w Izraelu. Izraelskie prawo o surogacji uniemożliwia samotnym kobietom i lesbijkom wynajęcie surogatki, ograniczając tę opcję tylko do par heteroseksualnych (Teman, 2010a: s. 13). Kobiety w Izraelu uczestniczą w „kulcie płodności” podbudowanym pronatalistyczną ideologią obowiązkowego macierzyństwa (Teman, 2003: s. 80-83; Teman, 2001: s. 13). Reprodukacja jest celebrowana jako „narodowa misja” izraelskiej kobiety. To nastawienie autorka odnajduje w ustawach i przepisach dotyczących nowych technologii reprodukcyjnych, które w jej opinii jawią się jako skrajny przykład ingerowania państwa w życie kobiety.

W podsumowaniu tej części artykułu należy podkreślić, że Izrael jest jednym z niewielu krajów na świecie, w którym macierzyństwo zastępcze jest legalne. Praktyka, by kobieta zgadzała się donosić dziecko dla pary, która zatrzymuje je jako własne, jest prawnie zabroniona w dużej części świata. Niektórzy prawnicy i etycy żydowscy wspierają konkretnymi argumentami decyzję władz Izraela dotyczącą legalizacji tej formy technologicznie wspomaganego rozrodu. W szczególności dowodzą, że pragnienie posiadania dzieci przez pary jest tak silne, że należy otwierać przed nimi wszelkie możliwe drogi umożliwiające im jego realizację, a będące owocem dokonującego się postępu technologicznego. Powołują się przy tym na podstawowe tradycyjne wartości żydowskie wspierające wszystkich podążających tą drogą.

MACIERZYŃSTWO ZASTĘPCZE A STATUS MATKI

Żydowskie dyskusje na temat macierzyństwa zastępczego dotyczą także pytania (bardziej prawnego niż etycznego), kto jest matką nowo narodzonego dziecka. W tej kwestii istnieje spora rozbieżność opinii. Większość żydowskich prawników przez dekady utrzymywała, że matka biologiczna, lub matka ciążowa, jest matką dziecka, a jej religia jest religią potomka. Joel B. Wolowelsky i Richard V. Gazi zauważają jednak, że ostatnio wahadło zaczęło się wychylać w innym kierunku: kobieta zamierzająca wychować dziecko to pełnoprawna matka noworodka (Wolowelsky, Gazi, 2014: s. 929).

Rabin Aaron L. Mackler jest zdania (choć wyraża swój sprzeciw wobec surogacji), że gdy macierzyństwo zastępcze już ma miejsce, to nie można przemilczać kwestii statusu dziecka urodzonego przez matkę zastępczą (Mackler, 1997b: s. 138-144). Kiedy komórka jajowa pochodzi od surogatki – tu rabin nie ma wątpliwości – to ona jest matką dziecka. Status religijny noworodka jest taki sam jak status religijny (zastępczej) matki. Sprawy pozornie komplikują się w przypadku surogatki ciążowej. Tutaj matka sponsorująca dostarcza komórkę jajową, która zostaje zapłodniona *in vitro* i przeniesiona do łona surogatki. Mackler twierdzi, że choć i w takim przypadku prawo żydowskie uznaje kobietę rodzącą za matkę, to jednak potrzeba tu mocniejszej argumentacji. Według niego tożsamość macierzyńska jest określona przede wszystkim przez ciążę i poród. Swoje stanowisko popiera konkretnymi argumentami. Większość autorytetów żydowskich

w dziedzinie prawa postrzega status płodu jako podrzędny w stosunku do statusu matki. Płód jest uważany za „część matki”, a nie za niezależną jednostkę. Zgodnie z tym status kobiety ciężarnej wyznacza status płodu.

W opinii tego badacza kobieta, która urodziła dziecko, powinna być traktowana jako matka dziecka (Mackler, 1997b: s. 142-143). Jeśli żydowska kobieta urodzi dziecko, powinno ono zostać uznane za żydowskie – niezależnie od tego, czy komórka jajowa pochodzi od żydowskiej czy nieżydowskiej kobiety. Jeśli nieżydowska kobieta urodzi dziecko, nie będzie ono Żydem (i dlatego będzie wymagało konwersji, aby zostać uznane za Żyda) – niezależnie od tego, czy komórka jajowa pochodzi od żydowskiej czy nieżydowskiej kobiety.

Podsumowując stanowisko Macklera, prawo żydowskie uznaje kobietę, która rodzi dziecko, za jego matkę. W związku z tym jego status religijny jest taki sam jak status religijny matki biologicznej. W przypadku dzieci urodzonych przez nieżydowską surogatkę konieczna jest konwersja, aby zgodnie z prawem żydowskim mogły zostać uznane za Żydów.

Noam J. Zohar zauważa, że w wielu dyskusjach zbyt pochopnie przyjmuje się postulat, że kobieta, która biologicznie „stworzyła” dziecko, jest jego matką (Zohar, 1997: s. 69-70, 80). „Prawdziwą” matką jest w jego ocenie kobieta, która zainicjowała jego przyjście na świat. To ona podjęła się bycia matką tego dziecka, a nie matka zastępcza, która traktuje swoją rolę jako kontrakt finansowy. Prawa rodzicielskie od samego początku nie są zdeterminowane przez więź biologiczną.

Podobnego zdania jest Michal Raucher, która podkreśla, że to właśnie zamierzone matki angażują się w działania, których celem jest zatarcie granic między surogatką a sponsorującą matką (Raucher, 2017: s. 80-81). Robią to, co naturalnie robią kobiety w ciąży: czytają książki o tej tematyce, opowiadają o swoich ciążowych snach, kupują ubranka dla dzieci i angażują się w badania i testy medyczne. Ich wysiłki zmierzają do tego, aby nie było żadnej wątpliwości, że to one są matką dziecka. Surogatki przeciwnie – określają swój wkład jako czysto technologiczny, pozbawiony „naturalnej” relacji z płodem. Surogatka postrzega swoją pracę jedynie jako pomoc zamierzonej matce.

Pamela Laufer-Ukeles uważa, że perspektywa prawa żydowskiego dotycząca macierzyństwa zastępczego skutkuje nazwaniem matką dwóch kobiet: surogatki i zamierzonej matki (Laufer-Ukeles, 2016: s. 237-242). Kiedy surogatka i matka sponsorująca mają podobny status, cały obraz macierzyństwa zastępczego jest – zdaniem autorki – bardziej zgodny z żydowskimi normami etycznymi. Dla Laufer-Ukeles zarówno „genetyka”, jak i „ciąża” mają podobne znaczenie w określaniu więzi rodzicielskich, a wyodrębnienie tylko jednej z nich jako wyłącznego wskaźnika prawnego rodzicielstwa jest sztuczne i w konsekwencji problematyczne.

Reasumując, zalegalizowanie w Izraelu macierzyństwa zastępczego jako forma przeciwdziałania bezpłodności wielu par małżeńskich wywołało w środowisku żydowskim żywą dyskusję na temat statusu matki. Wielu żydowskich uczonych stoi niewzruszenie na stanowisku, że matką dziecka jest matka ciążowa. Jednak słychać coraz więcej głosów przyznających pełnoprawny status matce zamierzonej.

PODSUMOWANIE DYSKUSJI

Pragnienie posiadania szczęśliwej rodziny jest jedną z najbardziej podstawowych potrzeb ludzkich. Oprócz małżonków ważną częścią każdej rodziny są dzieci. Niestety nie wszystkie pary mogą cieszyć się upragnionym potomstwem. Aby doświadczyć szczęścia z posiadania dzieci, mogą one skorzystać z prawnej instytucji adopcji. Jednak część małżeństw woli metody wspomaganej reprodukcji, w tym usługi surrogatki.

Nie ma wątpliwości, że należy pomagać nieplodnym parom w ich wysiłkach zmierzających do posiadania upragnionego potomstwa. Czy jednak każda droga, która do tego prowadzi, jest dobra z punktu widzenia etyki? Macierzyństwo zastępcze obiecuje spełnienie prokreacyjnych pragnień par zmagających się z nieplodnością. Rodzi się jednak pytanie o jego zasadność.

W tradycji żydowskiej dużą wagę przywiązuje się do prokreacji, przypisując rodzeniu kluczowe znaczenie dla przetrwania narodu. W tym środowisku spotykamy nie tylko obrońców tradycyjnej prokreacji i tradycyjnego modelu rodziny, ale także krytyków. Uczestnicy debaty powołują się na wartości zawarte w prawie żydowskim, które odnoszą się do omawianych kwestii.

Analiza argumentów zarówno wspierających, jak i sprzeciwiających się macierzyństwu zastępczemu pozwala na wyciągnięcie kilku ważnych wniosków. Zwolennicy macierzyństwa zastępczego, w którym zamierzony ojciec i matka zatrudniają, zwykle za opłatą, inną kobietę do noszenia w swoim łonie embrionu, a potem płodu, muszą stawić czoła poważnym zarzutom wysuwanych pod adresem tej metody wspomaganej reprodukcji. Niezależnie od tego, czy płód jest czy też nie jest genetycznie związany z obojgiem zamierzonych rodziców, trzeba rozważyć, jak to się ma do moralnego obowiązku opieki rodzica nad dzieckiem, który obejmuje okres jeszcze przed narodzinami, czyli już od momentu poczęcia.

Zawsze też trzeba brać pod uwagę ryzyko, że matka zastępcza zmieni zdanie i będzie dochodzić swoich praw do dziecka. Istnieje również problem związany z uniemożliwieniem mu dostępu do biologicznej matki i odwrotnie. Dziecko wraz z upływem lat może boleśnie odczuwać piętno, że zostało urodzone przez kobietę, która nie jest jego biologiczną matką. Nie bez znaczenia dla jego rozwoju może też być poczucie, że okoliczności jego poczęcia wiążą się z kontraktem między dwiema kobietami, z których jedna zrealizowała swoje pragnienie posiadania potomstwa dzięki innej, która je urodziła. Macierzyństwo zastępcze nie zawsze kończy się sukcesem. A co z odpowiedzialnością za niepełnosprawne dziecko, które może tą drogą przyjść na świat? Koszty nieudanych prób uzyskania potomstwa drogą macierzyństwa zastępczego mogą okazać się niezwykle wysokie nie tylko dla dziecka, ale także dla par małżeńskich oczekujących jego narodzin.

Matka zastępcza zgadza się urodzić i przekazać opiekę nad noworodkiem nieplodnej parze, w większości przypadków otrzymując za to wynagrodzenie. Podnoszone kwestie etyczne związane z komercyjnym charakterem umowy, prawami dziecka i instrumentalnym traktowaniem kobiety są uzasadnione. Wykorzystywanie kobiet i komercjalizacja reprodukcji zawsze winny budzić zdecydowany sprzeciw. Nie można zgodzić się na nadawanie jakiegokolwiek wartości pieniężnej trudom związanym z macierzyństwem.

Fakt, że wiele par korzysta z pomocy osób trzecich, aby mieć potomstwo, nie może być przekonującym argumentem. Obowiązywalność zasad moralnych nie zależy bowiem od akceptujących je osób. Surogacja, w przeciwieństwie do adopcji, jest od początku do końca zaplanowana. Celowość działania surogatki sprawia, że jej zrzeczenie się praw do dziecka może być niewybaczalne w jego oczach. Z tego powodu zawsze będzie wiązać się z ryzykiem wyrządzenia krzywdy.

Czy więc macierzyństwo zastępcze leży w najlepszym interesie dzieci i przyjmujących je par małżeńskich? Czy omawiana praktyka wzmacnia rodzinę i służy ochronie i rozwojowi dziecka? Czy realizacja potrzeb macierzyńskich i ojcowskich zamierzonych rodziców rekompensują nie do końca zaspokojone potrzeby dziecka związane z posiadaniem rodziców i wszystkie tego konsekwencje dla niego? Czy odpowiedzi będą inne w przypadku komercyjnego macierzyństwa zastępczego, polegającego na wypłacaniu pieniędzy matce zastępczej w zamian za wysiłek włożony w urodzenie dziecka, a inne, gdy się weźmie pod uwagę niekomercyjne, altruistyczne macierzyństwo praktykowane między członkami rodziny czy przyjaciółmi? Odpowiedzi na powyższe pytania różnicują ludzkie postawy i wywołują uzasadnione napięcie.

Czy wysoki społeczny poziom aprobaty daje podstawę do akceptowania praktyki macierzyństwa zastępczego? Na całym świecie jest wiele kobiet, które za pieniądze są gotowe zostać surogatkami. Argumenty natury etycznej przeciwko macierzyństwu zastępczemu są niezwykle doniosłe. Pierwszym dylematem jest, czy w ogóle zezwolić na tę metodę wspomaganego rozrodu. Nie dziwi więc, że zdecydowana większość krajów tej praktyki nie zalegalizowała. Nic nie wskazuje też na to, by nastąpiła zmiana. Chociaż takie procedury są legalne i finansowane przez państwo od wielu lat w Izraelu i niektórych innych krajach, nie spowodowały radykalnej zmiany nastawienia większości innych społeczeństw do surogacji. Praktyka, w której kobieta zgadza się nosić dziecko dla pary, która następnie zatrzymuje je jako swoje własne, wciąż jest prawnie zabroniona w dużej części świata. Okazuje się więc, że mimo praktycznych korzyści płynących z macierzyństwa zastępczego etyczne wątpliwości nie zostały rozwiązane.

Ze względu na dylematy moralne pojawiające się w tym kontekście należy zdecydowanie odradzać korzystanie z tej formy wspomaganego rozrodu. Podobne praktyki muszą budzić społeczny opór. Korzystania z usług surogatki nie można traktować jako rozwiązania ostatniej szansy dla par próbujących się uporać z bezpłodnością. Sprawdzoną drogą jest korzystanie z instytucji adopcji. Mimo tych krytycznych uwag nie sposób nie docenić zaangażowania i wrażliwości wszystkich tych, którzy próbują szukać rozwiązań dla jakże bolesnego problemu bezpłodności, z którym borykają się miliony par na całym świecie.

BIBLIOGRAFIA

1. Bleich J. D. (1998), Survey of Recent Halakhic Periodical Literature: Surrogate Motherhood, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought”, vol. 32, nr 2, s. 146-167.
2. Gordis D. H. (1989), Wanted – The Ethical in Jewish Bio-Ethics, „Judaism: A Quarterly Journal”, vol. 38, nr 1, s. 28-40.

3. Jakobovits I. (1975), *Jewish Medical Ethics*, Bloch Publishing Company, New York.
4. Jotkowicz A. (2019), Jews, Genes, and Motherhood: Modern Science and Jewish Chosenness, „Modern Judaism – A Journal of Jewish Ideas and Experience”, vol. 39, nr 2, s. 144-160.
5. Jotkowicz A. (2011), Surrogate Motherhood Revisited: Maternal Identity from a Jewish Perspective, „Journal of Religion and Health”, vol. 50, nr 4, s. 835-840.
6. Lasker J. N., Parmet H. L. (1990), Rabbinic and Feminist Responses to Reproductive Technology, „Journal of Feminist Studies in Religion”, vol. 6, nr 1, s. 117-130.
7. Laufer-Ukeles P. (2016), Multiplying Motherhood: Gestational Surrogate Motherhood and Jewish Law, w: *Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition*, red. L.J. Greenspoon, Purdue University Press, Lafayette, s. 235-268.
8. Mackler A. L. (1997a), An Expanded Partnership with God? In Vitro Fertilization in Jewish Ethics, „The Journal of Religious Ethics”, vol. 25, nr 2, s. 277-304.
9. Mackler A. L. (1997b), Maternal Identity and the Religious Status of Children Born to a Surrogate Mother, „Responsa CJLS 1991-2000”, s. 137-145.
10. Montrone M., Sherman K. (2020), Surrogacy, w: *Encyclopedia of Behavioral Medicine*, red. M. D. Gellman, Springer Nature Switzerland AG, Cham, s. 2204-2206.
11. Naef S. (2017), Legal Status, Moral Values and Cosmological Order. Embryo Politics in Iran, „Ethnologie française”, nr 3, s. 459-470.
12. Raucher M. (2017), Whose Womb and Whose Ethics? Surrogacy in Israel and in Jewish Ethics, „Journal of Jewish Ethics”, vol. 3, nr 1, s. 68-91.
13. Rosner F. (1983), In Vitro Fertilization and Surrogate Motherhood: The Jewish View, „Journal of Religion and Health”, vol. 22, nr 2, s. 139-160.
14. Sanger C. (1996), Separating from Children, „Columbia Law Review”, vol. 96, nr 2, s. 375-517.
15. Spitz E. (1997), On the Use of Birth Surrogates, „Responsa CJLS 1991-2000”, s. 529-550.
16. Spitz E. (1996), „Through Her I Too Shall Bear a Child” Birth Surrogates in Jewish Law, „The Journal of Religious Ethics”, vol. 24, nr 1, s. 65-97.
17. Schenker J.G., (2008) Assisted Reproductive Technology Perspectives in Halakha (Jewish Religious Law), „Reproductive BioMedicine Online”, vol. 17, Suppl. 3, s. 17-24, <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1472648310603264> (dostęp: 30.01.2023).
18. Steinberg A. (2017/2018), In Search of the Halakhic Definition of Motherhood, „B’OrHa’Torah”, vol. 25, s. 45-60.
19. Teman E. 2010a, *Birthing a Mother. The Surrogate Body and the Pregnant Self*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
20. Teman E. (2010b), My Bun, Her Oven, „Anthropology Now”, vol. 2, nr 2, s. 33-41.
21. Teman E. (2001), Technological Fragmentation and Women’s Empowerment: Surrogate Motherhood in Israel, „Women’s Studies Quarterly”, vol. 29, nr 3/4, s. 11-34.
22. Teman E. (2003), The Medicalization of „Nature” in the „Artificial Body”: Surrogate Motherhood in Israel, „Medical Anthropology Quarterly”, vol. 17, nr 1, s. 78-98.
23. Teman E., Berend Z. (2020), Surrogacy as a Family Project: How Surrogates Articulate Familial Identity and Belonging, „Journal of Family Issues”, s. 1-23.
24. Tendler M. D. (2016/2017), Halakhic Parameters of ART (Assisted Reproduction Technology), „B’OrHa’Torah”, vol. 24, s. 56-65.
25. Weitzman G. (2016/2017), Egg Donation and Gestational Carriers – a View from the Field, „B’OrHa’Torah”, vol. 24, s. 68-78.
26. Wolowelsky J. B., Grazi R. V. (2014), Current Jewish Perspectives on Maternal Identity, „Gynecological Endocrinology”, vol. 30, nr 12, s. 929.
27. Zohar N. J. (1997), *Alternatives in Jewish Bioethics*, SUNY Press, Albany.