

<https://doi.org/10.56583/frp.3267>

Ks. Mariusz Kuciński*

Akademia Kujawsko-Pomorska w Bydgoszczy

<https://orcid.org/0000-0002-8147-9484>

„COR AD COR LOQUITUR” JAKO MODEL RELACJI MIĘDZYLUDZKICH A ETYKA BADAŃ GENETYCZNYCH. STUDIUM W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGII PERSONALISTYCZNEJ JOHNA HENRY’EGO NEWMANA I BENEDYKTA XVI

Streszczenie

Rozwój genetyki i technologii edycji genomu stawia współczesną bioetykę wobec pytań dotyczących nie tylko bezpieczeństwa procedur biomedycznych, ale także samego rozumienia człowieka. Celem artykułu jest ukazanie formuły *Cor ad cor loquitur* – „serce mówi do serca” – związanej z myślą Johna Henry’ego Newmana jako modelu relacji międzyludzkich mogącego wzbogacić etykę badań genetycznych. Analiza prowadzona jest w perspektywie antropologii personalistycznej Newmana i Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Szczególną uwagę poświęcono Newmanowskiej koncepcji sumienia, realnego przyzwolenia i osobowego charakteru poznania oraz Ratzingrowskiej antropologii relacyjnej i krytyce absolutyzacji techniki. Na tej podstawie podjęto analizę świadomej zgody, informacji genetycznej, diagnostyki prenatalnej, terapii genowej, ingerencji w linię germinálną oraz problemu *human enhancement*. Artykuł zmierza do wykazania, że *Cor ad cor loquitur* może być interpretowane jako zasada personalistycznej bioetyki spotkania, w której człowiek pozostaje podmiotem, a technologia zostaje podporządkowana integralnemu dobru osoby.

Słowa kluczowe: John Henry Newman, Benedykt XVI, *Cor ad cor loquitur*, personalizm, bioetyka, genetyka, godność osoby, antropologia relacyjna

* Ks. Mariusz Kuciński, dr hab., prof. AKP, Dyrektor Instytutu Nauk o Kulturze, Socjologii i Komunikacji Akademii Kujawsko-Pomorskiej w Bydgoszczy, Dyrektor Centrum Studiów Ratzingera Fundacji Watykańskiej J. Ratzingera – Benedykta XVI, zainteresowania badawcze: promocja nauczania Benedykta XVI, relacja religii i kultury, wiary i rozumu, teologia komunikacji, duchowość lidera, nowoczesne systemy zarządzania. E-mail m.kucinski@akp.bydgoszcz.pl

“COR AD COR LOQUITUR” AS A MODEL OF INTERPERSONAL RELATIONS AND THE ETHICS OF GENETIC RESEARCH. A STUDY FROM THE PERSPECTIVE OF THE PERSONALIST ANTHROPOLOGY OF JOHN HENRY NEWMAN AND BENEDICT XVI

Summary

The development of genetics and genome-editing technologies confronts contemporary bioethics with questions concerning not only the safety of biomedical procedures but also the understanding of the human person itself. The article examines the formula *Cor ad cor loquitur* – “heart speaks to heart” – associated with John Henry Newman, as a model of interpersonal relations capable of enriching the ethics of genetic research. The analysis is conducted from the perspective of the personalist anthropology of Newman and Joseph Ratzinger/Benedict XVI. Particular attention is given to Newman’s concepts of conscience, real assent and the personal character of cognition, as well as to Ratzinger’s relational anthropology and critique of the absolutization of technology. On this basis, the article discusses informed consent, genetic information, prenatal diagnosis, gene therapy, germline interventions and human enhancement. It argues that *Cor ad cor loquitur* can be interpreted as a principle of a personalist bioethics of encounter in which the human being remains a subject and technology is subordinated to the integral good of the person.

Keywords: John Henry Newman; Benedict XVI; Cor ad cor loquitur; personalism; bioethics; genetics; human dignity; relational anthropology.

~ * ~

Wprowadzenie

Rozwój współczesnej genetyki należy do najbardziej znaczących przemian naukowych ostatnich dekad. Poznanie ludzkiego genomu, rozwój diagnostyki molekularnej, terapii genowych oraz technologii edycji DNA otworzyły możliwości leczenia chorób, które wcześniej pozostawały poza zasięgiem skutecznej medycyny. Jednocześnie te same narzędzia umożliwiają coraz dalej idącą ingerencję w biologiczne podstawy ludzkiego życia, a tym samym rodzą pytania, których nie można rozstrzygać wyłącznie w ramach nauk empirycznych¹.

Im większa staje się możliwość poznawania i modyfikowania ludzkiego genomu, tym bardziej konieczne staje się pytanie o antropologiczne i moralne

¹ por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, wyd. 2, Lublin 2004; F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.

kryterium tego działania. Problem nie ogranicza się już do kwestii, czy dana procedura jest technicznie wykonalna. Konieczne jest pytanie, czy pozostaje ona zgodna z dobrem osoby i czy sposób korzystania z wiedzy genetycznej nie prowadzi do redukcji człowieka do materiału biologicznego.

Współczesna bioetyka genetyczna jest więc w znacznym stopniu sporem antropologicznym. Od odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?” zależy sposób interpretowania autonomii, świadomej zgody, statusu informacji genetycznej, diagnostyki prenatalnej, terapii genowej, ingerencji w linię germinalną czy prób genetycznego ulepszania człowieka.

W tym kontekście szczególne znaczenie posiada personalistyczna myśl Johna Henry’ego Newmana oraz Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Newmanowska dewiza *Cor ad cor loquitur* – „serce mówi do serca” – może zostać odczytana nie tylko jako formuła duchowa, ale jako antropologiczny model relacji.² Zakłada ona, że człowiek nie jest wyłącznie jednostką przetwarzającą informacje, lecz osobą, która poznaje, decyduje i wchodzi w relację jako integralny podmiot.

Podobny punkt ciężkości odnajdujemy u Benedykta XVI. W jego antropologii osoba ma charakter relacyjny, a technika powinna pozostawać podporządkowana integralnemu dobru człowieka. Szczególne znaczenie ma tutaj krytyka sytuacji, w której techniczna możliwość działania zostaje uznana za własne moralne uzasadnienie³.

Celem artykułu jest ukazanie *Cor ad cor loquitur* jako modelu relacji międzyludzkich, który może stanowić antropologiczną podstawę dla etyki badań genetycznych. Hipoteza badawcza zakłada, że personalistyczne odczytanie Newmana i Benedykta XVI pozwala zbudować model bioetyki spotkania, w którym autonomia łączy się z odpowiedzialnością, informacja z relacją, a postęp technologiczny z pierwszeństwem osoby.

***Cor ad cor loquitur* jako zasada antropologiczna**

Dewiza *Cor ad cor loquitur* należy do najbardziej charakterystycznych formuł związanych z Newmanem. Jej znaczenie wyrasta z przekonania, że prawda dociera do człowieka nie tylko jako abstrakcyjny komunikat, lecz poprzez osobowe spotkanie. W tym sensie pojęcie „serca” nie oznacza jedynie uczuciowości, ale centrum osoby – przestrzeń, w której spotykają się rozum, wolność, sumienie i doświadczenie.

Newman sprzeciwiał się zawężeniu racjonalności do formalnego dowodzenia. W *Logice wiary* wskazywał, że człowiek w najważniejszych sprawach egzystencji podejmuje decyzje na podstawie wielu zbieżnych przesłanek, doświadczenia

² por. K. Pek (red.), *Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801–1890)*, Lublin 2013.

³ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 68–77.

i świadectwa. Szczególnie ważne jest jego rozróżnienie między przyzwoleniem pojęciowym a realnym⁴.

Przyzwolenie pojęciowe dotyczy prawdziwości zdania rozumianego abstrakcyjnie. Przyzwolenie realne angażuje natomiast osobę głębiej, ponieważ odnosi się do rzeczywistości przeżywanej i konkretnej. Człowiek nie tylko „wie”, ale uznaje daną prawdę jako odnoszącą się do jego życia.

Rozróżnienie to może być szczególnie owocne dla bioetyki genetycznej. Wynik badania genetycznego może zostać poprawnie zrozumiany na poziomie pojęciowym, a jednocześnie wywołać zupełnie inny skutek na poziomie egzystencjalnym. Informacja o zwiększonym ryzyku zachorowania nie jest dla pacjenta neutralnym faktem. Może zmienić sposób rozumienia własnej przyszłości i relacji rodzinnych.

Dlatego komunikacja naukowa dotycząca genomu nie może ograniczać się do transferu danych. Wynik badań jest zawsze wynikiem dotyczącym konkretnej osoby.

Newmanowska antropologia prowadzi także do odrzucenia redukcjonizmu genetycznego. Nauki genomowe opisują biologiczne aspekty człowieka, ale nie dostarczają pełnej definicji osoby. Genom jest częścią cielesnej konstytucji podmiotu, lecz nie wyczerpuje jego tożsamości⁵.

Różnica ta ma charakter metodologiczny i etyczny. W badaniu naukowym człowiek może być analizowany w określonym aspekcie. Nie wolno jednak utożsamiać modelu badawczego z całą rzeczywistością badanego podmiotu⁶.

Cor ad cor loquitur można więc potraktować jako zasadę nieredukowalności osoby: żadna ilość informacji biologicznej nie przekształca osoby w zbiór danych. Im więcej nauka może powiedzieć o biologicznym wymiarze człowieka, tym bardziej potrzebne staje się przypomnienie, że poznawanym podmiotem jest ktoś, a nie coś.

Sumienie, autonomia i świadoma zgoda

Drugą kategorią o szczególnym znaczeniu dla analizowanego problemu jest sumienie. Newman określa je jako „pierwotnego namiestnika Chrystusa”, podkreślając, że nie jest ono źródłem subiektywnej dowolności, lecz miejscem rozpoznawania moralnego zobowiązania⁷.

Sumienie pokazuje, że wolność nie istnieje w oderwaniu od prawdy i dobra. Człowiek pozostaje wolny właśnie dlatego, że może odpowiedzieć na rozpoznane dobro.

⁴ por. J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, wyd. 2, Warszawa 1989.

⁵ por. J. H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000.

⁶ por. S. Gałęcki, „John Henry Newman o filozofii i filozofach”, *Racjonalia* 2012, nr 2, s. 32–46.

⁷ por. J. H. Newman, *List do księcia Norfolk. O sumieniu*, tłum. A. Muranty, Bydgoszcz 2002.

Perspektywa ta pogłębia współczesne rozumienie autonomii w bioetyce. Autonomia jest zasadą fundamentalną, ale nie może być interpretowana jako czysta możliwość wyboru. Decyzja autonomiczna zakłada prawdziwą informację, zdolność jej rozumienia, dobrowolność oraz kompetencję osoby⁸.

W badaniach genetycznych szczególne znaczenie ma świadoma zgoda. Formalnie poprawny dokument nie gwarantuje jeszcze, że uczestnik rzeczywiście rozumie znaczenie procedury, ryzyka i możliwych konsekwencji⁹.

Newmanowskie rozróżnienie przyzwolenia pojęciowego i realnego pozwala zauważyć, że zgoda powinna być traktowana jako proces komunikacyjny. Informacja wymaga nie tylko przedstawienia, lecz także upewnienia się, czy została zrozumiana przez konkretną osobę.

Dotyczy to zwłaszcza ryzyka genetycznego. Informacja probabilistyczna łatwo może zostać potraktowana jak pewna prognoza. Zadaniem lekarza lub badacza jest zatem nie tylko przekazać dane, ale pomóc umieścić je we właściwym kontekście.

Równocześnie zgoda uczestnika nie zwalnia badacza z odpowiedzialności. Nie każda procedura staje się moralnie dopuszczalna tylko dlatego, że ktoś wyraził zgodę na udział. Odpowiedzialność za cel, ryzyko i proporcjonalność środków pozostaje po stronie naukowca.

W tym sensie autonomia ma charakter relacyjny. Osoba podejmuje własną decyzję, ale proces decyzyjny dokonuje się w relacji prawdy, zaufania i odpowiedzialności.

Benedykt XVI: osoba jako relacja i granice techniki

Antropologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI pozwala rozwinąć Newmanowską intuicję w kierunku pełniejszej teorii relacyjności osoby. Dla Ratzingera relacja nie jest jedynie dodatkiem do już ukształtowanego „ja”. Należy do samego sposobu ludzkiego istnienia.

Chrześcijańskie pojęcie osoby wyrasta według niego z teologii trynitarniej. Bóg nie jest samotną monadą, lecz jednością relacji. Człowiek, stworzony na obraz Boga, realizuje siebie nie poprzez absolutną samowystarczalność, ale poprzez przyjęcie i dar¹⁰.

W *Deus caritas est* Benedykt XVI podkreśla, że u początku chrześcijaństwa znajduje się spotkanie z Osobą¹¹. Kategoria spotkania posiada znaczenie również antropologiczne: człowiek nie zmienia się jedynie przez przyjęcie informacji, ale poprzez relację, która nadaje informacji sens.

⁸ por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2020.

⁹ por. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 8th ed., Oxford–New York 2019.

¹⁰ por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2018.

¹¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 1.

W Caritas in veritate Benedykt XVI łączy natomiast prawdę i miłość. Miłość pozbawiona prawdy może ulec subiektywizacji; prawda komunikowana bez troski o człowieka może zostać przekształcona w narzędzie dominacji¹².

Zastosowanie tej zasady do badań genetycznych prowadzi do podwójnego zobowiązania. Badacz powinien być naukowo rzetelny oraz personalnie odpowiedzialny za sposób komunikowania prawdy.

Szczególnie istotna jest jednak refleksja Benedykta XVI nad techniką. Papież nie odrzuca techniki jako takiej. Problem pojawia się wtedy, gdy człowiek uznaje, że jeśli coś potrafi zrobić, ma tym samym moralne prawo to zrobić¹³.

W genetyce jest to problem szczególnie poważny, ponieważ technologia przechodzi od manipulowania środowiskiem do modyfikowania biologicznych podstaw samego człowieka. Pojawia się więc możliwość przejścia od terapii do projektowania.

Z tego względu postęp wymaga kryterium integralnego dobra osoby. Technologia ma charakter instrumentalny; człowiek posiada wartość wewnętrzną.

Podstawowe wyzwania etyczne współczesnej genetyki

Etyczna ocena genetyki wymaga rozróżnienia poszczególnych zastosowań. Nie można identycznie oceniać diagnostyki, terapii genowej, ingerencji dziedzicznych i genetycznego ulepszania człowieka.

Pierwszym problemem jest informacja genetyczna. Posiada ona charakter szczególny, ponieważ może dotyczyć zarówno konkretnej osoby, jak i biologicznych krewnych. Z tego względu prywatność genetyczna nie jest całkowicie indywidualna. Informacja o mutacji może mieć znaczenie dla rodzeństwa, dzieci czy rodziców osoby badanej.

Drugim problemem jest diagnostyka prenatalna i preimplantacyjna. Diagnostyka sama w sobie może służyć medycynie i umożliwiać właściwe przygotowanie terapii. Moralny problem pojawia się wtedy, gdy poznanie zostaje podporządkowane selekcji.

Różnica pomiędzy eliminowaniem choroby a eliminowaniem chorego jest tutaj fundamentalna. Jeżeli biologiczna diagnoza zaczyna określać, czy życie danego człowieka zostanie zaakceptowane, medycyna wchodzi w logikę eugeniczną.

Jürgen Habermas zwraca uwagę na możliwość rozwoju tzw. eugeniki liberalnej, w której decyzje nie są narzucane przez państwo, lecz podejmowane prywatnie w warunkach rozwiniętej technologii¹⁴.

¹² Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 1–4.

¹³ Tamże, nr 68–77.

¹⁴ por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.

Trzecim problemem są terapie genowe. W przypadku komórek somatycznych mogą one mieć strukturę klasycznej interwencji terapeutycznej. Jeżeli ich celem jest leczenie ciężkiej choroby, a ryzyko pozostaje proporcjonalne, mogą być ocenione pozytywnie również w personalistycznej bioetyce¹⁵.

Znacznie trudniejszy problem stanowi ingerencja w linię germinalną. Skutki modyfikacji mogą zostać przekazane przyszłym pokoleniom. W takim przypadku decyzja jednego pokolenia wpływa na biologiczną konstytucję pokoleń następnych.

Rozwój CRISPR-Cas dodatkowo zwiększył znaczenie problemu społecznego nadzoru i odpowiedzialności międzypokoleniowej. Światowa Organizacja Zdrowia podkreśla potrzebę systemów zarządzania, transparentności i międzynarodowego monitorowania zastosowań edycji ludzkiego genomu¹⁶.

Ostatnim obszarem jest *human enhancement*. Terapia odpowiada na istniejącą chorobę; ulepszanie może natomiast zmierzać do zaprojektowania określonego typu człowieka. W tym sensie problem nie jest wyłącznie techniczny, ale relacyjny.

Michael Sandel wskazuje, że projektowanie potomstwa może osłabiać postawę akceptacji i prowadzić do przejścia od rodzicielstwa do swoistego zarządzania biologiczną jakością przyszłej osoby¹⁷.

Godność osoby jako kryterium bioetyczne

Centralnym kryterium personalistycznej oceny genetyki jest godność człowieka. Nie zależy ona od stanu zdrowia, sprawności, poziomu świadomości ani biologicznej „jakości” organizmu.

Tak rozumiana godność posiada charakter ontologiczny. Człowiek nie używa jej poprzez spełnienie określonych warunków. Dlatego żadna choroba genetyczna nie może prowadzić do zmniejszenia wartości osoby.

Karol Wojtyła ujmuje tę intuicję w normie personalistycznej: osoby nie wolno traktować wyłącznie jako środka do celu¹⁸. W bioetyce oznacza to, że nawet korzyść naukowa lub terapeutyczna nie usprawiedliwia instrumentalizacji badanego.

Podobnie *Dignitas personae* stawia godność człowieka w centrum refleksji nad badaniami biomedycznymi¹⁹. Punktem wyjścia oceny nie jest lęk przed nauką, lecz uznanie wartości osoby.

¹⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Dignitas personae*, nr 25–27.

¹⁶ por. World Health Organization, *Human Genome Editing: Recommendations*, Geneva 2021.

¹⁷ por. M. J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka*, tłum. O. Siara, Warszawa 2014.

¹⁸ por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*.

¹⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Dignitas personae*, nr 1 oraz 4–6.

Z perspektywy genetycznej szczególne zagrożenie stanowi biologiczny redukcjonizm. Im więcej danych można uzyskać o człowieku, tym łatwiej utożsamić opis genetyczny z pełną tożsamością.

Personalizm odrzuca taką interpretację. Ciało i genom należą do osoby, ale nie wyczerpują jej rzeczywistości.

Godność chroni także przed tworzeniem hierarchii życia na podstawie cech genetycznych. Jeśli określony wariant biologiczny zaczyna być traktowany jako podstawa do uznania czyjegoś życia za mniej wartościowe, diagnostyka przekształca się z narzędzia medycyny w narzędzie selekcji²⁰.

Cor ad cor loquitur pozwala ująć godność praktycznie. Oznacza ona nie tylko deklarację, że każdy człowiek jest wartościowy, ale sposób, w jaki badacz spotyka osobę, informuje ją, korzysta z jej danych i odnosi się do jej biologicznej odmienności.

Bioetyka spotkania: komunikacja i odpowiedzialność

Personalistyczna perspektywa pozwala przejść od bioetyki procedur do bioetyki relacji. Najbardziej wyraźnie dotyczy to sposobu komunikowania informacji genetycznej.

W klasycznym modelu paternalistycznym ekspert podejmował decyzję za pacjenta. W modelu skrajnie autonomistycznym ekspert jedynie przekazuje informacje i pozostawia całość odpowiedzialności jednostce. *Cor ad cor loquitur* wskazuje na możliwość modelu dialogicznego.

Badacz i uczestnik nie posiadają tych samych kompetencji, ale posiadają równą godność. Jeden dysponuje wiedzą naukową, drugi zaś wiedzą o własnym życiu, wartościach i celach.

Świadoma zgoda staje się w tym modelu procesem. Nie wystarczy poinformowanie; potrzebne jest zrozumienie i możliwość rzeczywistej decyzji²¹.

Szczególne znaczenie ma także zaufanie. Uczestnik przekazujący materiał biologiczny powierza instytucji część informacji o sobie, której późniejsze wykorzystanie nie pozostaje w pełni pod jego kontrolą.

Rozwój biobanków i badań wtórnych jeszcze bardziej zwiększa znaczenie transparentności. Osoba powinna wiedzieć, do jakich celów próbka może zostać wykorzystana, kto będzie miał do niej dostęp i jakie posiada możliwości wycofania zgody.

Benedykt XVI, wskazując, że prawda tworzy *dialogos*, łączy prawdę z komunikacją i komunią²². Nauka nie powinna zatem traktować komunikacji społecznej

²⁰ por. B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015.

²¹ por. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*.

²² Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 4.

jako narzędzia zdobywania akceptacji dla gotowych rozwiązań. Powinna tworzyć przestrzeń odpowiedzialnego dialogu.

Podobnie odpowiedzialność badacza nie kończy się na poprawności eksperymentu. Obejmuje przechowywanie danych, możliwość ich wtórnego wykorzystania, sposób publikowania wyników i społeczne konsekwencje komunikacji.

Hans Jonas zwracał uwagę, że rozwój techniki rozszerzył odpowiedzialność człowieka na przyszłe pokolenia²³. W przypadku modyfikacji dziedzicznych teza ta uzyskuje szczególnie konkretną postać.

Badacz powinien zatem uwzględniać zarówno dobro aktualnego uczestnika, jak i potencjalne konsekwencje własnego działania dla osób przyszłych²⁴.

Granice ingerencji genetycznych w perspektywie personalistycznej

Personalizm chrześcijański nie przeciwstawia się rozwojowi medycyny genetycznej. Granice nie wynikają z nieufności wobec nauki, lecz z uznania, że człowiek jest celem działania, a nie materiałem dla realizacji technologicznych możliwości.

Pierwszym kryterium jest terapeutyczny cel. Działanie zmierzające do leczenia istniejącej osoby posiada inną strukturę moralną niż próba projektowania przyszłego człowieka.

Drugim kryterium jest proporcjonalność ryzyka. Szczególnie w przypadku ingerencji dziedzicznych należy brać pod uwagę nieodwracalność i możliwość przenoszenia skutków na kolejne pokolenia.

Trzecim kryterium jest nieinstrumentalizacja. Człowiek nie może zostać podporządkowany interesowi nauki, społeczeństwa czy rynku.

Czwartym kryterium jest sprawiedliwość. Rozwój bardzo kosztownych terapii genowych może prowadzić do nowych nierówności w dostępie do medycyny. Jeszcze większe niebezpieczeństwo wiązałoby się z komercjalizacją genetycznego ulepszania człowieka.

Piątym kryterium jest ostrożność. Nie oznacza ona zatrzymania badań, lecz odpowiednią proporcję pomiędzy poziomem wiedzy a skalą potencjalnych skutków. Barbara Chyrowicz wskazuje, że analiza ryzyka powinna unikać zarówno nieuzasadnionego katastrofizmu, jak i technologicznej naiwności²⁵.

Benedykt XVI określa problem trafnie poprzez krytykę „absolutyzmu techniki”. Technika staje się niebezpieczna nie wtedy, gdy jest skuteczna, lecz wtedy,

²³ por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.

²⁴ por. UNESCO, *Powszechna Deklaracja w sprawie Bioetyki i Praw Człowieka*, art. 5–9.

²⁵ por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*.

gdy człowiek zaczyna sądzić, że sama skuteczność wystarczy jako moralne uzasadnienie działania²⁶.

Cor ad cor loquitur pozwala sformułować personalistyczne kryterium w najprostszej postaci: technologia pozostaje moralnie dobra wtedy, gdy zachowuje relację podmiot–podmiot, a nie przekształca człowieka w przedmiot projektu²⁷.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić, że formuła *Cor ad cor loquitur* może być odczytywana jako coś więcej niż duchowa dewiza Johna Henry'ego Newmana. Zawiera ona potencjał antropologiczny pozwalający opisać relację pomiędzy osobami w kontekście współczesnych nauk biomedycznych.

Podstawowym znaczeniem Newmanowskiej formuły jest wskazanie, że człowiek poznaje i odpowiada na prawdę jako integralna osoba. Jego tożsamości nie można zredukować do zbioru biologicznych informacji. Genom opisuje ważny wymiar człowieka, ale nie definiuje całej osoby.

Newmanowska teoria przyzwolenia pogłębia także współczesne rozumienie świadomej zgody. Zgoda moralnie wartościowa nie polega na formalnym podpisie, lecz na rzeczywistym zrozumieniu i odpowiedzialnym podjęciu decyzji.

Koncepcja sumienia chroni natomiast przed absolutyzacją autonomii. Wolność nie jest arbitralnością, lecz możliwością odpowiedzialnej odpowiedzi na dobro.

Antropologia Benedykta XVI poszerza tę perspektywę poprzez pojęcie relacyjności osoby. Człowiek nie staje się sobą w izolacji. Jego wolność rozwija się w relacji do prawdy i drugiego człowieka.

Szczególne znaczenie posiada Ratzingerowska krytyka absolutyzmu techniki. Genetyka może przynieść ogromne dobro terapeutyczne, lecz sama możliwość technologiczna nie może stać się ostatecznym kryterium moralnym.

Na podstawie przeprowadzonych analiz można sformułować pięć zasad personalistycznej etyki genetycznej:

1. **pierwszeństwo osoby przed informacją biologiczną** – genom jest częścią ludzkiej cielesności, lecz nie pełną definicją człowieka;
2. **odpowiedzialna autonomia** – świadoma zgoda wymaga prawdy, rozumienia i rzeczywistej wolności;
3. **niezbywalna godność** – wartość człowieka nie zależy od stanu zdrowia ani jakości jego genomu;

²⁶ por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 70–75.

²⁷ por. M. J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka*.

4. **pierwszeństwo terapii przed projektowaniem** – technologia powinna służyć istniejącej osobie, nie konstruowaniu człowieka według arbitralnych preferencji;
5. **odpowiedzialność relacyjna** – badacz odpowiada za sposób zdobywania, wykorzystywania i komunikowania wiedzy o człowieku oraz za przewidywalne skutki swoich działań;

Właśnie w tym sensie można mówić o „bioetyce spotkania”. Jej punktem wyjścia jest stwierdzenie, że przed badaczem zawsze znajduje się „ktoś”, nawet wtedy, gdy bezpośrednim przedmiotem laboratoryjnej analizy jest próbka biologiczna czy sekwencja DNA.

Podstawowe pytanie nie brzmi więc wyłącznie: „co potrafimy zrobić z ludzkim genomem?”, ale: „czy sposób, w jaki korzystamy z tej możliwości, pozostaje zgodny z prawdą o człowieku jako osobie?”

Cor ad cor loquitur zachowuje w epoce genomiki szczególną aktualność. Przypomina bowiem, że za każdym wynikiem badań, każdą sekwencją i każdą procedurą stoi człowiek, którego wartości nie można zmierzyć kategoriami biologicznej doskonałości. Prawdziwy postęp nauki dokonuje się wtedy, gdy rosnącej możliwości ingerowania w życie towarzyszy równie dojrzała zdolność respektowania osoby.

Bibliografia

References

Źródła:

- Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Watykan 2009.
Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Watykan 2005.
Kongregacja Nauki Wiary, *Dignitas personae. Instrukcja dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Watykan 2008.
Newman J. H., *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990.
Newman J. H., *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000.
Newman J. H., *List do księcia Norfolk. O sumieniu*, Bydgoszcz 2002.
Newman J. H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, wyd. 2, Warszawa 1989.
Ratzinger J., *Prawda i tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2018.
UNESCO, *Powszechna Deklaracja o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka*, Paryż 1997.
UNESCO, *Powszechna Deklaracja w sprawie Bioetyki i Praw Człowieka*, Paryż 2005.
World Health Organization, *Human Genome Editing: Recommendations*, Geneva 2021.

Literatura przedmiotu

- Beauchamp T. L., Childress J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, 8th ed., Oxford–New York 2019.
- Chyrowicz B. (red.), *Prywatność w dobie globalizacji*, Lublin 2009.
- Chyrowicz B., *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, wyd. 2, Lublin 2004.
- Chyrowicz B., *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- Gałecki S., *John Henry Newman o filozofii i filozofach*, „Racjonalia” 2012, nr 2, s. 32–46.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- Kłos J., *John Henry Newman i filozofia. Rozum – przyświadczenie – wiara*, Lublin 1999.
- Pek K. (red.), *Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801–1890)*, Lublin 2013.
- Sandel M. J., *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Warszawa 2014.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.