



STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEȘ-BOLYAI



# BIOETHICA

---

2/2008

**S T U D I A**  
**UNIVERSITATIS BABEȘ - BOLYAI**  
  
**BIOETHICA**

2

---

Desktop Editing Office: 51<sup>ST</sup> B.P. Hasdeu, no. 24 Cluj-Napoca, Romania, phone +40 264-40.53.52

---

IOAN CHIRILĂ, Editorial: Olivier Clément – Un teolog profund – noțiuni simple despre „persoană” ..... 3

*STUDII*

JOHN BRECK, Fundamentele teologice ale eticii ortodoxe creștine..... 13

HANS SCHWARZ, Karl Heims ringen um das neue Weltbild..... 39

ADRIANO PESSINA, Antropologia filosofică și probleme de bioetică (Traducere din limba italiană: Maria Aluș) ..... 49

IOAN MARIAN CROITORU, Transplanturile în lumina teologiei ortodoxe. Câteva considerații din gândirea unor teologi greci ..... 57

MIRCEA GELU BUTA, Perspectiva bioeticii asupra sfințeniei și/ sau calității vieții..... 81

*RECENZII – BOOK REVIEWS*

Jürgen Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it., Einaudi, Torino, 2002, 125 p. Titlul original: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (MARIA ALUȘ) ..... 91

Michel J. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'eta dell'ingegneria genetica*, trad. it., Stefano Galli, Vita e Pensiero, Milano, 2008, 122 p. Titlul original: *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Belknap Press, 2007. (MARIA ALUAȘ)..... 92

Adriano Pessina, *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2007, 116 p. (MARIA ALUAȘ) ..... 94

#### *TRADUCERI*

Instrucțiunea *Dignitas Personae* cu privire la anumite probleme de bioetică (Traducere din limba italiană: Maria Aluaș)..... 97

## EDITORIAL: OLIVIER CLÉMENT – UN TEOLOG PROFUND – NOȚIUNI SIMPLE DESPRE „PERSONĂ”

IOAN CHIRILĂ\*

**ABSTRACT.** In a time in which transhumanism reduces the man to a simple improvable mechanism, the author proposes a bunch from Olivier Clément's flowers of theological discourse about "man" in the light of theological orthodox tradition and reflection. Clément's interrogations regarding the man reason of being, his rights get an answer in his defining which is impossible to be possessed because man remains an enigma in which love passes beyond the wish, beauty is above the utility and death is unnatural. The thematic context has in the center Clément's pleading for a vision on Orthodoxy as a background life's eternity, (of a full life) of a entire life which crosses and defeats death. In this sense the author affirms, in accordance with the contemporary theologies that Olivier Clément's writing is in essence, is a paschal theology, a hymn of Christ's Resurrection.

**Key words:** person, nature, death and resurrection / Resurrection.

Aleg ca editorial pentru acest număr al revistei de Bioetică calea florilegiului, dorind să vă ofer un buchet din florile teologisirii lui Olivier Clément despre „om”. Acest material vine, în chip fericit, după cel despre trans-umanism. Aveam în intenție să continuu acel demers, deoarece la Metanexus se continuă dezbateră pe această temă, dar seara de 15 ianuarie a făcut să se stingă o stea, a făcut ca „ochiul de foc” să intre în noapte pentru ca și acolo să călăuzească. Această trecere, sau cum i-ar zice el: înrădăcinare, mi-a adus în minte frumoasele definiții ale omului realizate de marele teolog despre care părintele Dumitru Stăniloae spunea: „Scrisul lui Olivier Clément e teologie și poezie. E amândouă pentru că e spiritualitate. Și spiritualitatea e adevăr despre realitatea supremă, care e mai presus de exprimarea geometrică, ce nu poate fi decât sugerată prin jocul și strălucirea indefinită a poeziei...”<sup>1</sup>. Teologia lui Olivier Clément e „o teologie pascală, un imn al Învierii lui Hristos și, deci, de speranță în propria noastră înviere. Această dimensiune pascală traversează ansamblul operei sale, a reflecției sale asupra crizei modernității, asupra esenței însăși a Ortodoxiei”, afirma pr. prof. Boris Bobrinskoy în 16 februarie 1997, cu ocazia acordării titlului de Doctor Honoris Causa de către Institutul Sfântul Serghie din Paris<sup>2</sup>.

---

\* Directorul Centrului de Bioetică al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.

<sup>1</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Olivier Clément, *Le visage intérieur*, Stock, Paris, 1978”, recenzie în *Ortodoxia*, anul XXX – nr. 4, oct.-dec. 1978, p. 648.

<sup>2</sup> Olivier Clément, *Întrebări asupra omului*, traducere de Ierom. Iosif Pop și Pr. Ciprian Șpan, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 1997, p. 9-10.

Ortodoxia este mediul înveșnicirii vieții. „Viața, viața deplină, viața care traversează și biruie moartea, lumina și Duhul vor veni nu de la un Dumnezeu străin, exterior, ci de la Dumnezeu crucificat, mereu prezent în noi înșine, coborât în noi înșine și în mijlocul nostru, în inima spaimelor, angoaselor, a simplităților noastre, pentru ca iadul să se transforme în biserică... Este încercarea cea de pe urmă la care este supus Dumnezeu. El coboară în iad, lăsându-se înlănțuit de puterile sale. Rupând lanțurile iadului, Dumnezeu iese învingător. Lumina se revarsă din Dumnezeu înlănțuit, străpuns și crucificat. El S-a lăsat crucificat în chiar actul creației omului, lăsându-i libertatea de a-i oferi sau de a-i refuza iubirea. Cel fără de păcat S-a lăsat ucis pentru a-Și oferi propria viață călăilor. Nimeni nu poate fi respins, pentru că Dumnezeu a alungat din inima păcătosului izgonirea”<sup>3</sup>. Ce mărturie cutremurătoare și curajoasă, e mărturia celui care „alături de teologii ortodocși stabiliți în Franța, ca Lossky sau Evdokimov, au contribuit substanțial la răspândirea valorilor specifice teologiei ortodoxe în lumea apuseană și la o apropiere fraternală între confesiunile creștine”<sup>4</sup>. Iar mărturia lor este plină de conștiința însăși a Bisericii din care „într-o societate modernă, secularizată, Biserica, sau mai degrabă Bisericile, sunt nevoite să-și găsească locul. Nu un loc dominant. Nu un loc marginal, nu ghetou al fricii și al orgoliului departe de cultură și de viața comunitară. Biserica, Bisericile trebuie să se situeze, fără frică sau orgoliu într-un anume *față - către față* cu această societate, cu certitudinea că aceasta are nevoie de credincioși pentru a exista, fiindcă «Biserica este inima lumii, chiar dacă lumea își ignoră inima» ca să-l cităm pe mitropolitul Georges Khodr”<sup>5</sup>. O conștiință care realizează faptul că „trăim într-o lume dominată de valorile pământești mai curând decât cele cerești, că lumea se gândește mai mult la trup decât la suflet. Trăim, cu alte cuvinte într-o lume secularizată. Dar nu putem face concesii teologice sau spirituale față de lumea în care trăim, fiindcă, în acest caz, ar însemna ca Biserica să se transforme după chipul lumii, când rolul Bisericii este cel de a înălța lumea spre asemănarea cu Dumnezeu. De aceea, trebuie spus cât se poate de răspicat „că scopul ultim al teologiei și al spiritualității răsăritene rămâne castitatea și nu sexualitatea. Castitatea nu este folositoare doar pentru a evita rutina sexuală, sau pentru a integra elanul erotic într-o întâlnire sexuală înțeleasă ca o comuniune personală orizontală, ci este considerată ca aparținând adevăratei condiții a omului în împărăția lui Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care Mântuitorul s-a născut pe cale supranaturală, acesta este motivul pentru care a depășit condiția naturală a omului căsătorit, deși a consacrat cununia, acesta este motivul pentru care oamenii, în Împărăția lui Dumnezeu, nu vor mai bea, nu vor mai mânca și nu se vor mai căsători. Trebuie să aducem sexualitatea la adevărata ei

<sup>3</sup> Idem, *Puterea credinței*, traducere de Alexandrina Andronescu și Daniela Cioncai, Ed. Pandora, Târgoviște, 1999, p. 59.

<sup>4</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, EIBMBOR, București, 1998, p. 125.

<sup>5</sup> Olivier Clément, „A mărturisii într-o societate secularizată”, *Contacts*, nr. 144/1988, p. 52, traducere de Pr. Iulian Nistea, <http://www.nistea.com/secular.html>, p. 7.

dimensiune și să o vedem ca o condiție naturală a omului pentru lumea de aici, dar o lume care se îndreaptă spre cerul nou și pământul nou al împărăției lui Dumnezeu”<sup>6</sup>.

Câteva remarci acum în folosul rezumării și al deschiderii spre reflecții mai mult de ordin *tehnic*:

Omul este creat „după chipul lui Dumnezeu” – se înrădăcește în infinit, este unic, irepetabil și, îndrăznesc să spun, „inclinabil”<sup>7</sup>. Nu există un om în care să nu strălucească, mai mult sau mai puțin evident, o scânteie de divinitate. În acest punct, fiecare ființă umană, încă din clipa conceperii sale, cred eu, impune un imens respect și nu poate fi redusă la starea de lucruri a simplei utilizări. A rosti lucrul acesta semnaleză o lumină și nu o lege; dinaintea anumitor dureri, compasiunea justifică o „economie”.

Distincția cea mai interesantă pe care o propune teologia ortodoxă este aceea dintre *persoană* și *fire*. Persoana își poate transcende firea, iar prin faptul acesta o poate modifica. Bolile, deficiențele, infirmitățile sale pot închide în ele devenirea unor încercări profunde, rupturi de nivel cvasiinițiate, trecerea în prezent a misterului botezului, morții și al Învierii. Ceea ce nu mă ucide mă întărește, spune Nietzsche, așadar nimic nu poate ucide persoana. Decăderea ineluctabilă a firii nu aduce neapărat și decăderea persoanei, ci, dimpotrivă, îi poate înlesni accesul înspre o viață mai intensă (viață înviată)<sup>8</sup>. Pentru a înțelege acest fapt, domnia sa oferă un argument: mă gândesc la povestea unui bolnav de cancer, povestită de către mitropolitul Antoine Bloom. Acest prieten i se plânsese adesea mitropolitului de faptul că nu are timp pentru a medita și pentru a se ruga. Mitropolitul merge să îl vadă la spital și îi spune: „Acum aveți timp destul. Folosiți-l pentru a vă reciti viața și pentru a o împăca”. Și încetul cu încetul, îl învață să-și smulgă din inimă urile, ranchiunile, resentimentele. La sfârșit, aproape agonizând, bolnavul îi mărturisește: „Simt că o să mor, dar niciodată nu m-am simțit atât de viu”. Și a intrat în moarte ca o ființă vie<sup>9</sup>. Trebuie să fim cu luare aminte la tot ceea ce ne-a dăruit Dumnezeu în jurul nostru, mai ales la știință. Nu a critica cercetarea științifică pur și simplu, ci a ști să „discernem între formele de spirit”<sup>10</sup>. Știința poate permite surmontarea deficiențelor naturii supuse morții. Ea poate, de asemenea, mai ales în spațiul contemporan al biologiei, să fie animată de o stranie voință de putere, „faustiană”. Și atunci intervine riscul „barbariei” (Michel Henry) și necesitatea de a spune nu. A evita idolatria științei și în același timp mitul unui om perfect dotat, cu o sănătate desăvârșită, dar și concepția magică a trupului care ar ignora distincția între realitatea sa biologică și această imagine lăuntrică, legată de transcendența persoanei și destinată fără îndoială să se înscrie

<sup>6</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 142.

<sup>7</sup> Relevant pentru Bioetică este faptul că se pot realiza multiplicări ale naturii materiale, vegetative, dar nu se poate crea componenta spirituală, acesta este privilegiul ființei divine.

<sup>8</sup> Olivier Clément, *Viața din inima morții*, traducere de Claudiu Soare, Ed. Pandora, Târgoviște, 2001, p. 119.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 120.

în înviere cu un trup al slavei, în numele, aşadar, al unei unităţi a compusului uman şi a nobilei simbolici a cutărui organ - s-ar opune fie la transplantarea organelor, fie operaţiilor pe cord. Este sigur, de pildă, că un om care ar reuşi, fie câtuşi de puţin, să îşi unească intelectul cu inima, nu ar cunoaşte nici o dificultate de ordinul vieţii spirituale dacă ar suporta o grevă cardiacă!”<sup>11</sup>.

Singura concluzie posibilă este aceea că omul are dreptul la o nesfârşită compătimire. Consensual cu cele abordate de noi în cazul trasumanismului, Olivier Clément îşi pune întrebarea: De ce omul, de ce „drepturile omului”, dacă acesta nu reprezintă decât un fragment derizoriu al cosmosului şi al societăţii, un soi de robot condiţionat de patrimoniul lui genetic şi de mediu? Secolul nostru a adus dovada caracterului ireductibil al omului. În scopul reducerii acestuia, el a pus la punct gigantice laboratoare, războaie cumplite, regimuri totalitare, mulţimile înfometate din lumea a treia. Şi, cu toate acestea, oamenii au refuzat să capituleze. Persoana nu comportă altă definiţie decât aceea de a fi de nedefinit, nu are alt concept decât acela de a fi cu neputinţă de posedat. Ce înseamnă atunci un chip, o privire, această materie ce pare străpunsă de o lumină venită de altundeva? Din care altundeva?

Or, dacă studiem istoria, observăm că nu există numai întrebări, ci şi răspunsuri. Acel altundeva ni se deschide, ni se revelează. Enigma omului, dragostea de dincolo de dorinţă, frumuseţea mai presus de utilitate, nenaturalitatea morţii, ne împing către revelaţiile unui altundeva<sup>12</sup>. Şi totuşi, un creştinism al post-creştinătăţii se împleteşte aşadar cu apărarea drepturilor omului, drepturi care în acelaşi timp sunt şi îndatoriri („Problema pâinii, spunea Berdiaev, reprezintă pentru mine o problemă materială, însă problema pâinii aproapelui meu este pentru mine o problemă spirituală”...).

Ştim astăzi – şi vom arăta lucrul acesta – că creştinismul este fundamental non-ideologic. Ideologia explică, ea este voinţă de posesiune, justificare, în cele din urmă, a unei puteri nelimitate a omului asupra omului, din dorinţa secretă de a se înfăţişa asemenea zeilor şi de a ignora moartea. Creştinismul contestă moartea şi revelează marea antinomie a lui Dumnezeu cel „dincolo de Dumnezeu”, sustrăgându-se oricărei percepţii raţionale – şi a Răstignitului din „iubire nebună”<sup>13</sup>.

O privire din perspectivă istorică ne va conduce de la revelaţii la nihilismul contemporan. Trebuie amintit faptul că umanitatea este repartizată în două emisfere spirituale. Pe de o parte emisfera asiatică, cu rădăcinile în India, dar moştenind şi concepţiile arhaice care înglobează întreaga Asie de Nord şi Extremul Orient: un divin difuz, pretutindeni prezent, în care omul este absorbit de către o interioritate pură ce coincide cu absolutul. Interioritate coincizând însă şi cu interioritatea celuilalt. Lumea este jocul lui Dumnezeu. Însă nici lumea, nici Dumnezeu, nici celălalt, nu există – sunt visuri ale abisului, sfere pe care acesta le respiră, apoi le resoarbe...

<sup>11</sup> O altă poziţie extrem de importantă pentru discursul Bioeticii creştine.

<sup>12</sup> Olivier Clément, *Viaţa din inima morţii*, p. 124.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 25.

De cealaltă parte, emisfera semitică, Iudaismul și Islamul, respingând această fuziune în Tot pentru a afirma Dumnezeu-persoană și omul-persoană, Eu și Tu. Numai că „Dumnezeu este în cer, iar omul pe pământ”, vocația omului fiind aceea de a asculta cuvântul lui Dumnezeu, de a se supune Legii acestuia – însuși cuvântul „islam” semnifică această supunere – fără a se putea vorbi de o uniune reală între om și Dumnezeu. Între aceste două emisfere, transcendându-le, creștinismul și fulgurantele sale antinomii: antinomia lui Dumnezeu Cel de dincolo de Dumnezeu și de Cel Răstignit (un text din Vinerea Patimilor vorbește de „Dumnezeu cel Răstignit”); antinomia „Supraunității” divine și a misterului celuilalt, înscris în inima absolutului: Dumnezeu este în El Însuși iubire și în același timp Treime în Unitate. Unirea divinului și a umanului în Hristos, de o ființă și nedespărțită; Dumnezeu în întregime inaccesibil și arătându-se în întregul său ca participare. În relația cu Dumnezeu, ca și în relația cu aproapele, cu cât îl cunoști pe celălalt mai bine, cu atât el devine mai de necunoscut; Dumnezeu este mai lăuntric în sufletul meu decât eu însumi și totuși el este, în mod nepuizabil, dincolo. Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu, tocmai prin asta pe de-a-ntregul om. Omul chip al lui Dumnezeu, deschis către Dumnezeu fără să se confunde cu Dumnezeu, Dumnezeu întrupat, deschis către om fără să-l aneantizeze. Mister al omului după chipul Dumnezeului tainic, comuniune a oamenilor după chipul Dumnezeului Treimii<sup>14</sup>.

Cred cu adevărat că marea teologie ortodoxă exprimă cu o claritate și cu un realism remarcabil aceste paradoxuri, aceste antinomii, această mare taină a Dumnezeului răstignit și a omului îndumnezeit, această mare taină a persoanei. Acest formidabil miez de energie, care, până în zilele noastre, a fertilizat și a împins înainte istoria omului. Unul dintre personajele din Doctor Jivago, de Boris Pasternak, afirmă, în legătură cu creștinismul originar: „Ceva s-a pus în mișcare în lume. Moartă e puterea numărului, necesitatea. Persoana, predicăție a libertății, le-a înlocuit. Existența umană personală a devenit istoria lui Dumnezeu, ea a umplut cu substanța ei întinderea universului...”<sup>15</sup>.

Germenele evanghelic nu a volatilizat greaua materie a istoriei, ci a înălțat-o. Creștinătatea, în Orient ca și în Occident, a permis creația unei imense și sfinte frumuseți. Martirii și călugării au desacralizat puterea, pe care mitul imperial a încercat să o transforme în „slujire”.

Puțin câte puțin totuși, creștinismul „instalat” a devenit parțial „ideologie dominantă” a unei societăți închise. Creștinătatea și-a ocupat locul printre societățile „tradiționale”: semitotalitară, negând diferența, cimentată prin trimiterea la moarte a țapului ispășitor, a vrăjitoarei, a ereticului, mai cu seamă a evreului. Evul Mediu occidental târziu, obsedat de dansuri macabre, patrulat de sistemul inchizitorial, a construit un Dumnezeu terorist.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 126.



În Rusia, după înfrângerea mișcării isihaiștilor de peste Volga și după dispariția „nebunilor întru Hristos”, odată cu schisma, reprimată brutal, a Vechilor Credincioși și cu trecerea Bisericii sub puterea statului, în vremea lui Petru cel Mare, își făcea apariția și un soi de Inchiziție, iar Biserica, aservită, pierdea, în raport cu statul, acea putere critică și mijlocitoare pe care, în secolul al XVI-lea, un Sfânt ca Filip de Moscova încă o avea dinaintea lui Ivan cel Groaznic.

În Răsărit, ca și în Occident, creștinătatea a păcătuit împotriva celui mai prețios dar pe care Hristos l-a făcut oamenilor: darul libertății; a păcătuit, de asemenea, împotriva a ceea ce Ioan Gură de Aur, comentând scena Judecării (Mt. 25), numea „taina fratelui”, „taina săracului”.

Astfel încât omul european (și mă gândesc la Europa în toată întinderea ei, inclusiv Răsăritul ei) s-a ridicat împotriva acestor caricaturi ale lui Dumnezeu. Într-o beție de libertate creatoare și într-o luptă teribilă pentru dreptate, el a proclamat moartea lui Dumnezeu. Însă acest strigăt de ușurare nu a întârziat să se preschimbe în strigăt de groază: „Unde e Dumnezeu?, strigă el, o să vă spun eu! L-am omorât, voi împreună cu mine... Dar cum am putut face una ca asta? Cum am putut să golim marea de apă? Cine ne-a dat buretele ca să ștergem orizontul tot? Ce făcurăm de am despărțit pământul acesta de soarele lui? Spre ce se îndreaptă acum?... Mai există un sus și un jos? Nu rățăm printr-un neant nesfârșit? Nu simțim răsuflarea vidului? Nu se face din ce în ce mai frig, nu se face din ce în ce mai noapte?”<sup>16</sup> Așa a venit vremea nihilismului. După ce visele carnivore ale nihilismului pseudo-religios au fost acoperite de cenușa Auschwitz-ului și de zăpezile siberiene, iată nihilismul indiferent, îmbuibat, ținând secret către neant. Revelația iudeo-creștină a transformat omul într-un individ de neînlocuit, care însă a uitat de înviere - și iată-l singur în constelata închisoare a universului, lipsit de alt orizont decât acela al neantului. În van refulăm moartea, întunecata angoasă macină totul, declanșează un fel de nevroză spirituală și căutarea paroxismelor – erotism, droguri, terorism –, grație cărora ne simțim atât de în viață, atât de suverani, încât, pentru o clipă, uităm de neant<sup>17</sup>.

În această cultură, revenirea elementului religios are loc printr-o multitudine de *căutări individuale*, străbătând domeniile libertății și al subiectivității. Aceasta este prima formă, dar nu și cea mai bună. Cea de-a doua formă, neliniștitoare este *căutarea supremației*. Cea de-a treia formă a „întoarcerii religiosului” și, cred, de departe cea mai importantă, este o reînnoire în adâncime a creștinismului, în care Ortodoxia joacă un rol important, deși nu unic<sup>18</sup>. Iată de ce gânditorii ortodocși moderni cu teamă și cutremurare privesc *kenoza*, ca umilință și ca *evidență* a lui Dumnezeu devenit om, fără a cădea în „kenotism”, în care uneori creștinismul occidental alunecă, fiindcă, fără îndoială, a ridicat în slăvi prea mult timp

<sup>16</sup> Friederich Nietzsche, *Opere complete. 4. Aurora. Idile din Mesina. Știința veselă*. Ediție critică științifică în 15 volume de Giorgio Colli și Mazzino Montinari. Traducere de Simion Dănilă, Ed. Hestia, Timișoara, 2003, p. 209.

<sup>17</sup> Olivier Clément, *Viața din inima morții*, p. 127.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 130.

atotputernicia arbitrară a lui Dumnezeu. Atotputernicia, au remarcat teologii ortodocși, aparține dragostei și deci se identifică cu „atotslăbiciunea” (dacă, totuși, utilizăm categoriile acestei lumi). Este necesară atotputernicia lui Dumnezeu pentru a crea libertățile, libertatea îngerului și libertatea omului, însă pentru ca acestea să fie cu adevărat libertăți, trebuie ca Dumnezeu să Își asume în mod real un risc, riscul iubirii adevărate. Creația stă în umbra Crucii, „Mielul lui Dumnezeu a fost înjunghiat de la-nceputul lumii”, spune *Apocalipsa*.

Condiția paradisiacă, ruptura pe care în mod fals o numim originară (ceea ce este originară este intenția divină a întrupării, deci a îndumnezeirii creației), implică un alt stadiu al creației, un stadiu care scapă investigărilor științei, prizoniere ale modalităților temporale, spațiale, ce rezultă din cădere. Dumnezeu, acest împărat căruia i s-a luat coroana, parțial alungat de către propria-i creație, este nevoit să o reia și să introducă în economia ei moartea; el alcătuiește, prin ceea ce noi numim evoluție, aceste „tunici de piele”, în sânul cărora, după miliarde de ani, omul căzut, de acum înainte muritor, se va ivi din nou, de data aceasta nu ca stăpânitor, ci ca stăpânit. Dumnezeu resimte din plin agresiunea răului, el, Nevinovatul căruia răul îi este complet străin: „chipul lui Dumnezeu șiroiește de sânge în umbră”, spunea Leon Bloy într-o formulă care lui Berdiaev îi plăcea să o citeze. Până într-o zi în care o femeie, Maria, îi permite să se întoarcă în inima lumii, pentru a ni se alătura, în tragica noastră izolare, și în același timp pentru a ne redeschide, în Hristos și în Duhul Sfânt, căile îndumnezeirii.

*Răspunsul lui Dumnezeu la provocările răului* este așadar, Crucea. Dumnezeu își revelează pentru noi numele Său propriu prin renunțarea completă la proprietatea asupra crucii, iar numele acesta este dragoste, *manikos eros*, iubire nebună, au spus Maxim Mărturisitorul, Nicolae Cabasila și Paul Evdokimov. Răsturnare a imaginii arhaice a lui Dumnezeu, prezent întotdeauna, vai, în subconștientul creștin nu numai un Dumnezeu prea plin, exterior, care ne-ar strivi, ci un Dumnezeu golit pe dinăuntru de iubire, cum spune imnul citat de către Apostolul Pavel pentru Efeseni, un Dumnezeu care se deschide și poate, deci, transcende propria sa transcendență, după cum sugerează și *Prologul Evangheliei după Ioan*, pe care o citim atât de solemn în inima nopții de Paști. Învierea nu înseamnă reanimarea unui cadavru în condițiile acestei lumi, ci răsturnarea acestor condiții, transfigurarea, încă misterioasă, a lumii, a cărei dezvăluire ne este datorie.

Omul, spunea Sfântul Vasile, este un animal care a primit vocația de a deveni Dumnezeu. Îndumnezeirea înseamnă distrugerea, prin „crucea dătătoare de viață”, a tot ceea ce ne împiedică să iubim. Încă de la Întrupare, de la Paști, de la Pogorârea Sfântului Duh asupra Apostolilor, vântul Duhului suflă cu o violență secretă asupra istoriei; am intrat într-o eră a învierii căreia îi cunoaștem convulsiile și promisiunile, în care mântuirea nu este nici colectivă, nici personală, ci în comuniune. Și de aceea cele mai mari spirite ale Răsăritului creștin nu au încetat să se roage pentru mântuirea universală, neîngrădindu-și cu nimic speranțele și

estimând că nu se poate vorbi de infern decât pentru sine însuși, „vărsând sângele propriilor inimi”, spunea starețul Siluan, pentru ca toți oamenii să fie mântuiți<sup>19</sup>.

Dar, forma cea mai răspândită a păcatului, spun anumiți părinți duhovnici, este uitarea, în sensul cel mai puternic. Aceasta este rădăcina, uităm că existăm, că Dumnezeu există, că celălalt există, că firul de iarbă există, că înfășișarea există; trăim ca niște somnambuli. Și uneori descoperim cu mirare că ceva sau cineva există, că nu există numai lucruri, ci și chipuri, că aceste chipuri sunt și lăuntrice, mărturisind prezențe la fel de intime și că ne suntem nouă înșine interiori. Aceasta reprezintă, poate, începutul unei iubiri, emoția vie a adolescenței sau faptul că o insuportabilă suferință ne-a răvășit ori pur și simplu ceea ce aș numi conștiința conștiinței. Vântul din nord suflă asupra acestui copac, iar acum eu îl aud, ca și cum l-aș auzi pentru întâia oară. Și deodată ai senzația pe care a avut-o Iacov după visul lui, în care a văzut cerul și pământul stând de vorbă, că „acest loc este sfânt, Dumnezeu este aici, iar eu nu știam asta”.

Această formă de mirare fundamentală, sfâșietoare și în același timp plină de bucurie, reprezintă cea dintâi formă a trezirii. Tehnicile de asceză asiatică au pus în sistem acest moment. Drogurile caută să îl reproducă, fără să îi înfățișeze împlinirea. Drogatul este un Don Juan al trezirii. Însă trezirea devine vigilență creștină atunci când întâmpină lumea, clipa, nu într-o veșnicie nediferențiată, în care am fi chemați să ne înecăm asemenea păpușilor de sare în ocean, ci prin învierea activă a lui Hristos pretinzând iubirea.

Trezirea creștină este încărcată de o etică, mai mult, este așteptare nocturnă a logodnicului, vigilență eshatologică, anticiparea, speranța transfigurării universale atunci când Hristos va reveni, suntem angajați într-o imensă metamorfoză. Creștinismul nu este numai așteptarea unei morți drepte sau asceza individuală, este participarea la o imensă metamorfoză, care se referă la întreaga istorie, la întregul univers<sup>20</sup>.

Iar vigilența permite adevărata tandrețe, o mângâiere lipsită de sentimentalism, o mângâiere însemnând întreaga putere a erosului spălat de patimi, răstignit, înviat, transformat în întâmpinare pură, în consolare pură. Apatheia creștină nu este stoică, nu reprezintă omul lipsit de patimi; nu mai există patimi, la plural, dar există o singură patimă, patima lui Dumnezeu și cea a aproapelui. Suntem reduși aici la figura atât de importantă, fundamentală, omniprezentă în tradiția ortodoxă, a Maicii Domnului, a Fecioarei mângâierii. Există mai multe tipuri de icoană reprezentând-o pe Fecioară. Cea mai iubită și care s-a răspândit mult în Apus la momentul Sinodului, este Fecioara din Vladimir, Fecioara milostivirii: chipul Pruncului, lipit de chipul Maicii, ea privindu-ne, iar cu această privire primindu-ne în mila ei nesfârșită. Omul cel mai păcătos, cel mai decăzut știe că ea nu îl va alunga. Fecioara milostivirii este cea dintâi persoană umană îndumnezeită și prin ea ne vine acest har al transfigurării, fiindcă ea este deja lumea transfigurată<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 245.

Astăzi forța omului pare a se obiectiva în afara acestuia, chiar împotriva acestuia, în cunoștințe științifice și în creații tehnice tinzând a se dezvolta prin propriul lor dinamism, astfel încât omul nu își mai controlează puterea, ci pare că puterea este cea care îl controlează; și atunci este ceea ce Michel Henry numește „Barbaria”<sup>22</sup>. Creștinismul propune altceva<sup>23</sup>, și aceasta aș dori să fie concluzia acestui memento Olivier Clément: Dumnezeu de dincolo de tot, de dincoace de tot prin Cruce, apare ca fiind izvorul oricărei existențe personale, adică al oricărei existențe prin împărtășanie. Adevărul Dumnezeului răstignit este acela al oamenilor a căror slujire, în demnitatea și diferența lor, ne este necesară, este acela al seminței de viață din fiecare lucru, ființă, împrejurare, pe care trebuie să știm să o dezvoltăm, să o protejăm și să o sporim. „Eficacitate a sevei”, răbdare a sevei, s-a spus. Pentru a avea acces la acest gen de angajament trebuie învinsă în sine voința de putere, care îl transformă pe celălalt în obiect, și frica, repede metamorfozată în ură, care îl prefăce în țap ispășitor. Este necesar a fi înțeles faptul că persoana nu este parte a unui întreg, ea este întregul primind un chip unic. Mai mult, ea nu este solitară; ea este relație: societatea și cultura sunt dimensiuni ale acestor legături nenumărate care alcătuiesc această relație. Așadar, nici individualism, nici alianță totalitară, ci un personalism reînnoit, mai bine fundamentat teologic și spiritual decât personalismul anilor '30 – și a cărui exercitare presupune o asceză personală, o anume tăcere interioară până și în fapta cea mai intensă, deschiderea atentă la cea mai înaltă revelație în acest domeniu: revelația că celălalt există și a mărturisi Învierea prin sărbătoarea liturgică și prin rugăciunea care, puțin câte puțin, transformă angoasa în încredere, înseamnă a contribui la vindecarea nevrozei spirituale a civilizației noastre obsedate de neant. Înseamnă a atinge răul în propria-i rădăcină și a permite energiilor divine să acționeze în istorie.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 68.

## FUNDAMENTELE TEOLOGICE ALE ETICII ORTODOXE CREȘTINE

JOHN BRECK\*

*„Totul există din dorința Tatălui, ia ființă prin acțiunea Fiului și atinge perfecțiunea prin Duhul Sfânt ... Numărul trei, prin urmare, ni se întipărește astfel în minte: Dumnezeu – Cel care poruncește, Cuvântul – Cel care creează, Duhul – Cel care întărește. Și ce ar putea însemna să întărești, dacă nu să faci ceva perfect în sfințenie?”*

- Sf. Vasile cel Mare -

*„Frumusețea divină se oglindește în și prin toate lucrurile nenumărate pe care Creatorul le-a făcut, dar strălucește predominant în icoana vie a lui Dumnezeu, adică în ființa umană”.*

- Ep. Kallistos Ware –

**ABSTRACT.** If there is in present so much confusion regarding taking ethical decisions, this doesn't happen only due to the novelty and complexity of the problems we confront. The main reason is the fact that the branch ethics has been cut from its theological roots. If it is to be considered as a genuine “moral theology” the ethical reflection must start from the belief of the Church and express this. It must start and end with the belief that Jesus Christ alone is the Way, the Truth and the Life the foundation and the finality of any moral action, no matter how concrete or trivial it might seem. Ethics is an applied theology, the theology in action. Therefore it finds the most elementary and eloquent affirmation in the well known liturgical formula that ends many orthodox services: “Give ourselves and one another and all our life to God”. Before making reference to the concrete moral problems some of the fundamental elements of the Christian belief, will be taken again which sustain the reflection of the true morals. The next parts of the chapter will stop on the doctrine of the Church that define the Orthodoxy: teachings about God as a Trinity, about the human person as a carrier of a God's face, about God's savior work in Christ and about the *theosis* as ultimate aim of human existence. In the end the problem of distinguishing in the moral life and the work of the Holy Spirit in the human conscience is debated regarding this discernment. In this way it is shown in what way the biblical and patristic tradition can speak (directly and steadfast) about the moral problems that appear so tormenting today. The first questions keeps in mind is this: in what way can the abstract theological principles be applied in a useful way in concrete “ethical moments” especially when decisions of life and death must be taken? In other way how can the Christian creed principles help us know God's will in concrete situations and act according to this will for our good and of those we are responsible for.

**Key words:** Trinity, human person, face and resemblance, moral decision, conscience, deification, discernment, education.

---

\* Profesor de Bioetică și Hermeneutică patristică la Institutul Teologic Ortodox Saint-Serge, Paris.

**Viața Morală: „Libertatea în duh”.** Dumnezeu este Alfa și Omega vieții omenești, Creatorul, Izbăvitorul și împlinirea ultimă a fiecărei existențe personale. Fiecare om, bărbat și femeie, este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (*Facerea* 1, 26-27). Fiecare, fără excepție, are capacitatea de a atinge virtutea, sfințenia, și în cele din urmă starea de theosis-ul sau „îndumnezeirea”: împărtășirea deplină și eternă la energiile sau atributele divine. Din acest motiv, tradiția creștină accentuează atât de stăruitor faptul că viața umană este sacră. Această sacralitate își are temeiul în Dumnezeu și este o expresie a iubirii Sale. Ea este un dar: darul vieții și al sfințeniei lui Dumnezeu Însuși, datorite nouă fără vreun merit al nostru personal. Despărțită de acest dar, viața este fără sens, absurdă.

Recunoașterea și preamărirea lui Dumnezeu ca Domn al vieții noastre constituie temelia pe care ne fundamentăm înțelegerea și speranța care duc spre viața virtuoză sau sfântă, viață ce este conformă voinței divine și care manifestă atributele divine ale frumuseții, adevărului, dreptății și iubirii. Mărturisirea lui Dumnezeu ca Suveran absolut și celebrarea acestei convingeri în cultul Bisericii constituie astfel fundamentul teoriei morale creștine.

Problematica teologiei morale, care cauzează dileme etice în viața de toate zilele, este determinată de conflictul dintre mărturisirea credinței noastre și „pasiunile” noastre, „îmboldirile cărnii” ce duc la păcat și la despărțirea de Dumnezeu, Cel Care este singurul izvor și unica împlinire a existenței umane. Dacă nu ar exista acest conflict, am putea prin însăși natura noastră să recunoaștem voința lui Dumnezeu și să ne conformăm atitudinea și acțiunile noastre cu aceasta. Nu ar mai exista astfel „dileme etice” sau alegeri dificile în viața morală. Totuși, păcatul – care este autonomia umană (*autexousia*), răvășită de furie – a corupt natura noastră creată, capacitatea „naturală” a fiecărei persoane, în virtutea chipului divin interior, de a-L cunoaște, de a-L iubi și de a se supune în mod consecvent înaintea de toate lui Dumnezeu. „Fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu”, afirmă Sfântul Pavel (*Romani* 3, 23). Cu toții suportăm efectele istovitoare ale propriei noastre păcătoșenii. Ca o consecință, chiar și cel mai devotat sau sfânt dintre noi trăiește conflictul existent între credință și pasiuni.

Dobândirea virtuților bunătății, iubirii, milei și dreptății necesită o disciplină – *askesis* (luptă) – a pocăinței neîncetate. Întoarcerea presupusă de *metanoia* (căință), nu poate fi o întoarcere înspre noi înșine, înspre natura noastră căzută și coruptă. Aceasta nu poate fi decât o întoarcere la Dumnezeu. Comportamentul etic creștin nu poate fi predicat pe baza unor idealuri sau țeluri omenești. Condițiile și scopurile lui, ca și viața umană însăși, trebuie fundamentate în Dumnezeu, Care singur hotărăște ce este bine, drept sau corect, și Care ne descoperă aceste hotărâri prin Scriptură, rugăciune și alte aspecte ale experienței ecleziale.

Prin urmare, etica creștină trebuie întemeiată pe Revelație. Dacă ne vom angaja în lucrarea de modelare a voinței, dorințelor și acțiunilor noastre voinței lui Dumnezeu, trebuie să știm ce implică această voință divină. Cum vrea, de fapt Dumnezeu să ne purtăm? Dacă vom căuta răspunsul în Scriptură sau în Tradiția

Bisericii, vom găsi indicații precise. Una din ele se remarcă înaintea tuturor. „Dumnezeu este iubire”, ne spune Apostolul Ioan (I *Ioan* 4, 7-12). Astfel, faptele și acțiunile noastre vor reflecta în mod real iubirea jertfelnică ce a culminat în răstignirea lui Iisus Hristos, Fiul iubit al Tatălui.

Această iubire revelată este esențial trinică, o comuniune a devoțiunii reciproce și a dăruirii de sine, împărtășită în mod egal între cele trei Persoane divine. Ca atare ea este întotdeauna îndreptată spre celălalt, ea este un dar al sinelui, oferit în mod liber celuiilalt și de dragul celuiilalt. Răspunsul omenesc la această iubire este, de asemenea, obștesc. Știind că suntem obiectul afecțiunii adânci și tandre a lui Dumnezeu, noi îi oferim în schimb iubirea noastră, prin rugăciunile noastre și prin fidelitatea cu care îi împlinim poruncile. În același timp, noi ne aplecăm, plini de dragoste, spre celălalt - spre fiecare „celălalt” - care, asemenea nouă, poartă în adâncul sufletului chipul frumuseții și vieții divine. Nu există nici o limită sau restricție pentru această iubire. Ea va fi împărtășită în aceeași măsură prietenilor sau dușmanilor, ortodocșilor sau eterodocșilor, fără a ține cont de identitatea etnică, clasă socială, rasă, religie sau sex. Dumnezeu ne-a arătat dragostea Sa nemărginită, care înzestrează fiecare ființă umană cu valoare și demnitate infinită. Fiecare „celălalt”, de aceea, este vrednic de dragostea noastră, pentru că cere într-adevăr dragostea noastră. În simplele, dar profundele cuvinte ale lui O. Clément: „Tout homme a droit a une compassion infinie” - „fiecare persoană merită o compasiune infinită”.

Această convingere i-a determinat pe teologii moraliști ortodocși să dezvolte o „etică a iubirii”, distinctă de etica „virtuții” sau etica „legii naturale”<sup>1</sup>. Desigur, cele trei nu se exclud reciproc. Etica ortodoxă poate stăruii asupra importanței reflectării iubirii divine în faptele oamenilor, dar motivația din spatele acestor „acte ale iubirii” va fi căutarea virtuții, iar conținutul și aplicația ei vor fi prevăzute de „legea” lui Dumnezeu Însuși, revelată în creație. Totuși, învățătura ortodoxă afirmă că nu există o distincție radicală între revelația „generală” și cea „specială”, între „legea naturală” și „legea lui Hristos” (*Galateni* 6, 2). Pentru a cunoaște voia lui Dumnezeu, trebuie să cercetăm în întregime, adâncimile și bogățiile tuturor surselor revelației din Biserică: Scriptura, scrierile doctrinare, ascetice și mistice ale Sfinților Părinți, Liturgia creștină și tradițiile privind rugăciunea personală (de pildă, „isihasmul” sau rugăciunea inimii), canoanele, iconografia și alte reprezentări grafice ale credinței, precum arhitectura bisericească; de asemenea, hagiografia sau viețile și învățăturile sfinților. Toate aceste surse sunt necesare, pentru că Iisus Hristos, chipul sau „icoana” lui Dumnezeu și reflecția slavei Sale (*Coloseni* 1, 15; *Evrei* 1, 3), descoperă „fața” Tatălui - frumusețea și voința divină - nu doar în timpul vieții Sale pământești și nu

<sup>1</sup> Vigen Guroian a dezvoltat această temă în primele două capitole ale cărții: *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988, p. 13-48.

doar în Scripturile canonice, ci și ca Domnul înviat și mărit, Care e prezent și lucrează în Biserică prin Sfântul Duh.

Oricât de adevărate ar fi acestea, descoperirea voinței Tatălui în și prin Fiul și Duhul se face de foarte puține ori cu privire la acțiuni particulare ce trebuie urmate în situații concrete. Îndeosebi în aceste vremuri ale progreselor teribile în tehnologia biomedicală, ne confruntăm adesea cu decizii pentru care se pare că nu găsim un temel solid în resursele Revelației, inclusiv Sfânta Scriptură. Cele Zece Porunci, Fericirile și coduri de lege asemănătoare (cf. *Efeseni* 5, *Coloseni* 3, *I Petru* 2), alături de învățăturile concrete ale lui Iisus, ale Sfântului Pavel și ale altor scriitori apostolici (asupra căsătoriei și divorțului *Matei* 19, 3-12; *I Corinteni* 7, 10-16, sau despre înviere și judecată: *Matei* 25, 31-46; *Ioan* 5, 19-29; *I Corinteni* 15, 34-58), ne oferă un număr important, dar limitat de reguli în vederea luării deciziilor etice. Ele interzic sau proscriu anumite fapte (idolatria, crima, furtul, adulterul) și poruncesc sau prescriu altele (curățenia inimii, împăcarea, faptele iubirii, evanghelizarea), uneori cu nebanuită concretețe: „Oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, și se va însura cu alta, săvârșește adulter” (*Matei*. 19, 9); „Sau nu știți că cel ce se alipește de desfrânată este un singur trup cu ea?” (*I Corinteni* 6, 16); „Podoaba voastră să nu fie cea din afară: împletirea părului” (*I Petru*. 3, 3).

În zilele noastre, se ivesc probleme etice majore în privința cărora Biblia și Tradiția Bisericii par a păstra tăcerea: politica defensivă într-o epocă a armelor nucleare și a terorismului sponsorizat de stat, contracepția și fertilizarea *in vitro*, sinuciderea asistată în cazul muribunzilor și multe altele. De aceea, întrebarea se ridică asupra relevanței mărturiei biblice. Cât de folositoare poate fi Biblia pentru îndreptarea moralității, dacă atâtea probleme etice stringente ale zilelor noastre nu sunt nici măcar menționate în ea?

Totuși, a privi lucrurile în acest mod înseamnă a pune o falsă problemă. Valoarea Scripturii și a întregii tradiții creștine în privința îndreptării moralității nu rezidă în cele din urmă în regulile variate pe care ea le prescrie. Christos Yannaras are dreptate când spune: „Dacă privim moralitatea ca pe o simplă conformare a omului față de un cod de lege autoritarist sau convențional, atunci etica devine alibiul omului pentru problema lui existențială”<sup>2</sup>. Acea problemă existențială care ne atinge pe toți, privește în ultimă instanță mântuirea noastră veșnică mai degrabă decât conformitatea cu un cod exterior care să ne conducă acțiunile. Scopul ultim al moralității creștine nu este supunerea, și nici măcar „desăvârșirea”, definită ca imitare fidelă a atributelor divine ale bunătății și iubirii. Adevăratul ei scop este *viața*: veșnică, binecuvântată și fericită în sânul Treimii.

Moralitatea se raportează la destinul nostru personal ca purtători ai chipului divin, fiind chemați, în comuniune cu ceilalți, să atingem asemănarea divină. Înțelegem de aici că moralitatea este esențial eclesială. Nu există o „moralitate personală”, de vreme ce scopul vieții noastre este să-i îmbrățișăm pe ceilalți cu

<sup>2</sup> *The Freedom of Morality*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 15.



puterea mântuitoare a iubirii dumnezeiești. Importanța Scripturii pentru viața morală constă nu atât în regulile pe care le prescrie, ci în ethos-ul pe care-l relevă în comunitatea credinței. Acest ethos (din care derivă cuvântul „etică”) poate fi descris ca un ethos al Duhului, cu temelie în acțiunea mântuitoare a lui Hristos și hrănit de viața sacramentală a Bisericii. Este, înainte de toate, un ethos al libertății existențiale, care permite persoanei umane să realizeze sau să refuze scopul vieții, să răspundă lui Dumnezeu și celorlalți prin iubire jertfelnică sau să arunce pe cineva în iadul pe care Sartre îl definea sarcastic ca fiind „ceilalți”.

Din această perspectivă, moralitatea poate fi definită ca viață trăită în libertatea Duhului. Acestea fiind spuse, este adevărat totuși faptul că avem nevoie de anumite directive în viața morală, indicații clare asupra a ceea ce Dumnezeu ar vrea să facem în anumite situații concrete. Existența creștină ne antrenează permanent într-o luptă dublă: să discernem voia divină și să ne conformăm propria voință și atitudinile aceleia. O anumită abordare „deontologică” sau după reguli a judecăților morale este necesară dacă vom duce acea luptă, indiferent de rezultat. Deși Scriptura și interpretarea ei de-a lungul istoriei Bisericii nu ne vor oferi răspunsuri explicite la multe din dilemele etice cu care ne confruntăm azi, ea informează, conturează și susține ethos-ul creștin, prin care pot fi găsite asemenea răspunsuri. În cadrul Ortodoxiei, aceasta echivalează cu dobândirea unei „minți” scripturistice și patristice, o percepție luminată a unor adevăruri fundamentale care trebuie să susțină în întregime judecățile etice adecvate. Aceste adevăruri se referă la Dumnezeu, la noi înșine și la destinul nostru personal și comunitar. Ele constituie firele vitale din care e construită țesătura vieții noastre creștine.

**Dumnezeu ca Treime.** Părinții răsăriteni pun în centrul reflecției lor teologice Revelația: descoperirea vieții și voinței divine. Dumnezeu Se descoperă pe Sine în ordinea naturală (*Romani* 1, 20), dar numai ca și Creator, Domn și Judecător. Cunoașterea lui Dumnezeu ca Mântuitor și Izbăvitor, Care ne comunică profunzimea iubirii Sale și ne face părtași la viața Sa divină, este cerută de revelația specială care-și găsește expresia în Scriptură, în definițiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice și în experiența Bisericii. Toate acestea formează ceea ce numim Sfânta Tradiție, care vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu, indispensabilă mântuirii umanității.

Întreaga Revelație este, în cele din urmă soteriologică. Ea este dată, așa cum arată Liturgia euharistică, „pentru viața lumii și mântuirea ei”. Totuși, pentru Părinții greci, aceasta nu înseamnă că îl cunoaștem pe Dumnezeu numai în actele sau lucrarea Sa mântuitoare. Putem, de asemenea, cunoaște, într-o oarecare măsură, despre ființa lui Dumnezeu. Prin urmare, ei fac o distincție între *teologie și iconomie*. Primul termen se referă la relațiile din sânul divinității, iar al doilea la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în creație. Adevărata teologie privește deci ceea ce am putea numi „Treimea imanentă”, pe când lucrarea mântuirii este o expresie a „Treimii iconomice”, Dumnezeu ad extra. Distincția este oarecum artificială, dar folositoare, atâta vreme cât permite afirmarea cunoașterii noastre

despre Dumnezeu care nu se limitează la „actele Sale atotputernice” în istorie, ci care include și o percepție a lui Dumnezeu așa cum este în El Însuși, dincolo de relația Sa cu creația.

Conținutul acestei cunoașteri revelate a lui Dumnezeu este exprimat în modul cel mai adecvat în limbajul primelor două Sinoade ecumenice, ca unire a celor trei Persoane divine (*hypostasis*) într-o singură Natură sau Esență divină (*ousia*). Potrivit sintezelor teologice făcute de Părinții capadocieni ai veacului al patrulea (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigore de Nazianz și Sf. Grigore de Nysa), cele trei ipostasuri se disting în cele din urmă doar datorită originii lor. Tatăl este „nenăscut” din veșnicie, Fiul este din veșnicie „născut” din Tatăl, iar Sfântul Duh „purcede” din veșnicie din Tatăl. Consubstanțiale (*homoousios*, „de aceeași natură [divină]”) și fără de început, cele trei împărtășesc nu numai aceeași esență sau natură, ci și aceeași voință, aceeași energie sau activitate.

În experiența umană, voința divină este exprimată ca „iconomie”, acțiunea prin care Dumnezeu mântuiește omenirea și universul laolaltă. Cu totul inaccesibil în natura Sa divină, Dumnezeu Se descoperă pe Sine și își exercită voința prin ipostasurile sau Persoanele divine. Teologia bizantină descrie această „iconomie” în termeni de „hristologie pnevmatică”. Aceasta accentuează absoluta unire fără amestecare a lucrării conjugate a Fiului și Duhului Sfânt în vederea conducerii credincioșilor spre cunoașterea și unirea cu Tatăl. Revelația și harul izbăvitor vin de la Tatăl prin Fiul și se manifestă și sunt făcute accesibile de Sfântul Duh în Biserică. Hristologia pnevmatică distinge o dublă mișcare dinspre divinitate înspre lume. Pe de o parte, credincioșii experiază prezența puterii mântuitoare a Cuvântului lui Dumnezeu, iar Cuvântul sau Fiul divin trimite apoi Duhul peste comunitatea credincioșilor (*Ioan 15, 26; Ioan 16, 7; Faptele Apostolilor 2, 23*). Pe de altă parte, Duhul „trimite” Fiul prin Întrupare (*Luca 1, 35*) și îl manifestă prin Înviere (*Romani 1, 4; I Timotei 3, 16*; sensul probabil al expresiei *edikaiôthē en pneumati*). El continuă apoi să-l reveleze pe Fiul sau pe Cuvântul veșnic în era eshatologică a Bisericii. Această „dublă revelație” - a Fiului prin Duhul și a Duhului prin Fiul - face posibilă cunoașterea lui Dumnezeu, pe care Iisus o numește „viața veșnică” (*Ioan 17, 3*)<sup>3</sup>.

Mântuirea constă în „cunoașterea lui Dumnezeu”, dobândită de Revelație. Această cunoaștere, care se referă atât la Treimea „imanentă”, cât și la cea „iconomică”, își are obârșia în dezvoltarea de Sine a lui Dumnezeu. Duhul Însuși e Cel Care manifestă Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu și inspiră interpretarea mărturiei scripturistice la acest Cuvânt. Și tot Duhul face din Cuvânt „puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea a tot celui care crede” (*Romani 1, 16*).

<sup>3</sup> Pentru o dezvoltare a acestei teme vezi J. Breck, "The Lord is the Spirit: an Essay in Christological Pneumatology", *77ze Ecumenica! Review* 42/2 (1990), p. 114-121 și B. Bobrinskoy „Odihna Duhului peste Fiul. Hristologia pnevmatică la Părinții capadocieni”, în *împărtășirea Sfântului Duh*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București 1999, p. 49-70; în original versiunea engleză "The Indwelling of the Spirit in Christ. Pneumatic Christology' in the Cappadocian Fathers", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 28/1 (1984), p. 49-65

Revelarea de Sine care duce la cunoașterea lui Dumnezeu și la comuniunea veșnică cu El este o expresie a voinței comune a celor trei ipostasuri divine. Este o revelație personală, care comunică viața divină ca un act al dragostei care iese din sine. Această dragoste unește cele trei Persoane în lăuntru divinității (Duhul rămâne un ipostas distinct și nu e redus la un nexus amoris sau „pod al iubirii”). În adâncimea și intensitatea ei inepuizabilă, această dragoste se revarsă peste „limitele nesfârșite” ale ființei divine, pentru a îmbrățișa, mântui și transfigura obiectul afecțiunii ei.

Dar care este obiectul iubirii mântuitoare a lui Dumnezeu? Pentru Părinții greci, acesta nu este doar umanitatea - bărbați și femei creați după chipul lui Dumnezeu - ci întreaga creație.

După Origen († 254), creația este o funcție a naturii divine. Prin urmare, creația trebuie să fie co-eternă cu această natură, de unde Origen deduce eternitatea ordinii create. Împotriva acestui punct de vedere, Sfântul Atanasie († 373) și întreaga Ortodoxie afirmă: creația este *ex nihilo*, ființă din ne-ființă, săvârșită ca o expresie a voinței divine. Dumnezeu, cum se spune adesea, „riscă enorm creând o natură diferită de a Sa”. „Din nimic”, El „cheamă toate la ființă”, astfel încât creația are o origine și un *telos*, un început și o împlinire, când moartea va fi învinsă, iar Fiul Se va supune pe Sine și cosmosul întreg (*ta panta*) Tatălui, ca „Dumnezeu să fie totul în toate” (*panta en pasin*) (I Corinteni 15, 28).

Această distincție necesară și radicală între natura divină și natura creată îi conduce pe Părinți, de la Sfântul Atanasie la Sfântul Grigore Palama († 1359), la o altă distincție în sânul divinității. Pentru a exprima misterul intervenției divine în creație, păstrând totuși absoluta „alteritate” a lui Dumnezeu, ei disting între esența (*ousia*) și lucrările sau energiile divine. În timp ce Dumnezeu rămâne cu totul incognoscibil și inaccesibil în esența Sa, El Se descoperă pe Sine și își exercită voința prin energiile Sale - atributele Sale, ca iubirea, mila, înțelepciunea, puterea și dreptatea - care sunt adesea identificate cu harul divin. Aceasta nu este, cum s-a afirmat, o teorie gnosticizantă a emanației. Dumnezeu este prezent în întregime în energiile Sale, conducând persoanele și cosmosul spre comuniunea cu El. Prin aceste energii, El transfigurează cosmosul, umplând întreaga creație cu sfințenie.

Deși inițiativa activității mântuitoare rămâne în întregime a lui Dumnezeu, obiectul acestei activități - umanitatea și cosmosul - nu este pasiv sau static. În virtutea naturii noastre create, posedăm predispoziția adâncă, dinamică pentru răspuns, unul care implică întregul cosmos, pentru care fiecare din noi e un „microcosm”. Această predispoziție sădită de Dumnezeu în noi - care e una a „libertății în responsabilitate” - face posibilă și necesară angajarea noastră în continua pocăință și în lupta ascetică împotriva puterilor demonice din sânul creației. Dar această capacitate de a răspunde la inițiativa lui Dumnezeu în „libertatea Duhului” ne oferă, de asemenea, posibilitatea de a atinge participarea transcendentă și transformatoare la energiile divine, ceea ce duce la „îndumnezeirea noastră”.

**Persoana Umană: de la Chip la Asemănare.** Persoana umană este expresia cea mai sublimă a activității creatoare a lui Dumnezeu. Adam și Eva, bărbat și femeie, sunt creați după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (*Facerea* 1, 26). Dumnezeu este izvorul și destinul vieții umane create. „Chipul” Său se realizează în ființele umane nu atât prin atribute particulare (iubire, rațiune), cât prin calitatea personală distinctivă care le plasează deasupra altor ființe corporale. „Chipul lui Dumnezeu în om” e identificat de mulți din teologii greci ortodocși contemporani (Yannaras, Zizioulas, Nissiotis, Nellas) cu „personalitatea” umană: posibilitatea - ca dar divin - pe care o are omul de a intra în relație cu Dumnezeu, cu sine și cu alții, exercitată în libertate și iubire. Noi suntem cu adevărat „persoane”, doar atâta timp cât oglindim personalitatea esențială a lui Dumnezeu, caracterizată printr-o reciprocitate totală a iubirii împărtășite între Tatăl, Fiul și Sfântul Duh<sup>4</sup>.

Dacă suntem, într-adevăr, obligați, așa cum afirmă Yannaras, să ne confruntăm înainte de toate cu „aventura existențială a libertății noastre”, aceasta se întâmplă întrucât Căderea (individuală și colectivă) ne pune într-o continuă situație de a alege. Decizia noastră liberă de a ne răzvrăti împotriva voinței divine ne-a exilat din Paradis. Omul, potrivit Sfântului Vasile, „este un animal care a primit porunca de a deveni Dumnezeu”<sup>5</sup>. Cedând ispitei, ne-am înstrăinat de Dumnezeu și am trădat vocația noastră esențială. În Hristos avem posibilitatea progresării „din slavă în slavă” (II *Corinteni* 3, 18) spre acea comuniune plină și perfectă cu Viața divină care ne oferă temelia indispensabilă pentru autentică umanitate sau personalitate. Totuși, nevoia constantă de a alege lumina și adevărul în locul întunericului și minciunii, ne angajează într-o permanentă luptă lăuntrică împotriva ispitei demonice și a tendințelor noastre de auto-idolatrie.

Aceasta înseamnă că inițiativa lui Dumnezeu trebuie dublată de „răspunsul omenesc”, de exercițiul voinței umane - prin pocăință, rugăciune și acte ale iubirii - care ne ajută, ca purtători ai chipului divin, să progresăm printr-un proces de purificare și sfințire interioară, până la atingerea „asemănării” divine. Sfântul Diadoh al Foticeei exprimă acest răspuns ascetic bazat pe iubire cu elocvența sa obișnuită: „Toți oamenii sunt făcuți după chipul lui Dumnezeu, dar asemănarea Sa este dată doar aceluia care printr-o mare iubire și-au supus libertatea lor lui Dumnezeu. Pentru că doar atunci când nu ne aparținem nouă înșine, devenim întocmai Celui Care prin iubire ne-a împăcat cu Sine”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> „Dumnezeu Care este esențial persoanei mele, fără de Care nu pot fi cu adevărat uman, este un Dumnezeu al dragostei împărtășite: nu o simplă monadă, nu o persoană iubindu-se pe sine doar, ci trei persoane - Tată, Fiul și Duh Sfânt - iubindu-se una pe alta într-o relație reciprocă.” Episcopul Kallistos Ware, "The Uniqueness of the Human Person", în *Personhood. Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind and Soul*, Westport, CT & London: Bergin & Garvey, 1996, p. 3.

<sup>5</sup> Citat de către Sf. Grigorie Teologul, *Discursul* 43.

<sup>6</sup> *Filocalia* voi. I, editată de GEH Palmer, Philip Sherrard și Kallistos Ware, London & Boston: Faber and Faber, 1979, p. 253.

Cum putem înțelege „păcatul originar” din această perspectivă? Teologia ortodoxă nu se oprește atât asupra tensiunii dintre libertate și responsabilitate, voință liberă și determinism, cum face teologia protestantă. Totuși Ortodoxia respinge, de asemenea, dogma scolastică despre păcatul originar transmis de la Adam la toate generațiile, ca un fel de defect genetic. De fapt, ortodocșii preferă să nu vorbească deloc despre păcatul „originar”, decât dacă înțelegem prin aceasta că originea păcătoșeniei cuiva se află în el însuși: în voința coruptă, căzută care reține posibilitatea de a face binele (încă o dată, nu există decădere totală) și alege răul, în mod liber și, uneori, inevitabil. *Epistola către Romani* cap. 7 descrie „omul sub Lege”, dar vorbește de asemenea cu subtilitate despre lupta credincioșilor.

Concepția apuseană și cea ortodoxă despre „păcatul originar” sunt bazate pe interpretări diferite ale textului de la *Romani* 5, 12: „Precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii”. Expresia esențială este următoarea: *eph' hô pantēs hêmarton*. La ce se referă prepoziția relativă *eph' hô*? Teologia scolastică occidentală o traduce prin „în care”, însemnând că toți vor muri pentru că toți păcătuiesc în Adam (*in quo omnes peccaverunt*, în versiunea *Vulgatei*). Tradiția patristică răsăriteană, urmată de cele mai multe versiuni protestante, traduce *eph' hô* prin „pentru că”: toți vor muri *pentru că* păcătuiesc. Potrivit acestei interpretări, cea ce am „moștenit” de la Adam nu este vinovăția ca și consecința a păcatului său în Paradis. Mai degrabă, dacă se poate vorbi despre o „moștenire”, ea trebuie înțeleasă ca o moștenire a mortalității: „moartea a trecut la toți oamenii pentru că toți păcătuiesc”. Cu bună știință ne-am distrus capacitatea de autodeterminare (*autexousia*), iar această auto-idolatrie ne-a înstrăinat de Dumnezeu și de comuniunea cu viața divină. Moartea este rezultatul direct al neascultării noastre: ea este înțeleasă fie ca o consecință „naturală” a unei desprinderi din comuniunea cu izvorul vieții, fie ca o limită așezată de Dumnezeu peste existența umană temporală pentru ca înstrăinarea noastră să nu dureze veșnic (tradiția patristică afirmă ambele idei). În ultimul caz, Dumnezeu nu este doar un judecător, ci și un Milostiv față de cei păcătoși, introducând moartea ca mijloc de stopare a exilului nostru, de readucere a noastră în comuniunea cu izvorul vieții veșnice.

De aceea, păcatul și moartea sunt privite ca puteri corupătoare care se determină reciproc. Dacă moartea este urmarea păcatului (*Romani* 6, 23), ea este de asemenea, izvorul sau cauza păcatelor. Traducerea lui *eph' hô* prin „pentru că” arată că moartea însăși este originea păcatului. *Eph' hô*, în acest înțeles, se referă la *thanatos* („din cauza căreia”, adică moarte) și, prin urmare, expresia poate fi înțeleasă în sensul că noi săvârșim păcatul „din pricina morții”. Cu alte cuvinte, impulsul din spatele păcatului este încercarea disperată de a ne sustrage morții și lipsei de sens. Moartea, sau spaima morții, devine astfel o motivație puternică în viața umană.

Deși păcatul și moartea sunt concepute, în viziunea Sfântului Pavel, ca puteri cosmice înrobitoare, ele sunt limitate în puterea lor de a corupe și distruge persoana umană. Teologia ortodoxă susține că păcatul nu poate șterge total chipul divin din noi. La fel, voința noastră nu poate fi în întregime coruptă prin neascultare și

nu este incapabilă de pocăință și de dobândirea virtuților. Umanitatea este creată în mod esențial „bună”, precum întreaga creație a lui Dumnezeu (*Psalmul* 8). În timp ce chipul divin poate fi serios estompat, o dimensiune a voinței umane - pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o numește „gnomică”, opunând-o celei „naturale” - posedă o capacitate indestructibilă pentru libertatea de a alege. Înțelegem ca o funcție a *persoanei*, și nu a *ființei* - o proprietate ipostatică, și nu naturală - voința gnomică poate răspunde voinței divine cu credință, dragoste și supunere. Pocăința rămâne o posibilitate trainică chiar și în sufletul cel mai întunecat, pentru că păcatul își are originea în dimensiunea personală și nu în cea naturală a existenței umane. Totuși, prin acest aspect *personal* al vieții omului - aspect adesea identificat cu *noûs*, care transcende natura și face posibilă comuniunea cu Dumnezeu - libertatea produce roadele pocăinței, care deschid calea spre îndumnezeirea personală.

Voința omului este în robie, așa cum afirmă atât Luther, cât și psihologia modernă. Dar această robie e relativă și limitată - ne învață antropologia ortodoxă. Distincția Sfântului Maxim între „voința naturală” și „voința gnomică” este folositoare, prin urmare, atâta timp cât ține în echilibru sclavia și libertatea voinței umane. Făcând acest lucru, se rezolvă astfel antinomia dintre determinism și voința liberă, libertate și responsabilitate, și se salvează inițiativa umană, săvârșirea „faptelor bune” (*Efeseni* 2, 10), ca un element indispensabil în „dialogul divino-uman”.

Pentru teologia ortodoxă, aceasta înseamnă că, mântuirea poate fi realizată numai prin sinergie: cooperarea sau conlucrarea dintre Dumnezeu și noi, culminând cu participarea noastră la însăși viața Lui. Totuși, Ortodoxia (împreună cu o bună parte din teologia reformată), respinge distincția scolastică între harul „operant” și „cooperant”. Mântuirea și îndumnezeirea nu pot fi exprimate în termeni de cauză și efect. „Sinergia” implică un paradox fundamental (și non-pelagian): inițiativa îi aparține în întregime lui Dumnezeu, ea își are originea și împlinirea numai în viața Sfintei Treimi; totuși, aceasta nu înseamnă că Dumnezeu este activ, în timp ce noi suntem pasivi. Este necesar un răspuns uman adecvat, pentru a primi harul mântuitor. *Askesis*, viața luptei spirituale, implică acțiune, ceea ce implică pocăința, rugăciunea și faptele iubirii. Inițiativa rămâne, totuși, în mâinile lui Dumnezeu, de la Care primim harul sfințitor care ne transformă, ca purtători ai chipului divin, „din slavă în slavă” (*II Corinteni* 3, 17). Noi răspundem la inefabila revărsare a iubirii și harului divin prin interiorizarea lui în existența noastră personală. Dar chiar această lucrare a „interiorizării” e împlinită nu de noi înșine, ci de Duhul Sfânt, care sălășluiește și lucrează în „templul sufletului”.

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, inițiativa omului este mai mult decât un simplu răspuns personal. Ea include și un aspect cosmic. Persoana umană e un microcosmos, iar vocația ei este de a învinge diferitele divizări ivite în creație prin Cădere: divizări între ființele necreate și create, între celest și terestru, inteligibil și sensibil, Paradis și lumea fenomenelor naturale, și chiar între bărbat și femeie (cf. *Galateni* 3, 28). Această îndatorire teribilă e împlinită prin practicarea virtuților corespunzătoare fiecărei situații. Astfel, castitatea biruiește divizarea sexuală, iubirea

învinge divizarea cosmică, ș.a.m.d., până când persoana „în Hristos” își exersează funcția preoțească de a se oferi pe sine și creația întreagă înapoi lui Dumnezeu. Acest proces, prin care divizările esențiale sunt înlăturate, duce în cele din urmă la îndumnezeirea persoanei și transfigurarea cosmosului.

Totuși, chiar și aici inițiativa și puterea efectivă aparține lui Dumnezeu singur. Pentru că aceste virtuți care înlătură divizările respective, sunt dăruite de Dumnezeu sub forma energiilor îndumnezeitoare: energii care sunt actualizate în experiența Bisericii prin dimensiunea cosmică a Liturghiei, numită atât de potrivit „Dumnezeiască”.

**Lucrarea răscumpărării: „Dumnezeu era în Hristos”<sup>7</sup>.** Dogma centrală a vieții și credinței ortodoxe este afirmația: „Cuvântul S-a făcut trup” (Ioan 1, 14). De-a lungul secolelor al treilea și al patrulea ale erei creștine, teologia trinitară a fost construită pe meditațiile eclesiale privind persoana lui Iisus Hristos. În timp ce doctrina trinitară poate fi, la nivel logic, anterioară celorlalte dogme creștine, totuși, izvorul nesecat din care își trag seva toate dogmele ortodoxe rămâne asumarea naturii umane de către Logos sau Fiul etern al lui Dumnezeu. Criteriul Ortodoxiei este, deci, hristologia.

Ereziile ariană, nestoriană și monofizită au reușit să deformeze mărturia scripturistică despre persoana Fiului lui Dumnezeu, punând la îndoială fie umanitatea Sa deplină, fie divinitatea Sa. Definiția calcedoniană din 451 a căutat calea de mijloc. Ea recunoaște diversitatea hristologiilor Noului Testament și înceacă să o împace într-o sinteză care să reflecte experiența eclesială. Dacă Sinodul I ecumenic de la Nicea (325) afirmase că Fiul este deoființă (*homoousios*) cu Tatăl, Sinodul de la Calcedon susține că prin Întrupare, Fiul Și-a asumat întreaga natură umană în pântecul Fecioarei, devenind asemenea nouă, afară de păcat (Evrei 4, 15; 7, 26; I Petru 2, 22; I Ioan 3, 5). În persoana unică a Cuvântului, două „naturi” sau „esențe” (*ousiai*), divină și umană, sunt perfect unite, „neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite”. De vreme ce voința este o funcție a naturii (și nu a persoanei), Sinodul VI ecumenic (Constantinopol, 680-681) afirmă dogma „duotelismului”: prezența a două voințe în Persoana Cuvântului întrupat. Drept urmare, umanitatea lui Hristos e păstrată intactă, împotriva tendinței „monofizite” de a absorbi umanitatea în divinitate.

Totuși, definiția calcedoniană, alături de adăugirile ulterioare, insistă asupra faptului că unirea umanității și divinității în Logosul întrupat este „asimetrică”<sup>8</sup>. Persoana sau Subiectul care Se întrupează rămâne Fiul lui Dumnezeu, de vreme ce numai Dumnezeu - și nu o persoană omenească - poate aduce mântuirea noastră. Fiul

<sup>7</sup> II Corinteni 5, 19.

<sup>8</sup> Acest subiect a fost dezvoltat în mod deosebit de părintele John Meyendorff în studiul său despre dezvoltarea hristologiei din secolul V, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 1997, în special cap. 4. Vezi, de asemenea, cartea sa: *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, NY: Fordham University Press, 1974, mai ales cap. 12.

își asumă întreaga umanitate și, de aceea, e „consubstanțial” cu noi; Persoana sau Ipostasul Său rămâne astfel aceea a Logosului preexistent. Acest accent pus pe caracterul asimetric al existenței întrupate a lui Hristos poate părea „monofizit”, ca și cum natura Sa umană ar fi diminuată de divinitatea Sa, ori subordonată acesteia. De fapt, echilibrul exprimat de Crezul niceean - Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat - este păstrat în întregime. Fără a diminua sau limita umanitatea asumată a lui Hristos, întruparea reînnoiește natura umană în sensul perfecțiunii originare. Rămânând Cuvântul divin etern, Fiul lui Dumnezeu devine „Ultimul Adam”<sup>9</sup>. El este, de asemenea, arhetipul Adam. Ca și chip văzut al Tatălui nevăzut (*Coloseni 1, 15*), „chipul ființei Tatălui” (*Evrei 1, 3*), El este modelul sau paradigma divină a existenței persoanei umane, eternul prototip după care Adam, sau întreaga umanitate, este creată. Prin urmare, deoarece este consubstanțial atât cu Tatăl cât și cu umanitatea, El poate media mântuirea și poate deschide calea spre îndumnezeirea ipostatică - cu adevărat personală - a celui care crede. În cuvintele autorului *Epistolei către Evrei*: „Pentru aceea, dator era întru toate să Se asemene fraților, ca să fie milostiv și credincios arhieru în cele către Dumnezeu, pentru curățirea păcatelor poporului” (*Evrei 2, 17; 4, 15; I Ioan 2, 1-2*).

Eminentul specialist patrolog, părintele Georges Florovsky, atrăgea atenția în mod repetat asupra unei renașteri a vechilor erezii în lumea pluralistă de azi: neo-arianism, neo-nestorianism, etc. De fapt, multe din orientările hristologice de azi sunt mult mai departe de înțelegerea biblică și patristică a persoanei și lucrării lui Iisus Hristos, decât învățăturile vechilor eretici. Trăim într-o epocă în care umanitatea lui Hristos este într-atât accentuată încât „divinitatea” Sa apare multora ca o simplă metaforă. Teologia „întrupării” a fost înlocuită de diverse teorii care au la bază o hristologie „adopționisă”. Iisus a fost „adoptat” ca Fiu al lui Dumnezeu la Botez (*Marcu 1, 1-15*), și „consacrat” ca Fiu al lui Dumnezeu prin Învierea Sa din morți (*Romani 1, 1-4*). Unii teologi, chiar acei care se identifică cu credința „catolică” a Bisericii, nu sunt de acord cu folosirea limbajului metafizic pentru a exprima taina lui „Dumnezeu în Hristos” (cf. *Coloseni 2, 9*), preferând un limbaj relațional, convinși că numai acesta poate păstra identitatea deplină a lui Iisus cu oamenii. Consecința acestui reduționism hristologic: înlăturarea atât a teologiei întrupării, cât și a celei trinitare. E adevărat că unii teologi vor recunoaște de formă teologia trinitară, și totuși ei vor nega existența oricărei relații ontologice între Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu și omul Iisus din Nazaret. Sau, în cel mai bun caz, vor reprezenta un soi de dualism nestorian, care susține că Iisus este „omul” în care Cuvântul lui Dumnezeu S-a exprimat, prin învățătura și predica Acestuia.

Dacă lucrarea răscumpărării este limitată la o problemă strict juridică, în care păcătosul este socotit „îndreptat” prin credința în moartea lui Hristos „pentru noi” pe cruce, atunci, într-adevăr, nu mai avem nevoie de o teologie tradițională trinitară sau de o teologie a întrupării. Dacă mântuirea înseamnă simpla noastră

---

<sup>9</sup> *I Corinteni 5, 45.*



„îndreptare” (justificare) - noi fiind declarați drepti, dar rămânând totuși sub povara păcatului (expresia *simul iustus et peccator*, cf. *Romani* 7, 24-25) - atunci nu mai trebuie afirmată identitatea ontologică între Fiul etern al lui Dumnezeu și omul Iisus. Totuși, în asemenea caz, „credința” e mai puțin în persoana lui Iisus Hristos, decât în acțiunea lui Dumnezeu prin El. Iar accentul acestei acțiuni este pus mai mult pe Răstignire decât pe Înviere. Oricum ar fi formulată de anumite tradiții (sau teologii), lucrarea lui Dumnezeu de răscumpărare - din această perspectivă - e exprimată ca o *theologia crucis*, o „teologie a Crucii”. În același timp, cei care reprezintă un asemenea punct de vedere tind să respingă hristologia ortodoxă care, cred ei, face o abordare non-biblică și pur metafizică a unei probleme doctrinare care ar putea fi rezolvată mai bine folosind termeni existențiali în locul celor ontologici. De fapt, de ce continuă Ortodoxia să insiste asupra necesității unei abordări ontologice, și nu existențiale a persoanei lui Iisus Hristos și a lucrării Sale mântuitoare?

Un răspuns concis îl putem găsi în adevărurile exprimate de două formule patristice cunoscute. Este vorba, în primul rând, de afirmația găsită în diferite forme la Părinții primelor veacuri, dar pe care o atribuim de regulă Sfântului Atanasie: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu”. Această formulă exprimă convingerea ortodoxă fundamentală că vocația noastră esențială, ultima noastră *rațiune de a fi* este de a deveni în *har* ceea ce Dumnezeu este în existența Sa divină. Cu alte cuvinte, ținta (*telos*) vieții omenești este *participarea* (*koinônia*, *methexis*) la însăși viața lui Dumnezeu, fiind, totuși, o participare la „energiile” divine, și nu la „esența” sau „natura” cu totul transcendentă și inaccesibilă a lui Dumnezeu.

Aceasta este vocația originară a lui Adam, pe care el și fiecare Adam o respinge prin libera decizie de a se răzvrăti împotriva voinței divine. Adam este „căzut”. Natura umană este coruptă, devenind subiect al forțelor demonice ale păcatului și morții. Prin urmare, în robia păcatului și a morții stă *natura* umană și nu doar relațiile personale sau judecățile juridice. Natura umană căzută trebuie readusă la slava ei originară, o slavă derivată din crearea ei după chipul Creatorului său. Totuși, această natură căzută nu se poate salva singură din mrejele păcatului și morții, și nici nu poate realiza refacerea chipului divin prin propriile eforturi. Într-un cuvânt, *numai Dumnezeu poate realiza mântuirea noastră*. De aceea avem nevoie de un Răscumpărător, care nu numai să se identifice cu condiția umană, ci și să-și asume, să elibereze și să preamărească natura umană în El Însuși, prin victoria Sa asupra puterii stricătioase a morții.

Cea de-a doua formulă patristică, exprimată mai ales de Sfântul Grigorie de Nazianz, afirmă că Creatorul trebuie să-și asume natura umană creată în plinătatea ei, pentru a o readuce la sensul ei originar, la desăvârșirea și frumusețea ei: „Ceea ce nu este asumat, nu e vindecat, dar ceea ce e unit cu Dumnezeu este mântuit” (*Epistola* 101, ad Cledonium).

Perspectiva ortodoxă cuprinde și alte teologii ale răscumpărării, care se opresc în primul rând asupra conceptului juridic de „îndreptare” sau a caracterului expiator al jertfei substitutive. Teologia bizantină acceptă conceptul paulin de

*dicaiosyne* - înțeles mai mult ca „dreptate” divină decât ca „îndreptare” - la fel cum acceptă și alte imagini neotestamentare care vorbesc de valoarea expiatoare a jertfei hristice („Mielul lui Dumnezeu”, „ispășire”, „răscumpărare”). Poate că nu exagerăm dacă spunem că Părinții greci erau preocupați mai mult de *cine* a murit pe Cruce decât de întrebarea *de ce* era necesară această formă de moarte. Această moarte jertfelnică ne aduce mântuirea, întrucât este vorba de moartea *Fiului lui Dumnezeu*. Încă o dată, dominante sunt categoriile ontologice (și nu cele juridice sau sacrificiale). De aceea, Ortodoxia își exprimă înțelegerea asupra morții răscumpărătoare a lui Hristos prin doctrina cunoscută sub numele de „teopaschism”. Cu cuvintele Sfântului Chiril al Alexandriei, aceasta înseamnă că „logosul a suferit în trup”. Pentru a izbăvi creaturile Sale omenești, Dumnezeu a trebuit să-Și asume - în persoana Fiului Său din veci - plinătatea naturii umane, iar apoi să moară și să învie *în acea natură*, astfel încât prin preamărirea Sa prin Înălțare, să poată să ne preamărească pe noi cu Sine și să facă posibilă participarea noastră la viața divină.

„Ceea ce nu este asumat, nu este mântuit”. Această afirmație nu se referă doar la natura umană la modul abstract, de vreme ce o „natură” trebuie să fie „ipostaziată”, întrupată într-o existență personală. Potrivit lui Leonțiu de Bizanț, Hristos „enipostaziază” existența umană în propriul ipostas divin sau mod personal de a fi. Deși Subiectul întrupării rămâne Fiul lui Dumnezeu, El Își asumă o viață omenească *personală*, care include posibilitatea ispitei și necesitatea morții. Cel Care moare pe cruce și coboară în regatul morții pentru a-i ridica pe cei adormiți, nu este altul decât Dumnezeu-Omul. În timp ce „patripassionismul” este exclus (Fiul, nu Tatăl, suferă și moare), „teopaschismul” rămâne temelia ireductibilă a oricărei teologii ortodoxe a răscumpărării.

Dacă Ortodoxia folosește foarte puțin termenii „îndreptare”, „satisfacție” și „jertfă substitutivă” și altele asemenea, pentru a explica modul în care Hristos realizează mântuirea noastră, aceasta se întâmplă din cel puțin două motive.

În primul rând, asemenea concepte par să reflecte disputa între Romano-Catolicism și Protestantism asupra modului în care vina păcatului originar este ștearsă: fie prin acte meritorii, fie prin darul liber al harului lui Dumnezeu. Așa cum am văzut, această problemă nu s-a pus în dezvoltarea doctrinei ortodoxe despre păcatul originar.

Al doilea motiv, și cel mai important, este cel pe care l-am arătat mai devreme: faptul că nici una din teoriile tradiționale apusene ale îndreptării, compensației etc. nu presupune implicarea *divină* personală în moarte, care realizează răscumpărarea noastră. Dacă mulți din teologii apuseni de azi tind să minimalizeze divinitatea lui Hristos (sau cel puțin să neglijeze formulele hristologice și trinitare sinodale), se pare că teoriile apusene ale răscumpărării și mântuirii pur și simplu nu implică identificarea ontologică a lui Iisus Hristos cu Divinitatea. Definiția calcedoniană trebuie apărută ca piatră din capul unghiului a credinței noastre numai dacă Iisus din Nazaret a fost „Dumnezeu în trup”: adică, numai dacă *Dumnezeu* a asumat umanitatea „fără

schimbare”<sup>10</sup>, a murit pe cruce, S-a pogorât la iad pentru a rupe lanțurile morții prin Învierea Sa și S-a înălțat în slavă „în trup” (Sfântul Ignatie), și toate acestea pentru a realiza mântuirea noastră. Acesta este punctul de vedere ortodox. Și de aceea este străină ortodoxiei orice altă abordare care pare să limiteze mântuirea la o problemă de îndreptare sau compensație. Pentru ortodocși, acesta este abia începutul unui proces veșnic. Mântuirea însăși nu e sfârșitul (*telos*) existenței umane; ea este doar aspectul „negativ” care realizează eliberarea din urmările păcatului și morții. Adevăratul sens al lucrării lui Dumnezeu în Hristos poate fi descoperit în procesul continuu care duce de la mântuirea obiectivă, prin lucrarea sfințeniei, spre „îndumnezeirea prin har” a persoanei umane.

**„Theosis” sau Îndumnezeirea.** Participarea divină la existența umană deschide calea participării omului la viața lui Dumnezeu. Dacă *telos*-ul sau punctul final al existenței noastre nu ar fi o totală participare în viața trinitară - dacă am fi chemați, de pildă, la simpla „camaraderie „cu Dumnezeu prin justificare sau chiar la bucuria veșnică a „vederii fericite” - atunci ar fi fost teoretic posibil ca Dumnezeu să ne mântuiască fără să apeleze la o întrupare reală care presupunea ca Logosul divin etern să accepte moartea în umanitatea Sa asumată. Participarea ontologică deplină a lui Dumnezeu la viața umană este necesară dacă persoanele umane vor participa în același grad la viața divină.

Crucea lui Hristos înseamnă, în cele din urmă, eliberare: din anxietate, păcat, moarte și stricăciune. Dar, așa cum arată experiența noastră, fiecare din acestea rămâne o realitate a vieții cotidiene, pentru creștini ca și pentru necredincioși. Puterea eliberatoare a Răstignirii stă în izbânda sa finală asupra acelor experiențe atât de plastic descrise în tabelul eshatologic al ultimului capitol din Apocalipsă. Potrivit acestei viziuni, Dumnezeu, odihnind în mijlocul poporului Său, „va șterge orice lacrimă din ochii lor și moarte nu va mai fi...”

Cu toate acestea, moartea Fiului lui Dumnezeu în cadrul istoriei omenești are ca efect o transformare eliberatoare a vieții umane deja în orizontul acestei istorii. Această „libertate existențială” - o libertate în Duh - ne dă posibilitatea să răspundem harului dumnezeiesc mântuitor cu credință, supunere și dragoste. De aceea, această libertate se constituie ca temelia indispensabilă a sfințirii noastre și a vieții morale creștine.

Ca și mântuirea, sfințirea este un proces ce are la bază sinergia sau cooperarea divino-umană. Și în acest caz, inițiativa Îi aparține în întregime lui Dumnezeu. Duhul e cel care transmite adevărul, aduce daruri și umple inimile

<sup>10</sup> „Fără schimbare” (*atreptos*); este unul din cele patru adverbe definitorii ale formulei calcedoneene. Hristos este o persoană în două naturi, unite „în chip neamestecat, neschimbat (*atreptos*), neîmpărțit și nedespărțit”. Termenul este un adverb crucial al celui ce este Unul născut (*Monogenes*); al doilea antifon al liturghiei euharistice bizantine afirmă, urmând imnul lui Hristos din *Filipeni 2*, 5-11, că Fiul veșnic al lui Dumnezeu „a devenit om și a fost răstignit”, fără să renunțe totuși la statutul Său de *homousios* sau „de o ființă” cu Dumnezeu Tatăl

noastre cu dragostea Tatălui, toate în lăuntrul trupului lui Hristos. Duhul e Cel Care stârnește credința, dăruiește harul și inspiră virtuțile care iau forma „faptelor iubirii”. Totuși, fără receptivitatea noastră activă, lucrarea Sa ar fi inutilă. Inițiativa divină trebuie să întâlnească răspunsul nostru moral pentru ca lucrarea sfințenei să-și împlinească scopul său.

Pentru a evita orice idee de „absorbție” în divinitate, care ar implica pierderea personalității individuale, teologia ortodoxă își fundamentează învățătura despre îndumnezeire pe două teme complementare. Prima susține că în Hristos, adevărata umanitate, incluzând identitatea personală unică a fiecărei ființe omenești este păstrată și readusă la plinătatea și frumusețea ei originală. În al doilea rând, pornind de la distincția între esență și energii, tradiția patristică grecească afirmă că îndumnezeirea este realizată prin *har*, prin puterea sfințitoare a energiilor divine. Nu se poate vorbi de o „participare la *natura* divină” dacă prin „natură” înțelegem o „ființă” (acesta e înțelesul din II *Petru* 1, 4), ci *esența* divină. Această esență rămâne total transcendentă și inaccesibilă pentru orice formă a realității create. De aceea, „îndumnezeirea” nu presupune că noi *devenim* Dumnezeu, în ciuda limbajului destul de îndrăzneț folosit de unii scriitori patristici. „Îndumnezeire” înseamnă că prin inițiativa ce aparține celor trei Persoane divine, omul intră într-o relație personală de *participare* la energiile divine necreate sau la harul divin. Astfel, purtătorul chipului divin devine „în har” ceea ce Dumnezeu este „în esență”.

Are această învățătură temei în Sfânta Scriptură? Sau ea reprezintă ceea ce Harnack numea „elenizarea acută” a credinței creștine primare, o acomodare nesănătoasă la stilul de gândire al antichității păgâne?

Platon vorbea de o transformare a vieții umane prin *anamnesis* („amintire” în sensul unei reactualizări), care sfârșește într-o anume „asemănare” cu Dumnezeu, iar gnosticii învățau că divinizarea umană rezultă din dobândirea cunoașterii esoterice.

Gândirea ebraică nu cunoaște acest limbaj și nici ideile dualiste pe care le ascunde. Aceasta se datorează în mare măsură preocupării instinctive a evreilor de a apăra transcendența divină și de a evita orice confuzie între realitatea creată și cea necreată. Este evident că scriitori patristici au folosit verbe ca *theopoiein* („a îndumnezei”), iar mai târziu substantivul *theôsis* („îndumnezeire”), pentru a descrie capătul existenței umane. A fost aceasta o simplă încercare de a adopta și creștiniza limbajul și ideile de proveniență pur elenistică? Sau acest limbaj reflectă concepte autentic biblice? Cât de fidele mărturiei apostolice sunt expresii precum *genetai Theos* („a devenit Dumnezeu”, Sfântul Teofil al Antiohiei, Sfântul Vasile cel Mare) sau chiar afirmațiile Sfântului Ignatie că suntem „purtători de Dumnezeu” (*theoporoï*), chemați să fim „Dumnezei prin participare” (*Theon metexete*).

Fără a face o exegeză a textelor, putem arăta o varietate semnificativă de pasaje din Noul Testament care întemeiază și autentifică învățătura patristică despre îndumnezeire.

Textul clasic este II *Petru* 1, 4, care afirmă că prin făgăduințele lui Dumnezeu, „scăpând de stricăciunea poftelor din lume, ne facem părtași dumnezeieștii firi” (*genesthe*

*theias koinônoi physeôs*). Acest verset nu este lipsit de dificultăți, întrucât, așa cum am văzut, el afirmă ceea ce Ortodoxia respinge cu fermitate, și anume participarea noastră la însăși *natura* lui Dumnezeu. Limbajul teologic era, desigur, fluid la sfârșitul secolului I - începutul secolului al II-lea, când a fost scrisă această Epistolă. Ne putem aminti că, nu mai devreme de secolul al IV-lea, Sfântul Chiril al Alexandriei a putut vorbi de „o (singură) natură (*physis*) a lui Dumnezeu întrupat”.

Sunt și alte mărturii în sprijinul acestei idei în Noul Testament, de la Apostolul Pavel și Evanghelistul Ioan, la autorul Evreilor. Învățătura Sfântului Pavel despre adopția filială (*Galateni* 3, 26; 4, 5; *Faptele Apostolilor* 17, 28), de pildă, alături de binecuvântarea sa care invocă *koinônia* Duhului (*II Corinteni* 13, 13-14), duce în mod clar la ideea participării la viața divină. Totuși, și mai semnificativ este limbajul ce exprimă hrist-misticismul său: expresii ca *eu* și *syn Christô* („în Hristos”) și exclamația „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*Galateni* 2, 20). Atât Sfântul Pavel cât și Sfântul Ioan oferă o reinterpretare creștină a tradiției *merkabah* din izvoarele apocaliptice iudaice, vorbind de o *vedere* transfiguratoare a lui Dumnezeu, când, la Parusie, îl vom vedea pe Hristos și pe noi înșine în adevărata noastră slavă: „Dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui (*homoivi autô*), fiindcă Îl vom vedea cum este” (*I Ioan* 3, 2).

Mărturia cea mai clară pentru o doctrină a lui *theosis* în scrierile ioaneice o găsim în conceptul sălășluirii reciproce exprimat de verbul *menein* - „a rămâne/a sta”, dar și „a sălășlui”. Duhul coboară asupra lui Hristos la Botez și „sălășluiește” în El (*Ioan* 1, 32), astfel încât același Duh să sălășluiască în cei care cred (*Ioan* 14, 17; *I Ioan* 3, 24; *Ioan* 4, 13). Conceptul ioaneic al „vieții veșnice” deja accesibilă în existența umană terestră și împlinită la eshaton, în „ziua cea din urmă” (*Ioan* 5, 21-29), atestă de asemenea participarea reală a umanității la existența divină.

Un alt concept cheie în această privință este acela al „părtășiei” sau participării, exprimat de verbul *metechô* și conotațiile sale, sau de expresia (*syn*) *koinônos ginomai*. Sfântul Pavel acceptă misiunea apostolică pentru a putea deveni partaș binecuvântării Evangheliei (*I Corinteni* 9, 23), care mai este numită „moștenirea sfinților, întru lumină (...) în împărăția Fiului iubirii Sale” (*Coloseni* 1, 12-14). Autorul Epistolei către Evrei merge mai departe atunci când vorbește de părtășia noastră la „o chemare cerească” (*Evrei* 3, 1), care presupune ca noi să devenim „părtași” lui Hristos (*Evrei* 3, 14) și Sfântul Duh (*Evrei* 6, 4). În sfârșit, Apostolul Pavel afirmă încă o dată că acei care învie în Hristos „se vor îmbrăca în nemurirea nestrăicătoare a lui Dumnezeu (*I Corinteni* 15, 25-27).

Am putea cita multe alte pasaje, care toate par să reflecte două teme fundamentale: învățătura lui Hristos cu privire la participarea credinciosului la Împărăție, manifestată în persoana lui Iisus și experiența vie a Bisericii, în care hrist-misticismul paulin culminează în transfigurarea personală. A fi „în Hristos”, prin harul baptismal căruia îi răspundem cu fidelitate și iubire, înseamnă deja a pregusta venirea (a doua) și participarea deplină la viața divină. La fel ca „viața

veșnică” în perspectiva Evangheliei a IV-a, îndumnezeirea este o posibilitate *prezentă* pentru cei care rămân în Hristos și în Duhul.

Exegeții eterodocși, a căror tradiție sau proprie perspectivă exclud noțiunea „îndumnezeirii”, ar putea insista asupra faptului că aceste pasaje sunt susceptibile de interpretări mult diferite de cele oferite mai sus. E adevărat că e necesară o anumită extrapolare pentru a trece de la mărturia Noului Testament la învățătura patristică despre *theôsis*, precum și pentru a trece de la imaginea biblică a lui Dumnezeu odihnind în „lumina cea neapropiată”(I *Timotei* 6, 6-16) la tradiția isihastă atonită, conform căreia acea lumină poate fi văzută de ochii trupești. Această extrapolare poate fi făcută doar pe baza *experienței eclesiale*, prin care Cuvântul viu al lui Dumnezeu este întâlnit nu numai în Scriptură, ci și în celebrarea liturgică și harul sacramental.

În experiența comună a Trupului lui Hristos, „îndumnezeirea este rodul unei căutări lăuntrice neobosite, care începe în prezent și se împlinește în viața sfinților, în Împărăția lui Dumnezeu. Forța călăuzitoare din spatele acestui pelerinaj este „dorul” după Dumnezeu, dorința ardentă de a-L cunoaște pe Dumnezeu și de a ne odihni veșnic în comuniunea fericită cu El. O rugăciune ortodoxă concentrează acest „dor” asupra persoanei Fiului divin: „Că Tu ești dorirea cea adevărată și veselia cea nespusă a celor ce Te iubesc, Hristoase, Dumnezeul nostru, și pe Tine te laudă toată făptura în veci!”<sup>11</sup>. Dorul (erôs) ce motivează pelerinajul spre îndumnezeire este în cele din urmă dorul după participarea la viața Sfintei Treimi. Acest dor, mai intens decât oricare altul ne ajută să acceptăm calea anevoioasă a efortului ascetic ce duce la *purificare*, prin *sfințire*, la *iluminarea* transfiguratoare. El este, de asemenea, motivația ce stă la baza vieții morale creștine. Comportamentul etic nu este niciodată un scop în sine. Singura sa justificare reală și finală o găsim în anevoiosul, dar binecuvântatul pelerinaj care duce la comuniunea veșnică cu Dumnezeul iubirii.

Viața morală este, deci, fundamentată pe nezdruncinata „nădejde a slavei” care este „Hristos cel dintru voi” (*Coloseni* 1, 27). Este viața asumată ca dar divin, trăită în libertatea Duhului și destinată participării veșnice la slava lui Hristos Cel preamărit: „unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toți, privind (...) slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă” (II *Corinteni* 3, 17-18). Din această perspectivă, calea moralității creștine nu este altceva decât calea spre îndumnezeire.

***Luarea Deciziilor Morale.*** Până aici am trecut în vedere câteva din elementele esențiale ale teologiei dogmatice ortodoxe care stau la baza deciziilor morale. Ne vom îndrepta acum atenția asupra modului concret în care trebuie luate aceste decizii. Ce este procesul prin care ajungem la aceste judecăți morale? Cum ne pronunțăm asupra ceea ce e bun, corect, drept și potrivit în comportamentul nostru într-o situația dată?

<sup>11</sup> Prima rugăciune de mulțumire după primirea dumnezeieștii Euharistii.

Învățătura patristică ortodoxă abordează această problemă accentuând rolul *conștiinței* și al virtuții numite *diakrisis* (discernământ). Conștiința este facultatea sau capacitatea înăscută de a face judecăți morale. Teologii ortodocși disting o conștiință „anterioară” („inițială”) și una „posterioară” („acuzatoare”). Conștiința anterioară este atât persuasivă cât și deconsiliativă<sup>12</sup>. Ca și conștiință persuasivă, ea ne conduce la anumite fapte ce sunt considerate de facultatea noastră de „discernământ” ca „bine”, adică în conformitate cu voința lui Dumnezeu. Ca și conștiință consiliativă, conștiința anterioară ne îndeamnă să respingem acele fapte, comportamente și atitudini considerate de *diakrisis* a fi rele, greșite, nedrepte sau nepotrivite. Prin urmare, „conștiința anterioară” este o facultate ce exersează discernământul ce precede înfăptuirea oricărei fapte morale concrete și servește la îndreptarea comportamentului nostru spre împlinirea acelei fapte sau abținerea de la săvârșirea ei. Pe de altă parte, conștiința „posterioară” vine în urma faptei și, tot prin exercițiul discernământului, arată dacă fapta respectivă a fost bună sau rea, corectă sau greșită, conformă cu voința lui Dumnezeu sau opusă ei.

Ca dar al lui Dumnezeu prin care emitem judecăți morale, atât anterioare cât și posterioare faptelor noastre, conștiința este în mod firesc bună. Atunci când vorbim de o „conștiință rea” („cuget rău”) nu emitem o judecată de valoare asupra conștiinței însăși. Ne referim mai degrabă la ceea ce s-ar putea numi mai potrivit o conștiință „vinovată”. Înțelegem prin aceasta că această conștiință judecătorească a considerat o anumită faptă comisă sau un anumit tip de comportament ca fiind greșite sau rele, iar această judecată aduce un sentiment de durere și tristețe, perceput ca vinovăție sau rușine.

Vinovăția și rușinea sunt de obicei distinse în felul următor: simt vinovăție când *fac* o greșală; simt rușine când eu *sunt* greșeala. Cu alte cuvinte, rușinea este un sentiment de vinovăție intensificat, transferat de la fapta comisă spre mine însumi și simțul meu axiologic<sup>13</sup> personal. Sau, putem spune că ne simțim vinovați atunci când am încălcat anumite reguli acceptate de noi ca normative; pe când rușinea este vinovăția sporită și interiorizată până acolo încât mă condamn pe mine însumi, și nu fapta mea.

În viața morală creștină, vinovăția ne ajută să discernem dacă am fost sau nu ascultători voinței lui Dumnezeu exprimată în poruncile divine. De cealaltă parte, rușinea poate fi atât pozitivă cât și negativă. Dacă săvârșesc o faptă prin care știu că încalc voia lui Dumnezeu exprimată în porunci, făcând acest lucru în mod liber, atunci rușinea este un răspuns potrivit: fapta mea îmi dezvăluie caracterul și pune la îndoială fidelitatea mea în calitate de „copil al lui Dumnezeu”. Totuși, de prea multe ori, rușinea apare dintr-un transfer nesănătos al judecăților mele valorice de la fapta comisă la mine însumi ca persoană. În acest caz, nu atât fapta este

<sup>12</sup> Pentru o discuție despre „conștiința antecedentă” și procesul luării deciziilor în general, vezi Stanley Harakas, *Toward Transfigured Life*, Minneapolis, MN: Light & Life Publishing, 1983, cap. 9.

<sup>13</sup> Axiologia este o disciplină filozofică ce are ca obiectiv studiul valorilor (morale)

percepută ca fiind greșită, pe cât mă consider pe mine ca fiind rău și cu totul lipsit de valoare în ochii lui Dumnezeu, ai celorlalți și ai mei.

Această distincție este foarte importantă în cadrul lucrării pastorale. Preoții care ascultă mărturisirea nu înțeleg adesea că penitentul nu poate admite și învinge vinovăția pentru că ea s-a transformat în rușine. Ne putem căi de faptele și acțiunile noastre vinovate, dar e nevoie de un cu totul alt tratament pentru a scăpa de „falsa vinovăție” sau rușine, mai ales când ea provine din interiorizarea și asumarea judecăților negative făcute de alții asupra noastră<sup>14</sup>.

Conștiința este, deci, în mod firesc bună, pentru că reflectă chipul lui Dumnezeu după care suntem creați. O putem considera o funcție a naturii noastre, care este bună în sine, chiar dacă, fiind „văzută”, este subiect al influenței păcatului. Cu toate acestea, conștiința este fie dezvoltată, fie nedezvoltată, în funcție de gradul în care reflectă chipul divin în om.

În sens moral, termenul „conștiință” a apărut în filosofia greacă în secolul I î.Hr. Substantivul *syneidesis* este derivat dintr-un verb care avea sensul de a cunoaște sau de „a te cunoaște” cu cineva. Acest sens a fost apoi asociat cu ideea de a fi martor la, despre sau pentru cineva, în special pentru sine. În gândirea iudaică, nu există un echivalent al conceptului grecesc de conștiință, întrucât această gândire nu era una introspectivă și nu a meditat asupra mecanismului intern prin care emitem judecăți privind mai ales propriul nostru comportament. Totuși, Psalmii și Profeții stau mărturie simțului sporit de vinovăție și puternicei conștiințe a păcatului, caracteristice poporului iudeu.

Cea mai veche mărturie iudaică despre conceptul de „conștiință” apare într-o lucrare de origine elenistică, *Înțelepciunea lui Solomon* (17, 10): „Fiindcă răutatea inimii este plină de temere, ca una ce se știe vinovată și muștrată de ea însăși; ea își vede mărită nenorocirea”. În acest context, conștiința apare ca o voce morală ce semnaleză nesupunerea la Legea mozaică. Răutatea își pronunță propria condamnare prin conștiință. Este semnificativă acționarea conștiinței atât înaintea, cât și în urma faptei, judecând-o și condamnând-o o dată ce a fost comisă. Conștiința nu numai că declară răutatea ca fiind „plină de temere” și „vinovată”, ci ea este și un bastion împotriva perseverării în fapte rele.

Cele două roluri ale conștiinței apar și în Noul Testament. În Epistola sa către Romani, Sfântul Pavel, vorbind despre legea naturală primită de neamuri, afirmă: „Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor care îi învinovătesc sau îi și apără. În ziua în care Dumnezeu

<sup>14</sup> Privitor la rușine și la semnificația ei ca o motivație a acțiunii umane, vezi John Bradshaw, *Healing the Shame That Binds You*, Deerfield Beach, FL: Health Communications, Inc., 1988; Gershen Kaufman, *Shame: The Power of Caring*, Cambridge, MA: Schenkman Books, Inc., 1985 și lucrarea sa mai recentă, *The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-Based Syndromes*, ediția a doua, NY: Springer Publishing Co., 1996. Acestea sunt abordări psihologice, care aduc informații folositoare referitoare la mecanismul rușinii. În lumina antropologiei creștine, care recunoaște puterea vindecătoare a pocăinței, a mărturisirii și a unei discipline ascetice continue, concluziile lor necesită, oricum, modificări.



va judeca, prin Iisus Hristos, după Evanghelia mea, cele ascunse ale oamenilor” (*Romani* 2, 15-16). Acest pasaj dificil cunoscut sugerează că conștiința este, într-adevăr, o facultate înnăscută ce le permite chiar și păgânilor să cunoască legea „naturală” sau voința lui Dumnezeu, dar aceeași facultate emite judecăți asupra acelor fapte care contravin legii divine. Păgânii, ca și iudeii, sunt responsabili pentru faptele lor morale pentru că și ei sunt călăuziți de capacitatea înnăscută - dăruită de Dumnezeu - de a distinge binele de rău, dreptatea de nedreptate. Totuși, așa cum reiese din meditația îndurerată a Sfântului Pavel de la *Romani* 7, conștiința nu determină în mod obligatoriu comportamentul nostru. Chiar și cei botezați în lăuntrul Trupului lui Hristos, a căror viață e plină de harul și puterea Sfântului Duh, sunt antrenați într-un conflict permanent între bine și rău, drept și nedrept, între supunerea față de voința lui Dumnezeu și înrobirea în propria voință. Conștiința rămâne totuși vocea lăuntrică ce judecă acțiunile noastre și ne călăuzește, pas cu pas, spre dobândirea cât mai deplină a *virtuților*, care sunt calități morale prin care reflectăm în faptele noastre zilnice, compasiunea, dragostea și milostivirea lui Dumnezeu.

O ilustrație ulterioară oferă capitolele 8-10 din I *Corinteni*. Aici, conștiința are rolul de a face deosebirea între cei „slabi” și cei „puternici” în problema mâncării cărnii sacrificate idolilor. Conștiința îi conduce pe cei puternici spre realizarea unui comportament edificator, care să servească la zidirea Bisericii ca și comunitate. Ea face acest lucru atât prin canalizarea faptelor noastre înspre bine, cât și prin condamnarea lor o dată ce au fost săvârșite.

În sfârșit, Sfântul Pavel tratează un aspect al conștiinței care confirmă concepția sa privind destinul „celor de un neam cu mine, după trup” (*Romani* 9, 1). El afirmă aici despre conștiința sa care depune mărturie despre tristețea pe care o simte în legătură cu respingerea lui Hristos de către prietenii săi iudei, este reală și neprefăcută. Important în acest pasaj este conștiința Apostolului care depune mărturie în *Duhul Sfânt*, iar adevărul acelei mărturii are temelia în *persoana lui Hristos*. Așa cum se exprima un exeget, conștiința este „însuflețită de Duhul” și „luminată de Hristos”<sup>15</sup>.

Discursul moral apusean din perioada medievală (Toma d’Aquino) vorbește despre conștiință ca despre acea facultate a intelectului prin care cineva emite judecăți morale. Ea este capacitatea prin care ne recunoaștem datoria de a săvârși fapte considerate morale sau în conformitate cu voința divină. Această capacitate este exersată în lumina a ceea ce Aquino numește *syneidesis*, „primele principii ale acțiunii morale”. Aceste principii trebuie să ne devină proprii printr-un proces de *educație*. Deși conștiința este darul lui Dumnezeu, ea poate să greșească. Se pot săvârși fapte reprobabile „cu conștiința împăcată”, de la abuzul asupra copiilor prin pedepse exagerate, până la crima „purificării etnice”. De aceea, conștiința trebuie educată, iar această educație se dobândește în mare măsură prin

<sup>15</sup> W.D. Davies, în articolul "Conscience", *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. I, NY: Abingdon, 1962, p. 675.

tradiția ascetică a Bisericii: prin rugăciune, slujbele sacramentale și liturgice, studiul biblic, ș.a. Educația conștiinței noastre se bazează de asemenea pe modul în care știm să învățăm din faptele celor aflați deasupra noastră în credința, dragostea și cunoașterea lui Dumnezeu. În zilele noastre, constatăm o lipsă a maeștrilor spirituali (cum erau vestiții stareți din Rusia secolului al XIX-lea), a căror viață și experiență i-au condus la o înălțime a înțelepciunii care este esențială pentru desăvârșirea conștiinței. În cea mai mare parte, trebuie să ne bazăm pe tradiția scrisă a Bisericii: Scriptura, Liturghia și hagiografia sau viețile sfinților.

În această privință, avem multe de învățat din scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul, care spune: „Nu disprețui conștiința, pentru că ea te sfătuiește întotdeauna spre ce e mai bine. Ea îți arată voința lui Dumnezeu și a îngerilor, te eliberează de murdăriile ascunse ale sufletului, iar când vei părăsi această viață, îți va dăruia intimitatea cu Dumnezeu”<sup>16</sup>.

Sfântul Maxim descrie conștiința ca pe un prieten apropiat, care te sfătuiește „spre ce e mai bine”, ne dezvăluie voința lui Dumnezeu, ne apără și ne eliberează de influența stricăcioasă a propriilor noastre raționament și sentimente sau „pasiuni”. Și mai surprinzător, Sfântul Maxim descrie conștiința ca un avocat, care ne apără și ne dezvinovățește înaintea judecării divine. În același timp, ea pune temelia comuniunii noastre eterne cu Dumnezeu, atâta vreme cât ne ajută să devenim „desăvârșiți”, precum și Tatăl nostru ceresc desăvârșit este.

În altă parte, Sfântul Maxim arată că educația conștiinței noastre se face prin dobândirea virtuților: „Cel care a dobândit virtuțile și s-a îmbogățit în cunoștință, privind de aici înainte lucrurile în chip natural, pe toate le face și le spune după dreapta judecată, nealunecând nicidecum de la aceasta. Căci după cum întrebuițăm lucrurile cu dreaptă judecată sau fără judecată, devenim virtuoși sau răi”<sup>17</sup>.

Această viziune optimistă asupra rolului virtuților în viața omenească își are temeiul în experiența personală a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Ea este în conformitate cu convingerea creștină fundamentală că conștiința este educată, iar persoana devine „bună” prin săvârșirea faptelor bune. Virtutea se dobândește prin exercițiul faptelor bune.

Aceasta, oricum, ridică întrebarea: cum ne exersăm discernământul care duce la acțiuni virtuozitate? În discuția privitoare la această problemă, părintele Stanley Harakas enumeră câteva elemente care intră în procesul de luare a deciziilor morale<sup>18</sup>. El pune un accent deosebit pe resursele oferite de Biserică sub forma Scripturii, a canoanelor, a învățăturii autorității ierarhice și a Liturghiei. Acestea oferă „legi” sau „reguli” care servesc la dezvăluirea dorinței lui Dumnezeu și la crearea răspunsurilor la această dorință. Limbajul deontologic va apărea rigid multora în zilele noastre de acut egocentrism, cu relativismul său în scop propriu și

<sup>16</sup> *Filocalia*, vol. II, tradusă de părintele Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu 1947, p. 94, nr. 80

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 52, nr. 92.

<sup>18</sup> *Toward Transfigured Life*, cap. 9.

căutare asiduă de satisfacție imediată. Oricum, ideea lui este bine primită. America este o societate lipsită de un etos ortodox. Există o tendință de a crea tipare de comportament, mai puțin din convingere religioasă cât din putere economică. Consumul și competiția, considerate vicii de către tradiția biblică și patristică, au fost ridicate la statutul de virtuți de către cultura modernă occidentală<sup>19</sup>. În consecință, populația creștină se găsește adesea în derivă, incapabilă să distingă între valorile veritabile care reflectă voința lui Dumnezeu și cele care derivă din obiceiurile sociale sau din comoditate („De fapt, nu avem nevoie de o nouă mașină?”, „Nu-i mai bine pentru un copil să fie crescut de un cuplu «de același sex» decât să crească într-un orfelinat?”). Răspunsul la întrebările de acest fel pot fi formulate cum trebuie doar dacă reflecția morală care duce la ele se află „în mintea Bisericii”, tradiția vie care oferă „modele” clare și autoritative de comportament creștin.

Totuși, așa cum arată părintele Harakas, „regulile” se pot contrazice, iar principiile tradiționale pot fi nepotrivite în acțiunea de luare a unor decizii particulare, mai ales în situațiile critice cu care se confruntă sfera bioeticii. Avem nevoie de alte criterii. De aceea, alături de consecințele faptelor noastre, vom pune și intențiile, motivele și mijloacele noastre. Conștient de pericolului unei etici „contextuale”, el face un portret al *situației* în care trebuie luate decizii particulare. Ne vom opri mai târziu asupra importanței unui asemenea portret, atunci când vom încerca să convertim principiile morale abstracte în răspunsuri concrete la momentele critice din experiența umană. Aceasta nu înseamnă că, în locul principiilor, vom ajunge la relativism, ci înseamnă că recunoaștem *aplicarea principiilor morale trebuie făcută ținând seama de întregul complex contextual* (sau de situația cu care ne confruntăm). De pildă, vom fi de acord cu menținerea vieții unui adolescent, victimă a unui accident, dar vom fi împotriva aceluiși tratament pentru un nou-născut<sup>20</sup>.

Deși deciziile noastre morale trebuie luate în funcție de contextul sau situația noastră, aceasta nu înseamnă aderarea la o „etică contextuală”, popularizată câteva decenii în urmă de Joseph Fletcher, care încă influențează reflecția morală de azi. În „etica contextuală”, criteriile pentru judecățile morale sunt oferite de situația însăși. Morala absolută nu există. În forma sa extremă, aceasta este o etică a relativismului, pentru că ia decizii pe baza unor criterii subiective precum „calitatea” vieții în discuție. Deocamdată ajunge să spunem că morala absolută oferită de Sfânta Tradiție pot și trebuie tradusă și aplicată potrivit la fiecare situație dată. Pe lângă elementele Tradiției menționate mai sus, sunt și alte resurse care se oferă în viața creștină și care ajută la luarea deciziilor dificile, atât pentru noi, cât și pentru cei aflați în grija noastră.

<sup>19</sup> Pe lângă multele pasaje biblice care ne cheamă la o atitudine de buni chivernisitori ai bunurilor materiale, înțelegând că tot ce avem este de la Dumnezeu și că trebuie dăruit înapoi Lui, omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur se concentrează în mod repetat pe responsabilitatea creștină de a trăi cu un minim de bunuri materiale și de a împărți orice prisos cu cei săraci.

<sup>20</sup> Fără creier.

Facem judecăți etice și acționăm ca atare în aproape fiecare clipă a vieții. Întrebarea „Să golesc frigiderul?” sau „Să raportez la poliție sunetele de pistol pe care le-am auzit în spatele ușii de vis-à-vis?” sunt amândouă întrebări morale, deși de o stringență diferită. Ele se referă nu doar la comportamentul meu, ci și la *consecințele acestui comportament* pentru sănătatea mea spirituală și pentru a altora. În cele mai multe cazuri, o reflecție de moment - practic un reflex instinctual - mă determină să acționez în conformitate cu ceea ce simt eu că e cel mai bine sau potrivit. Atunci când se naște un conflict între ceea ce *vreau* și ceea ce știu că e conform voinței lui Dumnezeu, conștiința mea „anterioară” intră în joc. Opțiunea mea va fi determinată de modul în care sistemul meu axiologic a fost modelat de învățătura Bisericii (și de soluțiile comportamentale pe care le dau pe baza acestor valori). Astfel, acesta este, de obicei, un proces clar definit. Ori mă supun conștiinței mele, ori nu o fac și cad, intenționat, în păcat sau nesupunere față de poruncile divine.

Oricum, multe din problemele bioetice cu care ne confruntăm fie nu comportă o soluție concretă care să acopere toate cazurile, fie nu au fost cântărite suficient de către teologi și alți oficiali din cadrul Bisericii, pentru a da un răspuns definitiv. Chiar cele mai sincere încercări de a analiza o problemă în funcție de legile Bisericii, motivele și mijloacele noastre și eventualele consecințe, adesea ne lasă un sentiment de frustrare. Dar trebuie luată o decizie, poate una de viață și de moarte; ori ne lipsesc resursele necesare pentru a *decide* într-un mod corect sau conform cu ceea ce credem că este voința divină. De fapt, adesea voința lui Dumnezeu nu este deloc clară, iar noi suntem tentați să ne ridicăm mâinile spre cer, disperați.

Teologii moraliști ortodocși (printre ei și părintele Harakas) ar spune că procesul care declanșează această frustrare nu poate duce decât la un punct mort. Fie că deciziile noastre implică probleme cotidiene mărunte, fie o judecată de viață și de moarte ce trebuie luată pe moment, aceste decizii sunt fidele voinței divine atâta timp cât ele sunt niște decizii *eclesiale*, luate în virtutea unei conștiințe care se conformează *spiritului Bisericii*.

Aceasta mai înseamnă că deciziile dificile pe care suntem chemați să le luăm, sunt de fapt luate *în comunitatea Bisericii*, comunitatea celor vii și adormiți, a „sfinților” din toate timpurile, cu care formăm împreună Trupul lui Hristos. Pe de o parte, apelăm la sfatul lor, printr-un dialog personal sau prin scrierile lor (câți dintre noi nu au dobândit o salvatoare intuiție din scrierile unor oameni ca Nicholas Motorilov, ori părintele Alexander Eltchaninov, ori Sfântul Siluan Athonitul), pe de altă parte, *noi cerem rugăciunea sfinților*, mijlocirea lor pentru noi, pentru a fi călăuziți în reflecțiile noastre etice, ne rugăm să fim conduși de harul și puterea Sfântului Duh spre fapte ce corespund voinței divine.

Trebuie să spunem că nu luăm niciodată singuri deciziile morale. Judecățile noastre morale și faptele ce decurg din acestea, sunt făcute întotdeauna în lăuntrul Trupului viu al Bisericii. Prin botez noi devenim „întrupăți” unul în celălalt, „mădulare unii altora” (*Romani* 12, 5). De aceea, deciziile pe care le iau afectează sau influențează întregul Trup. Așa cum propria-mi păcătoșenie afectează întreaga

comunitate eclesială, precum și familia și cercul meu de prieteni, la fel se întâmplă cu deciziile mele morale, care influențează, în bine sau rău, întreaga „comunitate a sfinților”. Aspectul pozitiv, promisiunea minunată a acestui adevăr, este că mă pot baza pe ajutorul Trupului întreg în momentele mele critice, prin dragostea membrilor săi, prin grija, implicarea personală (acolo unde e nevoie), dar, mai ales, prin rugăciunea acestora.

Concret, aceasta înseamnă ca noi toți, clerici și laici, trebuie să construim niște sisteme de sprijin alcătuite din experți și prieteni apropiați, care să ne ofere sprijin și sfaturi atunci când avem de luat decizii dificile. Și mai înseamnă că noi, *ca Biserica*, trebuie să recunoaștem și să acceptăm responsabilitatea noastră față de ceilalți, pentru a le oferi ajutorul, călăuzirea și intervenția de care au nevoie. În pragul morții sau atunci când unul din noi e aruncat în depresie și deznădejde de boala grea de care suferă, ori atunci când un cuplu se află în pragul divorțului, de multe ori suntem tentați să ignorăm problema, de obicei din jenă sau teamă. „Nu vrem să ne implicăm”. Este vorba de aceeași atitudine de conservare, tradus în cadru parohial, care ne face să dăm înapoi pe străzile din Manhattan când vedem pe cineva stând pe pragul ușii sau într-un șanț. Pur și simplu nu vrem să ne amestecăm... Nu trebuie deci să ne mirăm că teologii moraliști ortodocși s-au simțit obligați să dezvolte o etică bazată pe imperativul iubirii care se dăruiește și se sacrifică pe sine pentru ceilalți.

În ultima analiză, există un singur motiv pentru care creștinii acceptă calea îngustă a vieții morale. Dacă alegem dragostea jertfelnică în locul hedonismului, pe Dumnezeu în locul Satanei, aceasta se întâmplă pentru că suntem convinși - pe baza propriei experiențe și a mărturieii altora - că Dumnezeu Însuși este iubire, că El este Creatorul și Stăpânul ultim al vieții noastre pe care El singur o dăruiește cu sens și valoare. Ca atare, El se implică în fiecare criză cu care ne confruntăm și în fiecare hotărâre pe care o luăm. Asemenea crize și alegeri fac parte din viața zilnică. Ele nu pot fi evitate, de vreme ce sustragerea de la luarea unei decizii și de la acționarea în consecință, este un act moral în sine. Atunci când se întâmplă să nu discernem voința lui Dumnezeu într-o situație concretă, trebuie să ne amintim că Ispititorul lucrează cel mai bine prin confuzia, frustrarea și disperarea noastră. În momentele în care suntem obligați să luăm o decizie importantă, dar nu putem identifica voința divină, trebuie să cercetăm problema cu multă atenție și să ne reamintim intuiția marilor asceți ai Bisericii, potrivit căreia asemenea momente critice reprezintă câmpuri de bătălie, arene ale Spiritului, în care decizia cea mai importantă pe care o putem lua este *să ne predăm în mâinile pline de milă ale lui Dumnezeu atât pe noi, cât și pe ceilalți impicați*.

Ajungem astfel la o concluzie paradoxală, dar inevitabilă: dacă putem și cu siguranță că o anumită decizie morală este conformă cu voința lui Dumnezeu și reprezintă „alegerea corectă”, în cele din urmă nu mai are nici o importanță. Cea ce contează este faptul că în meditațiile noastre morale agonizante (privind, de pildă, grija cuvenită oferită unui părinte muribund sau un răspuns adecvat unui comportament

destructiv al unui narcoman), noi vom respinge ispita orgolioasă de a ne socoti stăpâni pe situație și, în schimb, „ne predăm pe noi înșine și pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu”. Aceasta nu înseamnă că renunțăm la libertatea noastră sau fugim de responsabilitate, ci înseamnă că dăm lui Dumnezeu ce este al Său, și anume, întreaga noastră viață, cu motivele și dorințele noastre, cu alegerile și faptele noastre. Toate acestea le facem cu convingerea neclintită că în orice situație în care acționăm în virtutea unei iubiri dezinteresate, Dumnezeu poate converti greșelile și judecățile noastre eronate în ceea ce este necesar pentru realizarea scopului Său. Credița Bisericii este că voința divină conduce totul. Prin urmare, esența vieții morale creștine constă în predarea propriei noastre voințe voinței lui Dumnezeu, cu ruga fierbinte ca voința Sa să se împlinească.

Această predare totală este necesară chiar dacă nu suntem siguri că acționăm potrivit „spiritului lui Hristos” sau că ne potrivim faptele noastre cu acesta. E nevoie de credință profundă și o smerenie desăvârșită pentru a ne recunoaște propriile limite atunci când luăm decizii morale pentru a ne adresa forului potrivit. E nevoie, de asemenea, de smerenie și încredere pentru a ne îndrepta spre ceilalți și a le cere ajutorul în astfel de momente, prin dragostea și mijlocirea lor. Dar exact aceasta ni se cere ca membri ai Trupului și mădulare unii altora. Prin urmare, întâia și ultima decizie pe care trebuie să o luăm este aceea de a supune deliberările noastre morale Celui care este Capul acestui Trup, cu singura preocupare ca fiecare faptă pe care o vom săvârși într-o anumită situație, să fie spre slava Sa și spre mântuirea celor pe care ni i-a predat în grija noastră.

## KARL HEIMS RINGEN UM DAS NEUE WELTBILD

HANS SCHWARZ\*

**ABSTRACT.** After previously Professor Hans Schwarz explains what we must understand through the notion *Weltbild* (an image we make about the world, someone's conception about the world) he presents briefly the idea about the world of the evangelic theology Karl Heim more exactly his endeavors to present a new vision on the world to his contemporaries. Hans Schwarz make a synthesis of Karl Heim's thinking about the world, conception in detail by Heim in his two main works: "The Future Vision on the World. A Controversy among Philosophy, Nature Study and Theology" (1904) and "The Evangelic Creed and Thinking of the Present. The Principle of the Christian Conception on Life" (in six volumes published between 1931-1925). Although he fully used everything that science offered him (as a proof he brought up to date the ideas at each reediting of his works), Karl Heim didn't remain the prisoner of science and philosophy, but he always relied on theological truths (but without being the supporter of naive biblicism), presenting a vision on the world – new for his time – from which this results as being God's creation with all the consequences that develop from this.

**Keys words:** conception of the world, philosophy, nature study, theology, life, world-God's creation.

Der Ausdruck „Weltbild“ wird häufig synonym mit „Weltanschauung“ verwendet, bezeichnet jedoch „ein mentales Gebilde, das mit einer Weltanschauung verwandt ist, aber bescheidenere Ansprüche ... erhebt.“<sup>1</sup> In diesem Sinn verzichtet ein „Weltbild“ auf Totalität und Systemcharakter der Welterklärung, also auf allgemeine Geltung, die eine wertende Stellungnahme impliziert. Einfacher gesprochen: Ein Weltbild ist ein Bild, das wir uns von der Welt machen.

Was hat der Theologe Karl Heim mit solch einem Weltbild zu tun und warum ringt er sogar um ein neues Weltbild? Nun, auch ein Theologe sollte auf der Höhe seiner Zeit sein und wenn sich ein neues Weltbild abzeichnet, so sollte er nicht an einem alten Weltbild hängen bleiben. So argumentierte der Neutestamentler Rudolf Bultmann (1884-1976), dass das „mythische Weltbild“, das Weltbild „einer vergangenen Zeit ist, das noch nicht durch wissenschaftliches Denken geformt ist“<sup>2</sup>. Karl Heim, ein Zeitgenosse Rudolf Bultmanns, war besonders von den Naturwissenschaften fasziniert und befasste sich damit in seiner Dissertation: *Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen*

---

\* Profesor la catedra de Teologie sistematică și probleme ale teologiei contemporane, Institutul de Teologie Evanghelică, Universitatea din Regensburg.

<sup>1</sup> H. Thomé, „Weltbild“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12:461.

<sup>2</sup> Rudolf Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“, in *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, hg. Hans-Werner Bartsch, 4. Aufl. (Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag, 1960), 16.

*Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie* (Berlin: C.A. Schwetschke, 1904). Sein sechsbändiges Lebenswerk, *Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart* nannte er dann im Untertitel *Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung*. Karl Heim schritt also von einem Bild der Welt zu einer Anschauung von dieser Welt fort, von der Sicht der Welt zu ihrer Deutung. Wie sieht diese Sicht nach Karl Heim aus?

**1. Das neue und das alte Weltbild.** Im Vorwort zum *Das Weltbild der Zukunft* betont Karl Heim, dass dieser Arbeit die ernsthafte, wissenschaftliche Überzeugung zugrunde liegt, „dass sich das Ziel, dem unser modernes Denken zustrebt, aus der gegenwärtigen wissenschaftlichen Lage mit einiger Wahrscheinlichkeit erschließen lässt. Bekanntlich lässt sich die Lage eines Zielpunktes, dem man sich nähert, mit ziemlicher Sicherheit bestimmen, wenn nicht bloß eine, sondern mehrere Linien gegeben sind, die als konvergierende Strahlen geradlinig auf ihn zulaufen“<sup>3</sup>. Ähnlich wie im 19. Jahrhundert die Evolutionstheorie gleichsam in der Luft lag, so zeigte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass das im 19. Jahrhundert immer zunehmend stärker vertretene kausal-mechanische und materialistische Weltbild den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht mehr genügte.

Karl Heim listete vier Punkte auf, die einer Revision bedurften: 1. Die strikte Unterscheidung zwischen der subjektiven Welt und der unbekannt objektiven Wirklichkeit. 2. Die Behauptung, dass jeder Mensch seine subjektive Welt hätte, die ihn von anderen Menschen unterscheidet. 3. Dass die Empfindung oder äußere Wahrnehmung von Vorstellen und Denken unterschieden werden müsse und damit 4. dass das Empfinden, Vorstellen und Denken vom menschlichen Wollen zu unterscheiden sei<sup>4</sup>. Statt der strikten Trennung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, bei dem das Objektive aber auch immer subjektiv erfasst wird, führt Heim ein relationales Verständnis der Wirklichkeit ein, so dass z.B. die Naturwissenschaft „zu einer Wissenschaft von Verhältnissen“ wird<sup>5</sup>. So führt etwa ein Zuwachs von Reizungen zu einer korrespondierenden Änderung der Empfindung. Auch bei Gewicht, Ausdehnung und Zeit stehen die Angaben immer in Relation zu den Maßstäben des Gramms, des Zentimeters oder der Sekunde stehen.

In unserer Welt zeigen sich an den grundlegenden Phänomenen Proportionalverhältnisse, die veränderlich sind. Eine strikt kausale Weltauffassung und der daraus resultierende Determinismus gründet sich also nicht auf objektive Fakten, sondern auf „Tendenzen der Vergangenheit, die zu Zukunftswünschen

---

<sup>3</sup> Karl Heim, *Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie* (Berlin: C.A. Schwetschke, 1904), III.

<sup>4</sup> Vgl. Karl Heim, *Das Weltbild der Zukunft*, 5.

<sup>5</sup> Karl Heim, *Das Weltbild der Zukunft*, 25.



geworden sind“<sup>6</sup>. Somit stehen Determinismus und Indeterminismus in einem ständigen Widerstreit, aus dem sich dann das jeweils Jetzige ergibt. „Der Kampf ums Dasein ist im letzten Grunde identisch mit dem Ringen möglicher Inhalte um das Hier und Jetzt, mit der schöpferischen Auswahl einer Wirklichkeit aus einer Summe von Möglichkeiten“<sup>7</sup>. Damit war das materialistische Weltbild ad acta gelegt, an dessen Stelle Heim ein energetisches Weltbild einbrachte. Man hatte es nicht mehr mit unveränderlichen Substanzen zu tun, wobei das Geistige dann höchstens eine Akzidenz war, denn die Energie braucht keinen materiellen Träger. Sie kann von einer Form in die andere übergehen, etwa mechanische Energie, wenn wir ein Streichholz an einer Streichholzsachtel reiben, in chemische Energie, und diese wieder in Licht und Wärme.

Die Materie kommt in verschiedenen Aggregatzuständen vor, fest, flüssig oder gasförmig, wobei ein Zustand in einen anderen entweder durch Zugabe oder Abgabe von Energie überführt werden kann. Bei der Energie jedoch bleibt zwar einerseits die Gesamtsumme immer gleich, aber es ist eine Tendenz zu fortwährend niedrigeren Energiestufen vorhanden. So wird etwa chemische und mechanische Energie in Wärme umgewandelt und diese verflüchtigt sich dann. Es besteht also eine Unumkehrbarkeit der Energiestufen, wenn nicht von außen Energie zugeführt wird. „Das Weltall ist somit wie ein schlechtes Geschäft eingerichtet, das mit zunehmender Geschwindigkeit sein Kapital verbraucht und dem Bankrott entgegengeht“<sup>8</sup>.

Obwohl nach Karl Heim das kausal-mechanische materialistische Weltbild durch ein energetisches Weltbild abgelöst wird, will Heim die kausale Denkweise nicht aufgeben. Wir haben aufgrund von Beobachtung erkannt, dass das Naturgeschehen mit großer Regelmäßigkeit und Stetigkeit abläuft, so dass man es in Form von Naturgesetzen fassen kann. Von dieser Erfahrung eines geordneten Zusammenhangs der erfassbaren Wirklichkeit hängt unser praktisches Handeln und jegliche naturwissenschaftliche Beobachtung ab. Um tragfähige Entschlüsse zu fassen, müssen wir damit rechnen, dass die Gegenwart durch einen Kausalprozess zustande gekommen ist und sich demgemäß kausal weiterentwickeln lässt. Aber, wie Heim betont, „alle Vorausberechnung der Zukunft aus Gesetzen der Vergangenheit, ja die ganze Idee der strengen Naturgesetzmäßigkeit ist nur eine der Formen, in denen die Selbsterhaltungstendenz gewisse Ereignisfolgen der Vergangenheit ihre Netze ins dunkle Meer der Zukunft hinauswirft“<sup>9</sup>. Das Akasale wird also immer stillschweigend für unsere kausale Denkweise vorausgesetzt. Unsere Entscheidungen sind letztendlich Willensentscheidungen, die auf Erfahrung beruhen, eine Erfahrung, die begrenzt ist, so dass bei jeder Entscheidung bezüglich der

---

<sup>6</sup> Karl Heim, *Weltbild der Zukunft*, 139.

<sup>7</sup> Karl Heim, *Weltbild der Zukunft*, 143.

<sup>8</sup> Karl Heim, *Weltbild der Zukunft*, 162. Karl Heim verfolgt allerdings dieses Entropie-Gesetz nicht weiter, sondern ist nur an der gegenseitigen Verflechtung der verschiedenen Energieaggregatzustände interessiert.

<sup>9</sup> Karl Heim, *Weltbild der Zukunft*, 260.

Zukunft ein Stück Vertrauen mitspielt. Zu dem archimedischen Angelpunkt außerhalb unserer Welt, von dem aus wir die Welt objektiv betrachten oder auch aus den Angeln heben könnten, können wir als Teil dieser Welt nicht gelangen.

In einer Verlagsankündigung zu dem Buch *Das Weltbild der Zukunft* heißt es: "Das Buch versucht auf einem neuen Weg die alte Frage zu lösen, wie sich die rückhaltlose Anerkennung aller Resultate der auf dem J.R. Mayerschen Energieprinzip und der darwinistischen Deszendenztheorie fußenden modernen Naturwissenschaft mit dem Glauben an einen persönlichen Gott und bleibende geistige Werte vereinigen lässt. Die Lösung dieses Problems geschieht nicht, wie bisher, durch Unterscheidung eines geistig - persönlichen Gebiets vom Naturgebiet oder einer theologischen Betrachtungsweise von der mechanischen Weltauffassung, sondern durch eine eigenartige Analyse der Empfindungs - und Vorstellungswelt, in der sich ein von aller Metaphysik bereinigter Kantianismus mit Gedanken von E. Mach und R. Avenarius begegnet".

Wie Karl Heim in seiner Autobiographie schrieb, hatte er sich „mit einer sehr kühnen und jugendlichen Schrift an die Öffentlichkeit gewagt. Diese war, nur zu begreiflich, von den Gelehrten der älteren Generation sehr kritisch und abschätzig aufgenommen worden. Sie hatte aber auffallenderweise unter der studierenden Jugend eine solche Bewegung hervorgerufen, dass sie meine Vorlesungen besuchten und Kreise bildeten, die sich gemeinsam mit ihr beschäftigten“<sup>10</sup>. Wie mir der frühere bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger (1908-1984) erzählte, gehörte er auch während seines Studiums einem Kreis an, die sich mit diesem Erstlingswerk Karl Heims beschäftigte. Allerdings war Heim bei seinen Lehrern mit diesem Werk in Verruf geraten, denn wissenschaftliche Arbeit soll sich durch Präzision und fundierte historische Kenntnis auszeichnen, aber nicht durch traumwandlerisches Erkennen dessen, was sich am Horizont abzeichnet. So reichte diese Arbeit nur dazu, dass sich Karl Heim 1905 den Lic. theol., heute Dr. theol. erwerben konnte. Danach musste er in die Quarantäne gehen und sich in zwei Arbeiten mit der Scholastik beschäftigen, Arbeiten, die heute lang vergessen sind (*Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*, 1906, und *Das Gewissheitsproblem in der Systematischen Theologie bis Schleiermacher*, 1911).

Um die Bedeutung von Karl Heims Erstlingswerk zu ermessen, muss man sich vergegenwärtigen, dass 1905, also ein Jahr nach Karl Heims *Das Weltbild der Zukunft*, Albert Einstein (1879-1955) seine beiden Veröffentlichungen „Zur Elektrodynamik bewegter Körper“ und „Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?“ veröffentlichte, in denen er die spezielle Relativitätstheorie einführte. Durch Einsteins spezielle Relativitätstheorie war klar, dass Masse nicht mehr die letzte unverrückbare Grundeinheit unserer Welt sein konnte. Gleichzeitig

---

<sup>10</sup> Karl Heim, *Ich gedenke der vorigen Zeiten. Erinnerungen aus acht Jahrzehnten*, 3. Aufl. (Hamburg: Furche, 1960), 108.

erkannte man, dass Raum, Zeit und Masse relationale Größen sind. Heims Weltbild, das er 1904 in diesem Erstlingswerk vorstellte, stimmte also mit dem Weltbild der modernen Physik überein. Dieses hat die Relativität aller Verhältnisse in unserer Welt aufgezeigt. Gleichzeitig aber gibt es in unserer Welt ein Bedürfnis nach Absolutheit, denn jeder denkende Mensch muss in irgendeiner Weise einen Standpunkt gewinnen, von dem aus er die Welt und sich selbst betrachten kann. Diese kantsche Antinomie der reinen Vernunft will Heim nicht auflösen, denn beide Standpunkte haben gute Argumente für sich. Relativität und Absolutheit „stehen miteinander in Spannung. Diese Spannung ist normal. Denn sie ist das Leben“<sup>11</sup>. Das neue Weltbild ist nicht geschlossen, wie es das kausal-mechanisch materialistische war, sondern es ist offen und von uns wird Mut zur Entscheidung gefordert, wie wir dieses Weltbild zu einer Weltanschauung ausbauen, im Sinne einer entschiedenen, wertenden Stellungnahme zum Ganzen der Welt.

**2. Die Entfaltung einer naturwissenschaftlich verantwortbaren Weltanschauung.** War das *Weltbild der Zukunft* in wenigen Monaten entworfen, beschäftigte sich Karl Heim mit der Entfaltung einer naturwissenschaftlich verantwortbaren christlichen Weltanschauung sein ganzes Leben lang. 1931 erschien der erste Band von *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung*, den er *Glaube und Denken* betitelte. Schon 1934 erschien eine völlig überarbeitete dritte Auflage. „Die beiden ersten Auflagen entstanden in einer Zeit, in der noch der Kulturbolschewismus mit seiner Relativierung aller Geltungen und Werte seine zersetzende Wirkung auf unser Geistesleben auswirkte“<sup>12</sup> In der Zeit des Nationalsozialismus hat jedoch sich etwas Innerirdisches als Höchstes empor stilisiert und damit stellt sich für Heim die Frage: „Tut sich zwischen dem Höchsten, was es auf dieser Welt für uns gibt, und Gott selbst immer noch ein letzter Abgrund auf, über den wir von uns aus keine Brücke mehr schlagen können, wenn ihn nicht Gott selbst von sich aus ohne unser Zutun überbrückt?“<sup>13</sup> Karl Heim befasst sich in diesem ersten Band mit dem Problem der Transzendenz. Ist Transzendenz überhaupt möglich, und wenn ja, sind wir dann nicht wieder mit uns selbst konfrontiert, oder gibt es etwas, das uns von außerhalb begegnet. Somit ist die Frage gestellt, die seit Kant und Feuerbach die westliche Welt bewegt und die Karl Heim schon in seiner Jugend beim Studium der Schriften Kants beschäftigte: Können wir über die Polarität unserer Welt hinausgehen oder sind wir immer nur mit Projektionen unseres eigenen Ichs und unserer Wünsche konfrontiert?

Wie lässt sich eine Transzendenz glaubhaft bezeugen? Solange die Welt begrenzt ist, kann es etwas geben, das außerhalb der Welt ist und über ihr steht.

<sup>11</sup> Karl Heim, *Weltbild der Zukunft*, 298.

<sup>12</sup> Karl Heim, *Glaube und Denken*, 3. Aufl. (Berlin: Furche, 1934), 5.

<sup>13</sup> Karl Heim, *Glaube und Denken* (1934), 6.

Angesichts der Grenzenlosigkeit des Universums ist jedoch für Gott sozusagen die Wohnungsnot ausgebrochen. Die Grenzenlosigkeit wird vom Nihilismus begleitet, dem trostlosen Zustand des latenten Schwermuts und der Verzweiflung. Wie kann man als heutiger Mensch noch von Jenseitigkeit sprechen, ohne damit in eine vorkopernikanische Weltanschauung zurückzufallen? Karl Heim will zunächst die Struktur innerweltlicher Transzendenzverhältnisse wie etwa den Gegensatz von Ich und Du bestimmen, um dann auszuloten, wodurch sich die Jenseitigkeit eines allgegenwärtigen Gottes von diesen innerweltlichen Jenseitigkeiten unterscheidet. So kommt Heim zum ersten Hauptpunkt seiner Untersuchung, der gemeinsamen Struktur aller innerweltlichen Transzendenzverhältnisse.

Bei den innerweltlichen Transzendenzverhältnissen bemerken wir ein Doppeltes: 1. Neben dem Gegenständlichen gibt es auch etwas Nicht-gegenständliches. 2. Die Wirklichkeit ist nicht statisch, sondern dynamisch, denn sie eröffnet sich uns nur in perspektivischer, d.h. ausschnittthafter Weise. Anstelle eines statischen Weltbilds und Lebensgefühls, das der Alleinherrschaft der Objektivität entsprach, tritt ein neues dynamisches Weltbild. Ob alles im nächsten Augenblick so bleiben wird wie es jetzt ist, bleibt unentschieden, so bestimmt ich es erwarte und aufgrund bisheriger Erfahrung voraussehen kann. Wir haben die Zukunft nicht in der Hand. Jede Weiterführung und Erhaltung des Gegenwärtigen gleicht einer kontinuierlichen Neuschöpfung.

Wie können wir von innerweltlichen Transzendenzbezügen zur Transzendenz Gottes vorstoßen? Gott kann nicht Teil unseres Raum-Kontinuums sein oder in ihm lokalisiert werden. Gott ist allen Dimensionen, die innerhalb der Welt voneinander unterschieden werden können, in gleicher Weise transzendent. Somit ist der Daseinsraum Gottes nicht so strukturiert, dass zu den innerweltlichen Dimensionen noch eine zusätzliche Dimension hinzugefügt wird. Mit anderen Worten: Gott nimmt nicht über unserem dreidimensionalen Raum eine zusätzliche vierte Dimension ein. Er ist auch nicht das Anfangsglied einer Kausalreihe, also ein erster unbewegter Bewegter. Vielmehr ist er jedem Glied der Kausalreihe gleich gegenwärtig als der, durch den alles ist und durch den alles in jedem Augenblick neu gesetzt wird. Analog greift er in die Struktur all unserer Beziehungen so ein, dass sich jenseits der immanenten Möglichkeiten eine völlig neue Dimension erschließt. Jenseits aller Relativität und damit jenseits unserer Polarität ist er in einem so genannten überpolaren Raum, den wir von uns aus nicht erreichen können, sondern der sich uns nur erschließen kann. Heim bestimmt die Transzendenz Gottes in einer dimensionalen Weise, bei der er im Gegensatz zu der Feldtheorie Wolfhart Pannenberg bei den Naturwissenschaftlern kaum auf Widerspruch stößt<sup>14</sup>.

Der zweite Band, *Jesus der Herr. Die Herrschervollmacht Jesu und die Offenbarung in Christus* erschien in einer ersten Auflage 1935. Auch hier betont

---

<sup>14</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 414ff.

Karl Heim: „Gott steht außerhalb und oberhalb aller Polaritäten“<sup>15</sup>. Da wir in unseren Polaritäten gefangen sind, können wir zu Gott nicht von uns aus kommen, sondern er muss sich uns offenbaren. Diese Gottesoffenbarung hat sich in Christus ereignet. Jesus Christus ist aber kein Vergangener, sondern ein Gegenwärtiger, der in unsere Lage hineinspricht.

Schon 1937 erscheint der dritte Band, *Jesus der Weltvollender. Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung*. Schuld, Schicksal und die Machtfrage sind die Probleme, mit denen sich Karl Heim in diesem Band auseinandersetzt, um zu zeigen, dass Jesus sowohl der Versöhner der Menschheit ist als auch die Weltvollendung initiieren wird, denn seine Auferstehung als der Christus ist Anbruch der Endzeit.

Der vierte Band, *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft* erschien in einer ersten Auflage erst 1949. Hier wird noch einmal ausdrücklich auf die Erschütterung des christlichen Glaubens durch das heutige Naturbild Bezug genommen. Im Vorwort betont Heim: „Während die Wandlung, in der die heutige Naturwissenschaft begriffen ist, innerhalb der katholischen Kirche eine umfangreiche apologetische Literatur hervorgerufen hat, steht die führende Richtung der protestantischen Theologie diesem ganzen Unternehmen in einer kritischen Zurückhaltung gegenüber und erklärt es für 'überholt'. Aber solange das Christentum sich nicht in das Ghetto verdrängen lässt, sondern überzeugt ist, eine universale Botschaft an die ganze Welt zu haben ... so lange ist auch das Gespräch zwischen den Vertretern des christlichen Glaubens und den Naturforschern ganz von selbst in Gang“<sup>16</sup>. Hier hat Heim natürlich die von Karl Barth beeinflusste Theologie im Blick, von der er sagte: „Bisher ist die Theologie von Barth im Wesentlichen eine Sache für Pfarrer gewesen. ... Aber dass dadurch auch noch neues Leben in den Gemeinden entstanden sei, wird man noch kaum sagen können“<sup>17</sup>. Karl Heim richtet sich eben nicht nur an Fachtheologen.

Heim zeigt in diesem Band auf, dass der zunehmende Säkularismus einerseits zu einem Verstummen der religiösen Frage geführt hat, da der Mensch in einer technisch-naturwissenschaftlichen Welt immer nur sich selbst begegnet. Andererseits wird er durch die Erkenntnis der ungeheuren Dimensionen unseres Universums und seiner Geschichte zu einem unbedeutenden Vagabunden am Rande des Universums. So ist der Mensch durch die Naturwissenschaften zugleich selbstsicher und ungewiss über sich selbst geworden. Heim entwickelt also das menschliche Selbstverständnis in einer von den Naturwissenschaften geprägten Welt.

Wiederum verweist Heim er hier auf die Überpolarität Gottes. Wird uns der Urraum Gottes, der überpolare Raum, erschlossen, dann sind wir nicht mehr in der Polarität unserer Welt gefangen, in der wir uns immer zwischen zwei sich

<sup>15</sup> Karl Heim, *Jesus der Herr*, 39.

<sup>16</sup> Karl Heim, *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*, 2. Aufl. (Hamburg: Furche, 1953), 5.

<sup>17</sup> Karl Heim, *Ich gedenke der vorigen Zeiten*, 319.

ausschließenden Möglichkeiten entscheiden müssen. Obwohl uns der ganze Weltlauf und das ganze Naturgeschehen von außen her gesehen sinnlos und unbegreiflich vorkommen, erkennen wir, dass dahinter ein Plan steht, der von Gottes gütigem Willen ausgeht. Der Gang der Welt ist auf ein letztes Ziel ausgerichtet, das uns jetzt noch verborgen ist. Solch ein neues Weltverständnis, das sich im Glauben erschließt, führt zu einer Verwandlung unserer Existenz. Wir verstehen dann, was Augustin am Anfang seiner *Confessiones* sagt, denn „auf allen Gebieten des Denkens und Wollens ist unser Geist in einer ruhelosen Bewegung innerhalb unendlicher Reihen oder er klammert sich an etwas, das er selbst ruhelos festhalten muss, – bis er Ruhe findet in Gott“<sup>18</sup>.

Schon zwei Jahre später erschien Band 5, *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild* (1951). Vieles wird hier noch einmal thematisiert, was wir schon in der Jugendschrift *Das Weltbild der Zukunft* vor Augen geführt bekamen, das absolute Objekt und damit der Materialismus als religiöser Glaube, der Glaube an die absolute Zeit und den absoluten Raum und seine Erschütterung durch die Relativitätstheorie sowie die absolute Determination des Geschehens und ihrer Erschütterung durch den Begriff des Akausalen in der heutigen Physik, wobei Heim jetzt ausführlich auf die Quantenmechanik eingeht. Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen für den Gottesglauben. Das zeigt sich für Heim auch an der Wunderfrage, die ganz anders beantwortet werden kann als auf dem Hintergrund eines geschlossenen kausal-mechanischen Weltbildes.

Heim beschreibt jedoch keinen Weg von der Natur zu Gott, sondern bekennt: „Zur Begegnung mit Gott können wir nicht durch die objektive Betrachtung der großen gesetzmäßigen Zusammenhänge des Naturgeschehens gelangen. Dass hinter diesen Ordnungen nicht unbegreifliches Fatum, sondern ein lebendiger Gott steht, das geht uns erst auf, wenn wir Gott auf einem ganz persönlichen Wege begegnet sind“<sup>19</sup>. Der direkte Zugang zu Gott über unsere Welt ist uns nach Karl Heim schon deswegen verwehrt, weil es in dieser Welt auch Leiden und Unvollkommenheit gibt, weil etwa wie die Tier- und Pflanzenwelt vielfältig zeigt, die unbarmherzige Grausamkeit geradezu ein Grunddesign des Lebens ist. Somit erhebt sich für Karl Heim abschließend die Frage, ob unser gegenwärtiger Weltzustand, der von einer grundsätzlichen Offenheit der Natur zeugt, für immer so bestehen bleibt oder ob er nicht, wie Römer 8 anzeigt, ein Sehnen und Harren auf eine neue Welt bezeugt.

So schließt sich schon 1952 der sechste und letzte Band an, *Weltschöpfung und Weltende*. Wie der Titel besagt, gliedert sich das Buch in zwei große Abschnitte. Zunächst die Weltentstehung, wobei der erste Teil der Weltentstehung dem naturwissenschaftlichen Weltbild gewidmet ist, der Größe des Universums, der Entstehung unseres Sonnensystems und des Universums, sodann der Herkunft

---

<sup>18</sup> Karl Heim, *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*, 254.

<sup>19</sup> Karl Heim, *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild*, 3. Aufl. (Hamburg: Furche, 1954), 259.

des Menschen und seiner Stellung des Menschen innerhalb der organischen Welt. Dann kommt Heim zur Weltanschauung der Bibel, dass etwa im Unterschied zu dem einen nicht mehr erklärbaren Urzustand die Schöpfung des Weltalls aus dem Nichts durch ein göttliches Machtwort geschieht, d.h. die Setzung der zeitlichen polaren Welt aus dem überzeitlichen überpolaren Raum. Obwohl der Mensch im biologisch-genealogischen Kausalzusammenhang mit der organischen Welt erschaffen ist, hat Gott ihn aus der übrigen Schöpfung zur persönlichen Gemeinschaft mit sich und zur Anteilnahme an der Weltbeherrschung auserwählt und berufen.

Im zweiten Teil geht Heim auf die Weltzukunft ein. Er hat noch nicht unsere Gegenwartsprobleme im Blickfeld, etwa die drohende Überbevölkerung, die Verknappung der Rohstoffe und die Verschmutzung der Umwelt. Stattdessen geht er von der Prognose aus, dass es innerhalb einer begrenzten Welt früher oder später zu einem allgemeinen Absterben allen Lebens kommen muss, wenn sich alle Energiedifferenzen ausgeglichen haben. Doch zuvor schon droht uns durch die Entwicklungsgeschichte unserer Sonne der Hitzetod, wenn sich unsere Sonne ausdehnen und alles Leben auf Erden vernichten wird.

Wie antwortet Karl Heim als Theologe auf diese düstere wissenschaftliche Zukunftsprognose? Er flüchtet sich nicht in einen naiven Biblizismus, sondern erkennt, dass sich durch die jüdische Apokalyptik bereits eine neue Hoffnung andeutet, die schließlich in der Auferstehung Jesu Christi Wirklichkeit wird. Unsere jetzige Weltform ist aus der ursprünglichen Einheit mit Gott herausgefallen. Da unsere gegenwärtige Welt eine begrenzte Daseinsform hat und der Vergänglichkeit unterworfen ist, birgt sie den Keim des Todes in sich und hat keine Hoffnung. Dagegen stellt Heim die Alternative eines universalen Osterglaubens, den die Urgemeinde in die Welt gebracht hat und der heute noch von ihren Zeugnissen lebt. "Nach diesem Osterglauben ist dieser Weltlauf nicht eine bloße Episode, sondern das Vorspiel oder Präludium des neuen Weltzustandes, der allein unserem persönlichen Leben und auch dem Völkerleben seinen letzten ewigen Sinn gibt"<sup>20</sup>.

**3. Das Ergebnis des Ringens um ein neues Weltbild.** Da Karl Heim über solides wissenschaftlich fundiertes Grundwissen verfügte und darüber hinaus sich nicht scheute, sich von Fachkollegen in den betreffenden Wissenschaften helfen zu lassen und ihren Rat zu erbitten, bringt er zuerst eine umfassende Bestandsaufnahme dessen, was wir über unsere Welt und ihre Geschichte wissen. Er bietet also ein Weltbild. Heim will nicht demonstrieren, was er sich alles angelesen hat, sondern er versucht, mit einleuchtenden Bildern, eine verlässliche Skizze unserer gegenwärtigen Welterkenntnis zu entwerfen.

Dieses sich Einlassen auf den gegenwärtigen Wissensstand birgt die Gefahr in sich, dass dieses Wissen veraltet und durch neuere Erkenntnisse überholt

---

<sup>20</sup> Karl Heim, *Weltschöpfung und Weltende. Das Ende des jetzigen Weltzeitalters und die Weltzukunft im Lichte des biblischen Osterglaubens*, 2. Aufl. (Hamburg: Furche, 1958), 184f.

wird. So war Heim gezwungen, von Auflage zu Auflage verbessernde Korrekturen anzubringen. Aber ähnlich wie ein guter dogmatischer Theologe immer die neuesten Erkenntnisse der anderen Wissenschaften berücksichtigen wird, um die Details seine Reflexionen auf den neuesten Stand zu halten, obwohl sich die grundlegenden dogmatischen Grundüberzeugungen wohl kaum so stark verändern werden, so kommt auch der Theologe Karl Heim nicht in ein sklavisches Abhängigkeitsverhältnis zu naturwissenschaftlichen Ergebnissen. Er weiß zwar, dass die Forschung ständige Fortschritte macht und dass die neuesten Ergebnisse ältere Erkenntnisse ersetzen, doch trägt es etwa für die theologischen Folgerungen aus dem sehr hohen Alter unseres Universums wenig aus, ob man dieses Alter mit zehn oder mit zwanzig Milliarden Jahren angeben kann.

So sind sicher heute, fünfzig Jahre nach Karl Heims Tod, manche Details dieses "neuen Weltbilds" überholt. Die Grundanschauung der Naturwissenschaftler bezüglich der Struktur unserer Welt haben sich aber in diesen Jahren im Großen und Ganzen nur wenig verändert. Im Gegenteil, nach einer Zeit der Abstinenz ist zumindest bei den Naturwissenschaftlern und auch bei vielen Theologen wieder die Frage nach dem neuen und neuesten Weltbild aufgetaucht und wie man dieses theologisch als christliche Weltanschauung interpretieren kann. Hier hat Karl Heim Bahnbrechendes geleistet. Er hat sich weder auf einen naiven Biblizismus zurückgezogen noch in liberaler Weise erklärt, dass es prinzipiell keinen Unterschied zwischen rationaler Vernunft und christlichem Gottesglauben gäbe. Er hat die Menschen dort abgeholt, wo sie zu finden sind in einer Welt voll Problematik, Rätselhaftigkeit und oftmals auch Ausweglosigkeit. In überzeugender Weise hat er die Möglichkeiten und Begrenzungen dieser Welt aufgezeigt und sie gleichzeitig aus der Perspektive des Christusglaubens interpretiert. Von dieser Perspektive aus verdammt er nicht die Welt, sondern zeigt ihr ihre Begrenztheit und eröffnet gleichzeitig eine Sicht, die ihr aufgrund ihrer Gottesgeschöpflichkeit eigentlich zukommen sollte.



## ANTROPOLOGIA FILOSOFICA ȘI PROBLEME DE BIOETICĂ

ADRIANO PESSINA\*

**ABSTRACT.** The development of scientific knowledge especially in the field of biology and genetics has opened the way to a new analysis of the human body structure and of its evolution, up to the point let's say so, in which we must individualize grammar. And if the contemporary man, wish the help of experimental science has become an expert on the grammar of life (not only the human one), up to the point in which he can think of rewriting the rules he cannot say that he didn't go deep into semantics, that is the significance and value. So if we want to continue interpreting the book of human life we must not separate and deviate the intimate relation that binds grammar to semantics, biology to anthropology. In the knowledge of our body and its function up to its initial phases as coincided with the affirmation of a kind of estrangement and moving away from his own body always believed as something belonging to the person and not as concrete's way in which the person exists. The difficulty of thinking the human body as a personal body up to the initiate phases on the monocelular organism is at the origin of many problems of bioethics, fact for which it is decisive to place the so called embryonic problem in the center of attention not only scientifically but anthropologically as well.

**Keys words:** anthropology, person, being, the grammar of life, embryo(n), the being as a san, face and resemblance.

Din momentul în care s-a făcut invitația din partea Bisericii Catolice, argumentată în Instrucțiunea *Donum vitae*, de a nu recurge la tehnicile de fecundare extracorporală – tehnică numită în Italia, procreare asistată medical – pentru a răspunde la dorința legitimă de a fi părinte a persoanelor sterile sau infertile, viața embrionară s-a găsit expusă posibilității de selecție, de manipulare, de experimentare și de distrugere. În fața noilor probleme care pun în discuție conștiința morală a credincioșilor și a necredincioșilor, Congregația pentru doctrina credinței a reținut ca necesar să furnizeze nu numai răspunsuri, ci și criterii de orientare a practicii în Instrucțiunea *Dignitas personae*, asupra unor probleme de bioetică.

**Problema antropologică.** Prima parte a Instrucțiunii reia și confirmă câteva teme antropologice pe care se bazează „criteriul etic fundamental” exprimat deja în Instrucțiunea *Donum vitae*. Până la evaluarea problemelor morale care privesc intervențiile pe embrionul uman, *Donum vitae* a repetat că „fructul generării umane din primul moment al existenței, adică de la formarea zigotului, cere respect necondiționat datorat din punct de vedere moral ființei umane în

---

\* Profesor de Filozofie Morală și Director al Centrului de Bioetică al Universității Catolice Sacro Cuore, Milano.

totalitatea ei corporală și spirituală. Ființa umană trebuie să fie respectată și tratată ca o persoană încă de la conceperea ei”. Altfel spus, recunoașterea caracterului personal al vieții umane în toate fazele sale de dezvoltare motivează criteriile care sunt propuse pentru a evalua legitimitatea sau nelegitimitatea eventualelor intervenții făcute pe embrionul uman.

Acum, nu este nicio îndoială că prezența noțiunilor științifice – zigot, embrion – și a conceptelor filosofice și etice – persoana și demnitatea personală – cer o atenție specială, fie pentru a nu confunda planurile argumentării și al reflecției, fie pentru a înțelege că este vorba despre aceeași realitate cu perspective metodologice diferite. Limbajul specific biologiei ne permite să descriem, într-un mod mai articulat și punctual, dezvoltarea ființei umane; limbajul filosofic și teologic ne permite să înțelegem semnificatul și valoarea *a ceea ce vorbim*. Dacă, de fapt, știm *ce este* embrionul uman reușim și să înțelegem *cine este*. Este o legătură intrinsecă între faptul că noțiunile de zigot, embrion, morulă, blastocite, făt, și astfel, descriem fazele dezvoltării ființei umane (răspunzând la întrebarea *ce este?*) și faptul că noțiunea de persoană atribuită ființei umane ne permite să răspundem la întrebarea *cine e?* Acest pasaj, de la *ce e* la *cine*, este teoretic decisiv, pentru că ne aduce la dezbateră filosofică contemporană și la două teze foarte răspândite în prezent.

Prima teză privește unanima recunoaștere a *valorii persoanei*, iar a doua, subminează această importantă achiziție, separă iremediabil conceptul ființei umane de cel de persoană, negând faptul că toate ființele umane sunt persoane. Se tinde, în prezent, la a atribui valoare ființei umane *ca persoană*, ca să folosim expresia lui Hannah Arendt, ca *nuda calitate a ființei umane* pentru a fi recunoscuți ca fiind demni de respect și de apărare. De aici și adăugarea necesității de a *demonstra* că fiecare persoană umană, în orice stadiu al existenței sale și în orice condiție a sănătății s-ar afla, este *persoană umană*. Plecând din epoca modernă, noțiunea de *persoană* (atât de dragă tradiției creștine încât a folosit-o pentru a exprima credința în Dumnezeu Treimic) a încetat să mai fie atribuită omului în mod univoc. De fapt, conceptul de persoană a fost și este adesea utilizat pentru a indica omul ca *agent moral*, adică în stare să decidă și să vrea, sau pentru a desemna omul ca *subiectivitate psihică*, exprimată prin exercitarea conștiinței de sine.

În acest mod a fost umbrit, progresiv, semnificatul care, într-un fel, a fost fondul acestor două accepțiuni, adică conceptul de *persoană umană* ca termen univoc în stare să exprime subiectivitatea ontologică care caracterizează ființa umană și care aparține, pentru a spune așa, *stofei* însăși a umanului, care constituie și califică aceeași corporalitate umană, de la formarea sa. Prezenta *Instrucție*, clarifică așadar motivul pentru care „Instrucțiunea *Donum vitae* nu a definit embrionul și persoana pentru a nu se lansa expres într-o afirmație de natură filosofică” care, adăugăm noi, ar fi putut fi echivocă în acest context cultural. Dar această atenție prudentă, nu trebuie confundată cu o renunțare.

De fapt, actuala *Instrucție* reconfirmă teza că „există o legătură intrinsecă între dimensiunea ontologică și valoarea specifică a fiecărei ființe umane”

(*Dignitas*, 5). Și e în puterea acestei legături dintre ontologie (sau dacă se preferă, antropologie) și etică să fondeze afirmația „Embrionul uman are, încă de la început, demnitatea proprie persoanei”. Această afirmație marchează un moment de maturitate în reflecția asupra condiției umane pentru că primește noile cunoștințe științifice obținute în domeniul biologiei și al geneticii și confirmă teza generală pentru care demnitatea privește acea *nudă calitate a ființei umane* care se face cunoscută odată cu formarea organismului uman. Și pe această temă este necesar să facem câteva scurte reflecții filosofice.

**Demnitatea și noțiunea de persoană.** După cum se cunoaște, epoca modernă a găsit în Kant cel mai mare interpret al conceptului de demnitate umană. În *Bazele metafizicii moravurilor*, Kant definește demnitatea ca fiind acea valoare care nu are preț, incomensurabilă, pentru că demnitatea se definește ca ceea ce este scop în sine, și care nu poate fi obiect de schimb comercial. Celebra formulă kantiană, care adesea răsună în epoca contemporană, pentru care este nevoie să tratăm omul întotdeauna ca finalitate nu numai ca mijloc, exprimă legătura care leagă demnitatea de ființa umană. Ceea ce ne permite să atribuim omului *demnitatea* este, după Kant, faptul că acesta este capabil să fie un „agent moral”. Scrie Kant: „deci moralitatea este condiția exclusivă pentru ca o ființă rațională să poată fi finalitate, scop în sine, pentru că numai în baza acesteia această ființă se poate constitui ca membru legislativ al domniei scopurilor. Iată de ce numai moralitatea, și umanitatea capabilă de moralitate, pot avea demnitate” (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, BA 77-78). Noțiunea de demnitate, la Kant, pare deci să definească, cel puțin la prima vedere, capacitatea morală a omului, care se exprimă în faptul de a fi *legislator al lui însuși*, adică *autonom*. Și tot Kant a legat aceste atribute de noțiunea de persoană.

Fără a intra în esența analizei gândirii kantiene, putem nota că anumiți gânditori contemporani care se ocupă de bioetică tind să interpreteze această teză ca și cum demnitatea nu ar privi omul *capabil de a fi agent moral*, ci *numai când* este în mod concret, în măsură să exercite această capacitate. În acest mod noțiunea de *persoană* sfârșește cu indicarea, de fapt, a adultului capabil să înțeleagă și să vrea, cu consecința că ființele umane care, datorită condițiilor de dezvoltare (stadiu embrionar sau fetal) sau a patologiei și infirmității (demență, stări de comă sau stări vegetative) și nu exercită această capacitate sunt private de calitatea de *persoană*. Demnitatea umană, în această perspectivă, încetează să mai fie un calificativ al ființei umane, care îl pune între valorile *incomensurabile*, ce nu *au preț și nu pot fi niciodată tratate ca mijloc pur*, și devine o calitate a unei faze particulare a vieții, o calitate între altele, pe care o poate avea mai mult sau mai puțin, în funcție de dezvoltarea omului sau a condițiilor sale de sănătate. Chiar și referirea la *ființa rațională* a omului suferă o transformare profundă pentru că nu este înțeleasă ca expresie a caracterului specific care diferențiază *stofa*, substanța umană de cea oricărei alte vietăți, dar care se sfârșește cu indicarea simplă a *activității* raționale,

ce cunoaște întotdeauna variații, în fiecare ființă umană (datorită dezvoltării, a condițiilor de sănătate sau pentru că în om alternează starea de veghe cu cea de somn). Evident, dacă *persoana* indică *o activitate* și nu o ființă vie, fiecare ființă umană este persoană în anumite faze, într-un mod mai mult sau mai puțin adecvat.

Dacă pentru a stabili cine este *persoană* se face referire *la folosirea facultăților raționale ale omului* este ușor de înțeles ce leagă această activitate de funcționalitatea cerebrală. În acest mod e pierdută întrebarea referitoare la *ce este omul*, și e transformată în întrebarea *care sunt condițiile fiziologice de exercitare a facultăților intelectuale ale omului*. Se înțelege ușor, astfel, de ce s-a putut disocia noțiunea de ființă umană de cea de *persoană*. În acest context *persoana* nu indică *pe cineva ci activitățile* unuia, adesea reduse la părți ale corporalității (creier, sistem nervos). Astfel este evident faptul că fiecare dintre noi devine persoană și încetează să mai fie persoană, primește sau își pierde demnitatea în funcție de fazele dezvoltării sale sau ale sănătății. Și acest mod de a folosi conceptul de persoană și de demnitate elimină posibilitatea însăși a recunoașterii egalității între persoane, în timp ce mărginește *nuda calitate a ființei umane* la o zonă pusă la dispoziție de așa-numita *persoană*.

Dacă ne întoarcem și ne întrebăm *ce este omul, ce este persoana umană*, atunci trebuie să plecăm, în primul rând, de la experiența pe care o avem despre noi înșine, de la experiențele trăite de corpul nostru, de la continuitatea în care experiența cunoașterii și a gândirii este experiența întregii noastre persoane și nu a unei părți (*eu* sunt cel care gândesc, nu *creierul meu* gândește pentru mine). Dimensiunea corporală a omului manifestă specificitatea ființei personale umane, fiind vorba, după cum putem înțelege, de reflecția asupra noastră înșine, despre primul dat evident, acela de copuri vii care se dezvoltă și care pentru a se dezvolta au nevoie de aer, apă, mâncare și mișcare. Chiar și conștiința noastră se modifică în timp, la fel și cunoștințele noastre, capacitatea noastră de înțelegere și de voință.

Din acest punct de vedere, definiția pe care o dă Toma de Aquino *persoanei umane* este clară și eficientă pentru că pune în evidență faptul că *corporalitatea umană* participă la constituirea individualității umane și a demnității sale. Scrie, de fapt, Toma de Aquino: „Astfel persoana, în orice natură se află, arată ceea ce este distinct în acea natură: această carne, aceste oase, acest suflet sunt principiul de individualizare pentru om” (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 24). Toma furnizează aici o clarificare decisivă chiar pentru înțelegerea conceptului de persoană în anumite contexte referitoare la bioetică. Noțiunea de *persoană* este *analoagă* (și pentru Toma este în măsură să exprime fie pe Dumnezeu, Persoana divină fie îngerii, persoane angelice) și nu arată pe *oricine*, ci anumite caractere ale acestuia. Astfel, dacă dorim să vorbim despre modul de a fi al persoanei umane trebuie să vorbim despre *persoana umană*. Și *persoana umană* (adică fiecare dintre noi) se caracterizează chiar prin corporalitatea sa.

A defini persoana umană înseamnă, pentru Toma, să sublinieze specificul identității și subiectivitatea care derivă din uniunea substanțială a unui suflet

spiritual (creat de Dumnezeu) cu una materială moștenită prin procesul de generare umană. Această unitate, făcută din suflet spiritual și din materie, este doar omul, persoana umană care există ca identitate proprie. Omul nu este nici corpul său, nici spiritul său, ci o ființă concretă care se schimbă în timp și care este capabilă de a gândi deoarece este un anume tip de ființă. Și aici s-ar putea adăuga o observație: nu este necesar să înțelegem sau să împărtășim metafizica lui Toma pentru a înțelege unitatea omului și să corectăm acel dualism antropologic (moștenit din modernitate) care încearcă inutil să se rezolve în legătura între minte și corp: gata cu fenomenologia trăitului uman pentru a înțelege cum mintea și corpul, spiritul și materia, sunt împletite intim în existența noastră concretă.

Rezultă clar astfel de ce conceptul de ființă umană și cel de persoana umană pot fi folosiți ca termeni sinonimi, pentru că au aceeași extensie (indică aceeași realitate). Și pentru această teză putem afirma, în lumina actualelor cunoștințe științifice, că de la fecundare, organismul uman este organismul unei persoane umane. Biologia, antropologia și ontologia persoanei exprimă, în cuvinte diferite și prin abordări diverse, aceeași realitate. Acum, dacă ne întrebăm de ce folosim noțiunea de *persoană umană* și nu continuăm să folosim aceea de ființă umană, vedem că indicăm aceeași realitate, putem răspunde spunând că noțiunea de persoană atribuită omului servește pentru a exprima unicitatea. Modul de a fi al persoanei umane este diferit de modul de a fi de al oricărei alte ființe, chiar vii.

De fapt, în timp ce este evident faptul că fiecare corp are propria sa unicitate, și că o turmă de oi este făcută dintr-un anume număr de oi, între care fiecare este una, în cazul unicității persoanei umane avem de a face cu ceea ce, în cheie modernă, numim subiectivitate. Omul este subiect și pentru acest fapt poate fi definit ca persoană. Suntem obișnuiți să luăm în considerare subiectivitatea psihică sau psihologică, ceea ce numim *autoconștiință*, dar tindem să uităm că conștiința, pentru a folosi o metaforă, este ca o lumină care luminează realitatea și că dacă nu ar exista o subiectivitate care să precedă această lumină nu am putea folosi conștiința de sine ca subiecți. Omul nu este conștiința sa, pentru că ființa sa precede și însoțește aceeași experiență a conștiinței de sine (cum se întâmplă în experiența cotidiană a somnului și a stării de veghe, când conștiința noastră încetează fără ca eul nostru să înceteze să existe).

Dezvoltându-ne *învățăm* să recunoaștem cum acel subiect are pe umerii săi o istorie despre care noi nu aveam cunoștință. Așadar, această observație, care ar merita alte dezvoltări, ne permite să înțelegem de ce fiecare om este unic și de neînlocuit, pentru că în existența sa inițială este în mod constitutiv un *cine* care se sprijină pe relația cu alți subiecți. Custodia și tutela ființei umane embrionare este custodia și tutela unui *cine* care își păstrează propria valoare, de neînlocuit, a subiectului chiar și unde nu poate, din cauza patologiei sau din cauza morții premature, să vină să fie cunoscut ca atare. Pentru acest fapt, omul este demn de respect, și nimeni nu ar putea să facă sau să sufere faptele care nu sunt la înălțimea recunoașterii valorii sale, a demnității sale de neînlocuit. Această *subiectivitate*

*ontologică*, exprimată prin noțiunea univocă de *persoană umană*, este condiția, pentru că i se spune *persoană* ca *agent moral* sau *persoană* ca *subiect psihic*. Din acest motiv recunoașterea demnității personale (a subiectivității) trebuie să fie extinsă la toate fazele existenței și a devenirii concrete a ființei umane. Și pe această maturitate a gândirii se poate fonda o reală democrație capabilă să recunoască egalitatea între toți oamenii: o egalitate care cere să nu se ajungă la alte forme de discriminare injustă între oameni, în numele dezvoltării lor sau a condiției lor de sănătate.

***Ființa umană ca fiu.*** Pentru că ființa umană în stadiul embrionar este *subiect*, nu în semnat *psihic*, ci în semnat ontologic, trebuie să fie recunoscut ca *persoană umană*. Și pentru acest scop, de la apariția sa este demn de a fi chemat pe nume. În rest, chiar în sens comun a înțeles acest adevăr, deși în mod confuz. Aceia care *așteaptă un fiu* nu numai că vorbesc despre *el* cu bucurie, cu speranță, însă încep să vorbească și cu *el*. Pentru că în răspunsul la întrebarea *ce este omul* este cuprins și cel pentru întrebarea *cine este*.

Așteptarea manifestării copilului nu trebuie să fie umbrată de limbajul științific care vorbește despre zigot, morula, embrion, făt. Aceste cuvinte descriu, de fapt, fazele de dezvoltare a celui copil căruia îi datorăm recunoaștere. Din acest motiv pierderea unui copil, chiar în stadiul embrionar, sau chiar nedorită, dar suferită din cauza unei patologii, nu este indiferentă, nici din punct de vedere existențial, nici moral. Din acest motiv Biserica privește cu încredere la tehnicile terapeutice capabile să garanteze procreația umană și la cercetările care ar putea rezolva problemele de infertilitate. Și pentru aceeași recunoaștere a *demnității intrinsece a fiului* (care este un alt nume pe care îl putem da omului, pentru că dacă nu toți suntem tați sau mame, toți suntem fii) Biserica, în Instrucțiunea *Donum vitae*, a repetat necesitatea de a conserva dimensiunea *personală* a procreării umane, sustrăgând-o tehnicii impersonale a generării extracorporale. Pântecul matern este așadar *locul* în care *persona* umană, în stadiul embrionar, are dreptul de a fi generată și primită, ca fruct al unei legături între persoanele umane capabile de a primi noutatea de neînlocuit a prezenței unui nou subiect.

Rațiunile credinței și ale filosofiei găsesc un loc decisiv de întâlnire și de confruntare la nivel antropologic. Instrucțiunea *Dignitas personae* subliniază cu claritate, deși cu extremă sinteticitate, această relație care are punctul central în Întrupare, în *Fiul lui Dumnezeu*, care nu a disprețuit întruparea, devenind astfel fiu al omului. „Devenind unul dintre noi, Fiul face ca noi să putem deveni „fii ai lui Dumnezeu” (Ioan 1, 12), „participanți la natura divină” (2 Petru 1, 4). Această nouă dimensiune nu este în contrast cu demnitatea creaturii recunoscute de rațiune, ci o ridică la un orizont ulterior de viață, care este propriu lui Dumnezeu și consimte să reflecteze asupra vieții umane și asupra faptelor care o pun în ființă” (*Dignitas* 7). Credința creștină se prezintă ca un loc în care se sudează „afirmația demnității și cea a sacralității vieții umane”. Eul omului găsește, de fapt, în Dumnezeu nu numai pe Creatorul său, dar și interlocutorul său absolut, nu doar un stăpân al vieții,

ci un Tată al vieții, un Frate prezent în istoria omului, care ne permite să înțelegem sensul profund al ființei create *după chipul și asemănarea lui Dumnezeu*.

Instrucțiunea *Dignitas personae* pune în discuție două linii argumentative care, integrându-se și nu excluzându-se, furnizează omului contemporan criteriile de apreciere și de valorizare concretă a condiției umane. Vorbind despre om din punctul de vedere al rațiunilor filosofice și a celor ale credinței, această Instrucțiune deschide un spațiu vast de reflecție asupra posibilității că omul poate deveni cel mai rău inamic al lui însuși când exercită aceste capacități de inovare, de cercetare și de experimentare, care sunt, în fapt, semne ale demnității sale de agent moral. Demnitatea facultății umane, este pusă mereu în pericol când se exercită împotriva recunoașterii demnității ontologice a omului.

(Traducere din limba italiană: Maria Aluaș)

## TRANSPLANTURILE ÎN LUMINA TEOLOGIEI ORTODOXE. CÂTEVA CONSIDERAȚII DIN GÂNDIREA UNOR TEOLOGI GRECI

### Partea I

IOAN MARIAN CROITORU\*

**ABSTRACT.** Transplantation, which is the transfer of organs, cells and tissues, began many centuries ago as a primitive practice and has since evolved into a modern reality. Written accounts from Egypt, China, Greece and India, dating back many centuries, describe experimentation in grafting and transplantation. Chronic organ diseases and the increasing demand for organ transplantation have become important health care issues within the last few decades. Further efforts to avoid and control the mechanism of rejection of the transplanted organs led to the discovery of new drugs, still without overcoming the problem of the immune response.

This article discusses the problems concerning the medical practice of transplantation from the point of view of the Orthodox Theology, especially how it is lived and expressed by the contemporary Greek theologians, scholars and hierarchs. It begins with the presentation of the two ways of knowledge that the Orthodox teaching distinguishes, with their organs and methods of perception and experimentation of the reality. Then it continues with a short review of the historical background concerning the practice of transplants; some scientific orientative data; the axes of the moral-spiritual and dogmatic issues which concern especially the sources of transplants, the conception of *brain death*, the presumed consent, the status of the donor and of the recipient etc.; the desire to find biblical and canonical basis for the practice of transplantation; the inter-religious approach to the transplantation; decisions and synodical texts in the Orthodox world concerning the transplants and their theological-moral problems; the vision of the Orthodox Theology regarding the transplants from the perspective of Greek theologians; the dilemma of the *brain death* (since this notion was introduced in the medical terminology by the ad-hoc Committee of the University of Harvard in 1968, it has attracted many comments); the spiritual dimension of the transplants.

**Key words:** transplants, brain death, organ and tissue donation, consent, donor, Orthodox anthropology, Orthodox Church, Theology, patristic thought, deification/theosis.

**1. Cunoașterea divină și cunoașterea profană.** Poziția Bisericii Ortodoxe față de cunoașterea științifică nu a dus niciodată la conflictul dintre Știință și credință, așa cum acesta a fost trăit în Apus, mai ales începând cu secolul al XVII-lea. Evitarea acestui conflict se datorează faptului că în învățătura ei se disting două feluri de cunoaștere: cunoașterea *divinului* sau *de Sus* și cunoașterea *profană* sau *de jos*; prima folosită în Teologie, cealaltă în Știință, cu două organe specifice, prin două metode corespunzătoare.

---

\*Asistent universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Valahia, Târgoviște.



Cunoașterea *divinului* sau *de Sus*, are ca organ *mintea* coborâtă în *inimă*, iar ca metodă *isihasmul*, care se identifică cu treptele desăvârșirii spirituale, pornind de la curăția inimii spre a se ajunge la iluminare și îndumnezeire. De aceea, această cunoaștere este suprafirească și este dăruită de Dumnezeu. Cunoașterea *profană* sau *de jos*, are ca organ *rațiunea* omului, iar ca metodă *știința*, spre a se ajunge la progresul științific în folosul omului. Astfel, această cunoaștere este firească și se dobândește prin studiu și cercetare științifică, pe baza datului ontologic din ființa omului, dăruit de Dumnezeu acestuia în momentul creării lui.

Pe de altă parte, ambele cunoașterii se bazează pe experiență. Cât privește prima cunoaștere, prin *trăire*, adică experimentarea credinței, se ajunge la *vederea Luminii necreate*. Cei care experimentează, adică trăiesc, această realitate sunt numiți *Sfinți*, fie ei bărbați sau femei. Referitor la cea de a doua cunoaștere, prin *trăire*, adică pe baza experimentelor, se ajunge la un rezultat științific. Cei care stabilesc sau definesc un rezultat științific sunt numiți *oameni de știință*. Transmiterea cunoștinței lor către cei care nu sunt specialiști se face pe baza credibilității celor din urmă față de cei dintâi, căci în mod contrar nu s-ar consemna progresul în cunoașterea empirică a științei. La fel, și în Ortodoxie, prin trăire, adică pe baza experimentării ascetico-niptice, se ajunge la cunoașterea empirică a Adevărului, ca și la comuniunea cu Cel Nezidit prin energiile necreate. Cei care ajung la această cunoaștere empirică sunt numiți Sfinți, iar cunoașterea lor este transmisă credincioșilor prin încrederea pe care aceștia din urmă o au în cei dintâi, pe baza convingerii în cunoașterea *experimentală* la care Sfinții au ajuns: *îndumnezeirea*<sup>1</sup>.

Obiectul minții este cunoașterea Celui Nezidit, pe când obiectul rațiunii este cunoașterea lumii zidite. Între aceste două cunoașteri există o ierarhizare și granițe impuse de organele celor două cunoașteri, dar și puncte comune și punți pentru realizarea dialogului dintre ele, căci la aceste cunoașteri omul participă cu întreaga lui ființă, folosind datul întregului chip al lui Dumnezeu, pe care fiecare om îl are, după felul în care cultivă o cunoaștere sau alta sau ambele, mai ales că omul de știință poate să ajungă și la cunoașterea prin minte, după cum și Sfântul se folosește de rațiune, iluminată, însă, de puterile minții înnoită prin harul Sfintei Treimi ce și-a găsit loc în inima lui. Depășirea granițelor și a ierarhizării fără să se țină seama de adevărul

<sup>1</sup>Vezi Π. Γεωργίου Μεταλληνού, *Πίστη και έπιστήμη στην Ορθόδοξη γνωσιολογία*, în *Σχέσεις και Αντιθέσεις. Ανατολή και Δύση στην πορεία του Νέου Ελληνισμού*, Αθήνα, 1998, p. 178-179, 180-181. Pentru traducerea textului făcută de mine în limba română vezi Pr. Prof. Dr. Gheorghe Metallinos, *Credința și știința în gnoseologia ortodoxă*, traducere și note din limba greacă, în *Omul de cultură în fața descristinării. Simpozion Internațional Alba Iulia, 13 – 15 mai 2005*, Alba Iulia, 2005, p. 144-161 [revizuire și îmbogățire cu note a traducerii apărute în *Glasul Bisericii*, 66/5-8 (2000), p. 60-72]. De menționat că în cazul Sfinților, această încredere este raportată permanent la învățătura Bisericii, căci numai ea garantează integritatea și acuratețea învățăturii unui Sfânt. *Sfințenia și îndumnezeirea* sunt daruri pe care omul le primește în urma conlucrării cu Dumnezeu, trecând prin treptele desăvârșirii spirituale, dar până la dobândirea lor el rămâne supus greșelii. Cât privește oamenii de știință, încrederea față de ei și realizările lor se raportează la domeniul științific în care se operează, la legile proprii și logica specifică domeniului respectiv, fără să fie ignorată logica în comun.

punctelor comune și scopul omului duce la conflictul dintre credință și știință, la transformarea științei în metafizică și a Ortodoxiei în religie<sup>2</sup>, adică la simpla căutare a celor de Sus și a celor de jos și înțelegerea acestora de către om numai cu rațiunea care, pe de o parte, nu acceptă suprafirescul, iar pe de alta, face ca omul să-și piardă funcțiunea noetico-spirituală, adică tocmai capacitatea de a gândi cu mintea coborâtă în inimă, devenită, în felul acesta, tronul lui Dumnezeu, Care este prezent în ea prin energiile necreate. Așadar, misiunea Bisericii, ca trup al lui Hristos, este și aceea de a-l ajuta pe om ca să-și recapete această funcțiune noetico-spirituală, firească, de altfel, constituției psiho-somatice a omului. În acest sens, Biserica a fost numită de către Sfinții Părinți *spital duhovnicesc* (πνευματικὸν ἰατρεῖον)<sup>3</sup>.

De pe această poziție, Ortodoxia trebuie să-și exprime cuvântul ei în fața noilor dileme ridicate de progresul științific, în cazul nostru, de știința medicală în domeniul transplanturilor de organe, pentru că aceste dileme se referă la om, care este trup și suflet, chemat să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu. Glasul ei se face auzit prin cuvântul celor ajunși la îndumnezeire, aceștia fiind adevărații teologi, în sensul propriu-zis al cuvântului, la care ne adăugăm noi, cei care nu am ajuns să gustăm această stare, dar care ne străduim să ne mișcăm, cu fidelitate, în duhul învățaturii celor ajunși la îndumnezeire<sup>4</sup>.

De aceea, abordarea noastră se face cu smerenie, având tot timpul conștiința faptului că cele spuse pot fi adâncite de cei ajunși la sfințenie, pe de o parte, iar pe de alta, de specialiștii domeniului medical abordat. Prin urmare, atenție se va da premiselor pe care le dă învățătura ortodoxă, în cadrul cărora trebuie să se miște membrii Bisericii Ortodoxe, clerici și credincioși, dar nu numai ei, și care stabilesc poziția lor față de problemele puse în discuție și soluțiile invocate.

**2. Mit și realitate.** Transplanturile de organe, celule și țesuturi reprezintă o metodă novatoare a medicinei, iar dezvoltarea ei rapidă și succesele realizate au făcut simțită cu mai multă atenție practica transplanturilor pe scena vieții umane<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> De precizat că *religia* reprezintă căutarea divinului de către om, pe când *Ortodoxia* nu este o *religie* printre alte religii, ci *Revelație* și un mod concret de viață ce dau omului posibilitatea îndumnezeirii, adică tocmai împlinirea scopului pentru care a fost creat, acest fapt depinzând de felul în care fiecare om caută să-și însușească adevărurile de credință revelate și să trăiască existențial modul de viață conform învățaturii Mântuitorului lumii Iisus Hristos, așa cum ea se oglindește în cele două organe ale *Revelației*, *Sfânta Scriptură* și *Sfânta Tradiție*.

<sup>3</sup> Π. Γεωργίου Μεταλληνού, *op. cit.*, p. 176; vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *De Christi Divinitate. Contra Anomoeos XII*, în PG 48, 804β'; idem, *Despre milostivire. Omilia a III-a*, în PG 49, 297-298δ'.

<sup>4</sup> De altfel, perioada patristică nu este încheiată. Fiecare perioadă din viața Bisericii este și patristică prin prezența celor ajunși la îndumnezeire. Viața Bisericii merge în istorie cu pașii Sfinților, iar cei aflați pe calea desăvârșirii sunt chemați să păstreze criteriile eclesiastice ortodoxe de interpretare a problemelor și a lucrurilor, așteptându-se glasul oamenilor îndumnezeiți, pentru a se definitiva învățătura Bisericii față de problemele puse în discuție de-a lungul fiecărei perioade (Γεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 338, 358).

<sup>5</sup> În perioada 1960-1990, cercetările din domeniul transplanturilor au primit trei premii Nobel: Sir Peter Medawar (1960), J. Dausse, G. Suell, B. Benaceraff (1980) și Joseph E. Murray (1990), vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 13, nota 1.

Ideea transplanturilor este veche, iar cei care se ocupă cu istoria acestui fenomen au încercat să identifice câteva exemple în vechile mitologii. De pildă, mitul lui Dedal și Icar din vechea mitologie greacă ar reprezintă un exemplu clasic referitor la implantarea de organe artificiale (în cazul lor, a unor aripi de ceară), care să confere omului însușiri dincolo de cele fiziologice. Un alt exemplu ar fi cel al Himerei, menționat de Homer în *Iliada*, care reprezintă crearea de către zei a unei ființe cu însușiri suprafirești, pentru care s-au folosit *transplanturi* de diferite organe, astfel încât această creatură avea un cap de leu, trup de capră și coadă de șarpe<sup>6</sup>.

Referințe asemănătoare, dar mai aproape de realitatea medicală decât în mit, se întâlnesc în vechile texte indiene și chinezești. Exemplu clasic este citarea textului sanscrit indian *Suschrouta Shamita* (700 înainte de Hristos), în care sunt descrise grefe și transplanturi de țesuturi și piele în cazul operațiilor plastice de nas (rinoplastia) și de urechi (otoplastia)<sup>7</sup>. Într-un text chinezesc din anul 300 înainte de Hristos, se menționează că chirurgul Pien Chiao a schimbat inimile a doi oameni, Lu și Chao<sup>8</sup>. De asemenea, se menționează că transplanturi de piele se făceau și de către vechii egipteni<sup>9</sup>.

Cât privește tradiția creștină, este invocat episodul din grădina Ghetsimani, când Mântuitorul nostru Iisus Hristos a vindecat urechea tăiată a lui Malhus<sup>10</sup>, care nu constituie, desigur, un caz reprezentativ<sup>11</sup>, ci o minune a Mântuitorului, ceea ce este cu totul altceva. O minune care ar trimite la practica transplanturilor, după unii teologi, este cea atribuită Sfinților Doctori fără de arginți Cosma și Damian din Roma (1 iulie), socotiți patronii spirituali ai medicilor și ai farmaciștilor. Conform Sinaxarelor apusene, acești Sfinți au pus, în locul unui picior (gamba) bolnav al unui credincios, piciorul unui mort mauritan<sup>12</sup>.

Prima referință privind realitatea transplanturilor datează din jumătatea secolului al XVII-lea, citându-se chirurgul plastic Gasparo Tagliacozzi din Italia, care s-a evidențiat în rinoplastie, folosind transplant de la brațul uman, procedeu

<sup>6</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 17; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 1.

<sup>7</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 18; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 1-3.

<sup>8</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 18; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 1.

<sup>9</sup> Μαντζαρίδη, *Χριστιανική Ἠθική*, II, p. 599; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 251; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικάς θάνατος*, p. 102.

<sup>10</sup> *Vezi Luca* 22: 50-51; *Matei* 26: 51; *Marcu* 14: 47; *Ioan* 18: 10-11.

<sup>11</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 18.

<sup>12</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 18, 121-123; Βασιλείου Κέκη, *Οἱ ἄγιοι Κοσμάς καὶ Δαμιανός: Ἡ πρώτη μεταμόσχευση*, în Σύγχρονη Ἱατρική Ἐνημέρωση, 5 (2002), p. 77-81. De remarcat faptul că fapta minunată a Sfinților Cosma și Damian a fost evidențiată de directorul Spitalului General din Massachusetts, Boston. În mai 1962, un băiețel de 12 ani a fost adus la spital cu mâna dreaptă tăiată puțin mai jos de umăr, în urma unui accident rutier. Intervenția chirurgicală de lipire a brațului tăiat a reușit atât de bine, încât elevul a revenit în echipa de base-ball a școlii lui. Ca urmare a acestei reușite, Spitalul a organizat o conferință de presă, iar la întrebarea unui jurnalist dacă respectivul Spital revendică întâietatea unei astfel de intervenții chirurgicale, chirurgul E. D. Churchill, care era și directorul Spitalului, a răspuns, spre surprinderea ziaristilor, că întâietatea revine unei alte echipe de medici, citând cazul Sfinților Cosma și Damian (*ibidem*, p. 77).

cunoscut și astăzi cu numele de *metoda italiană*<sup>13</sup>. De menționat că în 1771 chirurgul scoțian John Hunter (1728-1793), care făcea operații de transplant pentru dinți și țesuturi, a folosit pentru prima dată termenul *transplant*<sup>14</sup>.

În secolul al XIX-lea, operațiile de transplanturi, practicate mai ales la Viena și în Budapesta, nu cunosc reușite remarcabile și au un caracter mai mult experimental<sup>15</sup>.

La începutul secolului al XX-lea, chirurgul Emerich Ullmann reușește la Viena primele operații de transplanturi pe animale, considerat părintele transplanturilor de la *o specie la alta*, dar fără succes<sup>16</sup>. Urmează o perioadă de intense încercări și cercetări, cu rezolvări în parte a unor probleme privind respingerea transplanturilor de către organismul primitor, legate de nume ca Alexis Carrel, Charles Guthrie, Carlos Williamson, Emile Holman, MacFarlane Burnet, Peter Medawar, Yuri Vorony etc.<sup>17</sup> Alături de aceștia este menționat și Sfântul Luca, arhiepiscop de Symferupolis și Crimeea (11 iunie), care în jurul anului 1924, deci cu 10-12 ani înainte de Yuri Vorony, a operat *cu succes* transplant de rinichi de vițel la un tânăr bolnav<sup>18</sup>, caz ce ține mai degrabă de o minune și mai puțin de o reușită medicală<sup>19</sup>.

În a doua jumătate a aceluiași secol sunt consemnate cele mai importante date din istoria transplanturilor: anul 1954, când J. Murray (premiul Nobel în 1990) a reușit primul transplant de rinichi, la Spitalul Peter Bent Bringham din Boston; anul 1963, când J. Hardy a realizat primul transplant de plămân; anul 1966, medicii

<sup>13</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 18; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 3. În istoriografia românească se poate aminti cazul spătarului Nicolae Milescu (1636-1708), care aflându-se între 1665-1666 la Berlin, stabilind legături cu marele elector Friederich Wilhelm al IV-lea (1640-1688), a avut intervenția chirurgicală de rinoplastie după incidentul din 1661. În prima parte a vieții lui, Spătarul a fost implicat în jocurile și intrigile politice din Țările Române. Ca urmare, a fost pedepsit de colegul său, domnitorul Moldovei Ștefăniță Lupu (1659-1661), la începutul anului 1661, prin tăierea nasului, de aceea, în documentele vremii mai era cunoscut și cu apelativul de Nicolae Câmful [Olga Cicanci, Paul Cernovodeanu, *Știri noi despre spătarul Nicolae Milescu și relațiile lui cu teologul anglican Thomas Smith*, în *BOR*, 89/3-4 (1971), p. 321, 329-330; Radu Ștefan Vergatti, *Nicolae Spătarul Milescu: viața, călătoriile, opera*, București, 1998, p. 85-86, 105-106].

<sup>14</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 18-19; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 3. În literatura de specialitate se face diferență, din punct de vedere științific, între *greță* și *transplant*. *Greța* este definită mai mult ca o operație ce se referă la transpunerea și aplicarea în alte zone ale corpului a unor fragmente provenind de la aceeași persoană, pe când *transplantul* implică nu numai o operație de suprafață, dar și restabilirea curentului sanguin, vezi <http://www.roportal.ro/articole/92.htm>, 2.09.2008; <http://www.bioetica.ro/bioetica/ie2/info.jsp?item=9855&node=1475>, 16.02.2009.

<sup>15</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 19; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 3.

<sup>16</sup> Vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 19; Albert Lyons&Joseph Petrucelli, *Medicine – An Illustrated History*, Abradable Press, New York, 1987, p. 592.

<sup>17</sup> Vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 19-20; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 4-5; Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 89-90.

<sup>18</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 124; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 6; Ἀρχιμ. Νεκταρίου Ἀντωνόπουλου, *Ἀρχιεπίσκοπος Λουκᾶς*, Ἀθήνα, 2002<sup>o</sup>, p. 124.

<sup>19</sup> Vezi și Ἀθ. Ἀβραμίδη, *Μύθος ἢ θαῦμα; Τὸ «Ἐπιστημονικὸ Ἐπίτευγμα» τοῦ Ἀρχιεπισκόπου – Χειρουργοῦ Λουκᾶ*, în *Θεοδρομία*, Γ' / 4 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος, 2008), p. 530-532.

Kelly și Lillehei reușesc operația transplantului de pancreas; anul 1967, când Christian Barnard a realizat primul transplant de inimă, la Cape Town, iar Th. Starzl primul transplant de ficat, la Denver, Colorado; anul 1981, când B. Reitz a făcut primul transplant reușit de inimă și plămâni, în același timp<sup>20</sup> etc.

Găsirea unor soluții privind problema respingerii de organe transplantate (uzul azathioprinei, în 1960, și cel al ciclosporinei-A, în 1980), a făcut ca după anul 1981 să se constate o mare creștere a folosirii transplanturilor, cu o lărgire a tipurilor de transplant<sup>21</sup>. La această creștere a contribuit progresul tehnologiei și al științei medicale, precum și încercarea de redefinire a morții omului.

**3. Date științifice.** Operațiile de transplant care se fac astăzi, au în vedere țesuturi (piele, grăsimi, cornee, măduvă de oase) și organe (rinichi, inimă, ficat, pancreas, intestin, plămân). În prima categorie s-ar putea include și transfuzia de sânge<sup>22</sup>.

Cât privește clasificarea transplanturilor, se pot distinge două categorii. Prima are în vedere transplanturile care provin de la donatori în viață (piele, cornee, rinichi, măduvă și, în mod extrem, ficat) sau cele de la donatori *considerați* morți (rinichi, inimă, ficat, pancreas și plămâni)<sup>23</sup>. Cea de doua categorie se referă tot la proveniența transplanturilor: 1) dacă transplantul provine de la aceeași persoană, atunci se vorbește de *autotransplant* (de pildă, transferul rinichiului într-o zonă mai joasă); 2) dacă primitorul și donatorul sunt din același rang de viață, de exemplu, de la om la om, atunci se folosește termenul *alotransplant* sau *transplant alogenic*<sup>24</sup>; 3) dacă transplantul provine de la o altă specie, cum sunt cele de la animale folosite pentru oameni, atunci este numit *heterotransplant* (*xenotransplant*)

<sup>20</sup> Νικολάου, «*Άλλήλων Μέλη*», p. 20; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 6-13; vezi și Α. Ϊ. Κωστάκη, *Εισαγωγή - Ιστορική Ανασκόπηση*, în *Μεταμοσχεύσεις Ἰστών καὶ Ὄργάνων. Δῶρο ζωῆς*, Αθήνα, 2004, p. 3-10; Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 87; Σπύρου Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση ἥπατος*, în *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 107. În Grecia, primul transplant de rinichi de la donator mort a fost făcut în 1968, iar de la donator viu în 1970 (Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 92); primele transplanturi de inimă au fost realizate în 1990 (Χαρίτου, *Οἱ καρδιακές μεταμοσχεύσεις*, p. 59-61); primul transplant de ficat în 1992 (Σπύρου Δρακόπουλου, *op. cit.*, p. 108) etc. Pentru istoria transplanturilor de organe și țesuturi în România vezi <http://www.transplant.ro/Istoric.htm>, 16.02.2009.

<sup>21</sup> Νικολάου, «*Άλλήλων Μέλη*», p. 21, 35; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 5-6; Χαρίτου, *Οἱ καρδιακές μεταμοσχεύσεις*, p. 60; Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 91-92.

<sup>22</sup> Νικολάου, «*Άλλήλων Μέλη*», p. 31.

<sup>23</sup> Νικολάου, «*Άλλήλων Μέλη*», p. 31.

<sup>24</sup> Dacă transplantarea se face între persoane gemene, *grefta* sau *transplantul* se numesc isogenice și se vorbește despre *izotransplant* [<http://www.roportal.ro/articole/92.htm>, 2.09.2008; pentru o clasificare a transplanturilor și a grefelor în funcție de donator și primitor, unde se fac referințe și la forme speciale de transplant (*transplant splitat*: un donator și doi primitori, de pildă, ficatul poate să fie împărțit între doi pacienți, de regulă, un adult și un copil; *transplant in domino*: în cazul fibrozei chistice pulmonare cu transplant de complex cardiopulmonar, cordul funcțional al primitorului se transplantează la un alt primitor) vezi și <http://www.bioetica.ro/bioetica/ie2/info.jsp?item=10423&node=1275>, 16.02.2009].

sau *transplant xenogenic*<sup>25</sup>; 4) dacă se folosește un element prostetic sau un dispozitiv făcut de om, menit să înlocuiască un organ natural, de pildă, dispozitivul electromecanic numit *inimă artificială*, transplantul intră în categoria *organelor artificiale*<sup>26</sup>.

Pentru transplanturile provenite de la om, sursele sunt diverse, iar criteriile par să fie severe. Au fost stabilite regulamente și secții speciale de prelevare a organelor și a țesuturilor pentru transplant de la donatori vii sau *considerați* morți, avându-se în vedere anumite criterii: vârsta, sănătatea, acordul sau consimțământul persoanei respective sau al rudelor etc. Donatorii *considerați* morți sunt și persoanele diagnosticate cu așa-zisa *moarte cerebrală*<sup>27</sup>, prin invocarea argumentului că la unele ca acestea funcțiunea *trunchiului cerebral*<sup>28</sup> nu se mai exercită<sup>29</sup>, cel puțin din punct de vedere medical, iar respirația este menținută artificial<sup>30</sup>.

Referitor la *moartea cerebrală*, de precizat că pentru definirea ei s-a făcut scindarea între funcția cerebrală și cea cardiacă<sup>31</sup>, stabilindu-se criteriile procedurii

<sup>25</sup> *Ibidem*; <http://www.bioetica.ro/bioetica/ie2/info.jsp?item=9855&node=1475>, 16.02.2009. Există chiar *Societatea de heterotransplanturi (Xenotransplantation Society)* care lucrează pentru reușita acestor tipuri de transplanturi, prin evitarea unor pericole de ordin imunitar (transmiterea de boli) și etico-moral (eventuale consecințe psihologice ale ființei primitivului în momentul primirii unei grefe sau transplant xenogenic), vezi Σπύρου Δρακόπουλου, *Δεοντολογία τῶν μεταμοσχεύσεων*, în *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 58.

<sup>26</sup> Vezi [http://en.wikipedia.org/wiki/Artificial\\_organ](http://en.wikipedia.org/wiki/Artificial_organ), 16.02.2009; despre un scurt istoric al transplantului de *inimi artificiale* vezi <http://www.roportal.ro/articole/418.htm>, 16.02.2009. În 1981, a luat ființă *Societatea Europeană de organe artificiale (ESAO – European Society for Artificial Organs)*, vezi <http://www.esao.org/general.php>, 16.02.2009. De semnalat că în literatura greacă de specialitate, unii bioeticieni încadrează organele artificiale în categoria heterotransplanturilor (Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 17, 31).

<sup>27</sup> De menționat că există voci care propun ca izvoare de organe pentru transplanturi nu numai pe cei cu *moarte cerebrală* totală, dar și pe nou-născuții acefali (durata lor de viață pământescă este de la puține ore până la câteva zile) sau pe cei care se află în stare vegetativă cronică, deși aceștia din urmă sunt într-o stare cu totul diferită de ceea ce se numește *moarte cerebrală*. O altă categorie este cea a condamnaților la moarte, care pot alege să fie donatori de organe, primind un alt mod de execuție. În spiritul acesta, sunt păreri care încearcă să justifice eutanasia, în cazul în care se face din prisma donării de organe (Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 46, 47, 83-84, 89-92; Νικολάου, *Τὸ μέλλον*, p. 322-325).

<sup>28</sup> *Trunchiul cerebral*, format din trei părți (bulbul rahidian, puntea lui Varolio și mezencefalul), se află situat în continuarea măduvei spinării și este implicat în controlul multor funcții vitale, ca cea cardiacă, respiratorie, digestivă etc. (Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 78; pentru mai multe informații vezi <http://old.ournet.md/~anatomia/centru.html>, 26.01.2009).

<sup>29</sup> În legislația din Statele Unite ale Americii, pentru a se confirma *moartea cerebrală*, este necesară și depistarea pierderii funcțiilor scoarței cerebrale, pe când în Europa aceasta se identifică numai cu *inactivarea trunchiului cerebral* (Γ. Γερολουκά-Κωστοπαναγιώτου, *Ἐγκεφαλικάς θάνατος*, în *Μεταμοσχεύσεις Ἰστών καὶ Ὀργάνων...*, p. 68; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 273).

<sup>30</sup> Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 33.

<sup>31</sup> Prima descriere clinică a ceea ce se va numi mai târziu *moarte cerebrală*, numită atunci *comă depășită (coma dépassée)*, a fost făcută în Franța, în 1959, dar nu era considerată, însă, ca fiind identică cu faptul morții. Pentru ca un om să fie considerat mort, trebuia să se afle în stare de comă cu apnee, să nu fie constatate reflexe la extremități sau orice mișcare automată, adică trebuia să fie mort creierul și măduva spinării (Γεροθέου, *Βιοηθική*, p. 157).

de diagnosticare a *morții cerebrale* (Harvard – 1968<sup>32</sup>; Stanford și Minnesota – 1971; Medical Royal Colleges and their Faculties in the United Kingdom – 1976)<sup>33</sup>, care sunt, încă, deschise discuțiilor și provoacă dileme, pentru rezolvarea cărora Bioetica face apel și la Teologie.

Deși ideea *morții cerebrale* a fost acceptată de lumea medicală și consemnată în cadrul juridic al multor țări<sup>34</sup>, nu se constată, însă, un acord comun în definirea *morții cerebrale*<sup>35</sup>. O primă părere este aceea că *moartea cerebrală* este identică cu încetarea ireversibilă a funcționării întregului creier (*whole-brain death*)<sup>36</sup>. O altă părere, introdusă în 1975 de Robert Veatch, are în vedere pierderea definitivă a tuturor funcțiilor care sunt fundamentale pentru om. Aceasta se referă la *încetarea funcțiilor părții superioare a creierului (higher-brain death)*, adică la identificarea morții cu încetarea funcțiilor scoarței cerebrale<sup>37</sup>. O a treia părere, dominantă oarecum în Europa, identifică moartea cu *inactivarea trunchiului cerebral*, de vreme ce anumite părți ale creierului (lobul frontal și cel lateral, talamusul și hipotalamusul etc.) nu pot să fie examinate în stare de comă<sup>38</sup>. De la această definiție excepție fac bolnavii care prezintă toate elementele unei *morții cerebrale* (sindromul *locked-in*), dar își mențin conștiința, fapt pentru care se cere electroencefalograma și controlul ritmului metabolic al scoarței cerebrale<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 39; Ίεροθέου, *Βιοηθική*, p. 157. În același timp cu *Declarația* de la Harvard a fost lansată și *Declarația* de la Sidney (5 august 1968). Ambele aveau în comun o nouă definiție a morții, invocându-se două motive: 1) progresul tehnologic și medical de menținere artificială a circulației sângelui, și 2) susținerea dezvoltării transplantului de organe. Diferența consta în faptul că la Harvard a fost subliniată explicația clinică a *morții cerebrale*, în timp ce la Sidney, unde nu s-a folosit acest termen, au fost scoase în evidență argumentele conceptuale și filosofice despre moartea umană [C. Machado, J. Korein et al., *The Declaration of Sydney on human death*, în *Journal of Medical Ethics*, 33/12 (dec. 2007), p. 699-703; pentru critica *Declarației* de la Harvard vezi Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 205-206].

<sup>33</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 22, 36-41; Χριστοδούλου, *Διαθρησκειακὴ θεώρηση*, p. 18; Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 96; Ίεροθέου, *Βιοηθική*, p. 157. În 1981, a fost tipărită în SUA legea *The United States Uniform Determination of death act*, prin care se declarau egale *moartea cerebrală* cu *moartea fizică* (Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 39).

<sup>34</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 40.

<sup>35</sup> Datele bibliografice arată că *moartea cerebrală* a fost contestată încă de la începutul consacării acestui termen (Ἐμμανουήλ Παναγοπούλου, *Αἱ μεταμοσχεύσεις ἄνθρωπινων ὀργάνων*, în *Ὁρθόδοξος Τύπος*, 7/Ἰαν. 2000, apud Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 53).

<sup>36</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 40.

<sup>37</sup> R. Veatch, *The whole-brain oriented concept of death: an outmoded philosophical formulation*, în *Journal of Thanatology*, 3 (1975), p. 13-30, apud Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 41.

<sup>38</sup> C. Pallis, *ABC of brainstem death. The declaration of death*, în *British Medical Journal* (= *BMJ*) 286 (6358), January 1, 1983, p. 39; idem, *ABC of brainstem death. Prognostic significance of a dead brain stem*, în *BMJ* 286 (6359), January 8, 1983, p. 123-124; idem, *ABC of brainstem death. The position in the USA and elsewhere*, în *BMJ* 286 (6360), January 15, 1983, p. 209-220; idem, *ABC of brainstem death. The arguments about the EEG*, în *BMJ* 286 (6361), January 22, 1983, p. 284-287, apud Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 317.

<sup>39</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 41.

Dacă *moartea cerebrală* pare să fie acceptată și identificată cu *moartea fizică*<sup>40</sup> a omului de către societatea medicală internațională, în ciuda unor diferențe de poziție privind definirea ei, revistele de bioetică, și nu numai, găzduiesc articole prin care sunt exprimate rețineri privind *moartea cerebrală*, în timp ce în conștiința lumii se vede dorința ca *moartea* să rămână, totuși, o taină, și să nu fie transformată într-un simplu fapt tehnic și descriptibil<sup>41</sup>.

Cu toate acestea, se constată că operațiile de transplant au devenit deja o practică medicală obișnuită. Cerințele sunt mari, iar donatorii puțini<sup>42</sup>. Se observă o rată mai mare a acestora în Statele Unite ale Americii și în țările din Europa de Vest, consemnându-se o rată mai mică în Europa de Est, Asia și în lumea islamică.

Dincolo de acest fapt, recoltarea de organe rămâne o problemă care este mai puțin de natură politică sau juridică, ci are de a face cu *informarea corectă și cultivarea ideologică*<sup>43</sup>. Ca un exemplu pozitiv se citează Spania, unde se constată creșterea numărului de donatori, în condițiile în care numărul de accidente rutiere a scăzut, prin urmare și cel al cazurilor de *moarte cerebrală*. Pentru a se face față cerințelor, în țări ca Spania, Belgia, Austria, Italia etc., s-a legalizat *acordul* sau *consimțământul prezumat*, cu alte cuvinte, se consideră donator de organe cel care, în timpul vieții lui, nu a negat în scris acest lucru<sup>44</sup>.

**4. Problematica moral-spirituală și dogmatică.** Deși mulți oameni ajung la o prelungire a vieții lor prin practica medicală a transplanturilor<sup>45</sup>, totuși, transplanturile nu reprezintă doar un subiect medical, ci implică și alte dimensiuni și conotații: sociale, juridice, morale și spirituale<sup>46</sup>, mai ales că adesea se cere cuvântul și asistența Bisericii privind această practică<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> Studiile medicale arată că cei aflați în *moartea cerebrală* sunt menținuți în viață prin mijloacele artificiale de respirație pentru câteva zile sau, destul de rar, câteva săptămâni. Fără acestea inima lor își încetează funcțiunea, iar în cazurile de *moarte cerebrală* menținute câteva zile, organele lor nu mai pot fi utilizate pentru transplanturi (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 47).

<sup>41</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 46-47.

<sup>42</sup> În cazuri ideale, de la un donator se pot lua transplanturi pentru mai mult de 10 bolnavi-primitori: inimă – 1 bolnav, rinichi – 2 bolnavi, ficat – 1 bolnav, pancreas – 1 bolnav, plămâni – 2 bolnavi, cornee – 2 bolnavi, piele – mai mulți bolnavi, oase – mai mulți bolnavi (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 15; Χαρίτου, *Οί καρδιακές μεταμοσχεύσεις*, p. 70, 83).

<sup>43</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 29.

<sup>44</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 29-30.

<sup>45</sup> Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 9. Transplanturile *trăiesc* mai mult decât organismele din care provin. De pildă, se face referință la cazul unui transplant de rinichi, luat de la o femeie în vârstă de 96 de ani (excepție ca vârstă, limita fiind între 30 și 65 de ani) și operat unei rude, care a mai trăit alți 25 de ani, astfel că transplantul respectiv a atins vârsta de 121 de ani (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 32; Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 94).

<sup>46</sup> Vrednicul de pomenire arhiepiscopul Hristodulos, întâistătător al Bisericii Ortodoxe din Grecia, atrăgea atenția că *în epoca noastră, pentru prima dată în istoria ei, umanitatea pune ca bază a cercetării științifice logica interesului utilitarist al celui puternic în legătură cu concepția mecanicistă despre om și încearcă să intervină în însăși viața și ipostasul omului slab, cum este embrionul, bătrânul, bolnavul muribund. Dorește*



Problematica moral-spirituală și dogmatică a transplanturilor gravitează în jurul a trei laturi, fiecare dintre ele cuprinzând multe întrebări: 1) ce este omul, 2) dacă trebuie și 3) cum trebuie să se facă transplanturile<sup>48</sup>. În același timp, *morala transplanturilor*<sup>49</sup> are în vedere transplanturile de țesuturi (măduva oaselor, piele, cornee etc.) și transplanturile de organe prelevate de la donatori în viață sau morți (rinichi, lob de ficat etc.)<sup>50</sup>. Principala axă a moralei transplanturilor este adâncirea caracteristicilor iubirii pe care transplanturile le-ar presupune, având două coordonate: respectul față de persoana umană în clipa morții și, implicit, față de faptul morții, pe de o parte, iar pe de alta, dăruirea de viață<sup>51</sup>. Acestea impun și limitele practicii medicale a transplanturilor, precum și conștientizarea pericolelor și abuzurilor ce se pot naște din *fantezia științifică* privind această practică (transplantul de cap<sup>52</sup> etc.).

Biserica privește problematica transplanturilor moral și duhovnicește, având în vedere și celelalte dimensiuni ale problematicii, alături de datele științifice, iar *abordarea teologică a tuturor problemelor contemporane este firesc să se facă cu măsura desăvârșirii, care este măsura lui Hristos*<sup>53</sup>. Câte vreme se respectă taina omului legată de taina vieții și de cea a morții, iar acestea sunt coordonate la realizarea asemănării cu Dumnezeu, Biserica întâmpină prin *cutezanța înnoirii spirituale*<sup>54</sup> problematica transplanturilor, nu în sensul îndepărtării de învățătura ei, ci de adâncire a tainei vieții fundamentate pe trăirea duhovnicească a membrilor ei, în lumina caracterului dinamic al *Sfintei Tradiții*. Morala creștină nu reprezintă un cod de legi morale, ci un mod de viață autentic al trăirii unei vieți în și pentru Hristos, având ca centru îndumnezeirea vieții umane. Din acest punct de vedere, ea oferă criterii morale omului, cum este respectul față de orice om ca purtător al chipului lui Dumnezeu, ceea ce arată că fiecare om este unic și irepetabil, precum și iubirea fără de limite față de aproapele, iubire ce merge până la sacrificiul de sine<sup>55</sup>. De aceea, transplanturile reprezintă și o problemă dogmatică<sup>56</sup>, pentru că practica lor atinge direct sau indirect puncte ale învățăturii ortodoxe (persoana umană, constituția omului, momentul despărțirii sufletului de trup, taina morții și viața viitoare etc.).

---

*să exercite o autoritate neîngăduită asupra lor și să-i folosească după interesul celui puternic* (Χριστοδούλου, Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος, *Η κοινωνική διάσταση της δωρεάς ὀργάνων γιά μεταμόσχευση*, în *Ἐκκλησία*, 9/Ὀκτ. 2004, p. 739).

<sup>47</sup> Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 9; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθική*, p. 281; Ἱεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 338.

<sup>48</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 14; Νικολάου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 620.

<sup>49</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 14.

<sup>50</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 14-15.

<sup>51</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 7.

<sup>52</sup> Νεκταρία Καρακώστα, *Μεταμόσχευση κεφαλῆς. Κατασκευάζοντας τὸ νέο Φράνκενσταϊν*, în *Φαινόμενα*, 7 Δεκ. 2002, p. 16-19.

<sup>53</sup> Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ ἠθική*, II, p. 611-612.

<sup>54</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 15; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθική*, p. 282; *Basic positions*, p. 35-36.

<sup>55</sup> Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 9.

<sup>56</sup> Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 79.

Gradul moral-spiritual și dogmatic al problematizării ridicate de practica transplanturilor este strâns legat și de nevoia și cererea de transplanturi, din ce în ce mai mari, astfel că se caută soluții alternative.

Una este folosirea organelor artificiale (inimă, rinichi, ficat, pancreas)<sup>57</sup> sau bioartificiale (conțin și celule vii, cum este, de pildă, *ficatul bioartificial* cu celule hepatice de porc)<sup>58</sup>. Însă, prin folosirea acestora, se ridică diferite probleme: costul foarte mare, insuficiențe în funcționare, pericolul de infectare și dificultăți de implantare<sup>59</sup>. Acestora se adaugă și cele de ordin moral. Prin folosirea transplanturilor alogenice *se transferă sentimente de întraajutorare și iubire, se schimbă viața cuiva cu moartea noastră, valorile eterne cu necesitatea trecătoare*, astfel că *lumea devine mai umană, mai spirituală*. În schimb, prin folosirea organelor artificiale, *indiferent dacă în felul acesta sunt depășite toate problemele care decurg din considerația scolastică a «morții cerebrale» și din necesitatea justificată de determinare a morții definitive, pur și simplu este prelungită temporar o viață, iar lumea devine mai tehnologică*<sup>60</sup>.

Unii medici cred că o soluție mai viabilă ar fi folosirea heterotransplanturilor, adică a acelor transplanturi provenite nu de la om, ci de la diferite animale (șoareci, porci, capre, oi, maimuțe etc.)<sup>61</sup>. Este posibil ca cercetările în acest sens, deși sunt destul de costisitoare, să cunoască mari realizări, deși piedicile medicale nu au fost depășite<sup>62</sup>. Totuși, această soluție ar avea și diferite consecințe negative de ordin moral, subliniate de un specialist al Bioeticii ortodoxe, ierarhul grec Nicolae Haginicolau, mitropolit de Mesogheia și Lavreotiki:

<sup>57</sup> Νικολαΐδης, *Εγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 205. Cele mai uzuale sunt *inimile artificiale* numite *Left Ventricular Assist Device (LVAD)*, folosite pentru a înlocui funcționarea ventriculului stâng. Se fac încercări pentru înlocuirea artificială a funcției renale, o soluție fiind, pe lângă aparatul clasic de curățire a sângelui, inventat în 1943, folosirea *rinichilor portabili (Wearable Artificial Kidney - WAK)*, care se pun în jurul gâtului purtătorului. Cercetările au avansat destul de mult și în realizarea *pancreasului artificial* (Νικολάου, *Τό μέλλον*, p. 326-330). După unii teologi greci, de vreme ce inima este văzută ca centru al funcțiilor spirituale nu numai la nivelul trupului, dar și la cel al ipostasului spiritual al omului, adică la nivelul sufletului, înseamnă că necomunicarea sau comunicarea cu Dumnezeu se poate realiza atât cu inimile fizice, cât și cu cele *artificiale* (Νικολαΐδης, *Εγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 207). Această părere este cu totul străină, însă, de rolul funcțional al dispozitivului electromecanic denumit *inimă artificială*, cât și de funcțiile spirituale ale inimii fizice conform învățaturii ortodoxe, așa cum se va vedea în paginile acestui studiu.

<sup>58</sup> Νικολάου, *Τό μέλλον*, p. 329.

<sup>59</sup> Vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 51-57.

<sup>60</sup> Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 293; vezi și Νικολαΐδης, *Εγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 216. Prin afirmația de mai sus nu trebuie să se înțeleagă o negare a *tehnologiei*, mai ales că multe realizări ale acesteia sunt în folosul omului, ci o înstrăinare de valorile unei vieți trăită *în și pentru* Hristos, ca revărsare de iubire spre semenii și comuniune cu ei.

<sup>61</sup> Νικολαΐδης, *Εγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 204-205.

<sup>62</sup> Acestea se referă mai ales la compatibilitate, transmiterea de boli și procentajul de reușită. În 1963, s-a folosit transplant de rinichi luat de la cimpanzeu, bolnavul trăind doar nouă luni. În 1983 (Loma Linda, California), inima unui babuin a fost transplantată unei fetițe de 16 zile, iar în 1993 (Pittsburgh), a fost realizat primul transplant de ficat de la babuin la om. În toate aceste cazuri, transplanturile au fost reușite (Νικολάου, *Τό μέλλον*, p. 331-332).

a) *Transplanturile de acest fel nu vor sprijini și nici nu vor cultiva valorile dăruirii de sine și a schimbului reciproc pe care îl subînțeleg, așa cum este astăzi, când unul dintre noi oferă celuilalt ca fiind aproapele lui. Impunerea organelor artificiale sau a heterotransplanturilor va goli [transplanturile] de caracterul lor uman și le va transforma în ceva cu totul mecanic.*

b) *Preferarea heterotransplanturilor în defavoarea dăruirii de organe umane va crea suspiciuni privind corectitudinea criteriilor morții cerebrale și, prin extensie, zdruncinarea încrederii în medicină, ca știință, și în medici.*

c) *Prăpastia dintre țările dezvoltate și cele subdezvoltate se va lărgi și mai mult, lucru ce se petrece deja și în alte domenii de dezvoltare industrială și tehnologică.*

d) *În timp ce problema distribuirii transplanturilor se va întâmpina cu mai mult succes, în orice caz, costul lor înalt va intensifica problema repartiției cheltuielilor de îngrijire, de vreme ce va lărgi prăpastia dintre ceea ce știința poate să reușească și ceea ce societatea poate să plătească<sup>63</sup>.*

Progresul cercetărilor medicale, mai ales în domeniul geneticii, a scos în atenția lumii o nouă metodă, *clonarea*, care a creat mari speranțe, dar a provocat, în același timp, și multe probleme, unele dintre ele încă neelucidate. Clonarea și intervenția genetică, în general, sunt văzute de către unii ca soluții alternative privind găsierea și folosirea transplanturilor, iar cercetările în acest domeniu al clonării de țesuturi și organe deschid câteva perspective, dar și probleme de natură morală și etică, care privesc taina omului și a vieții<sup>64</sup>.

Astfel, una dintre perspective ar fi crearea de organe clonate în laborator, prin valorificarea celulelor stem de embrion. Numite și *celule inteligente*, acestea au posibilitatea, conform programării inserate în ele prin datul creației, să se diferențieze în celule hepatice, cardiace, de rinichi etc., pentru ca mai apoi să ajungă să se dezvolte în organele respective, adică ficat, inimă, rinichi etc. Pe de o parte, punerea în practică a acestei idei ridică o serie de probleme morale, mai ales când se caută aplicarea ei prin uciderea de embrioni<sup>65</sup>, excepție făcând celule folosite de la persoane adulte sau cele luate la naștere din cordonul ombilical<sup>66</sup>. Pe de altă parte, rămâne de întâmpinat și probleme de ordin practic și științific, căci un organ nu se formează dintr-un singur tip de celule stem, ci din mai multe, fiecare cu

<sup>63</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 59; Νικολάου, *Τὸ μέλλον*, p. 333; vezi și Udo Schladraff, *Xenotransplantation: benefits and risks to society*, în *Bulletin of Medical Ethics*, 146, March 1999, p. 13-15; Νικολαΐδη, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 216. Alții văd ca nefiind întru totul negativă folosirea heterotransplanturilor și mai de preferat în locul celor prevenite de la cei cu *moarte cerebrală*, vezi Ἄθ. Β. Ἀβραμίδη, *Προβληματισμοὶ ἀπὸ τῆς βασικῆς ἐπὶ τῆς ἠθικῆς τῶν Μεταμοσχεύσεων τῆς Ἱερᾶς Συνόδου*, în *Θεοδρομία*, Θ' /3 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2007), p. 390.

<sup>64</sup> Νικολάου, *Τὸ μέλλον*, p. 333-334.

<sup>65</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 60; Νικολαΐδη, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 202, 208. Conform teologiei ortodoxe, încă din momentul concepției există sufletul în embrion (Ἱεροθέου, *Βιοηθική*, p. 167). Practica luării de celule stem de la blastocist este interzisă, de pildă, în Germania și în Statele Unite ale Americii (Νικολαΐδη, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 210).

<sup>66</sup> Ἱεροθέου, *Βιοηθική*, p. 167; Νικολαΐδη, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 201-202, 203.

necesitățile sale precise referitoare la mediul de dezvoltare (semnale biochimice tipice necesare pentru diferențierea corectă în tipuri de celule adulte). În plus, sunt esențiale *efectele topologice*, adică raportul spațial dintre diferitele organe în formare, în timpul dezvoltării embrionare, fără de care organele nu se dezvoltă normal. Așadar, singurul mediu adecvat de formare a organelor este embrionul, iar clonarea de organe interne solitare, în afara unui organism purtător este imposibilă<sup>67</sup>.

O altă perspectivă este crearea pentru fiecare om a unei rezerve de organe, adică a unei clone din care să se poată lua organe de rezervă la timpul necesar. Dificultățile realizării acestei perspective sunt de ordin științific, dar și de natură morală, adică în ce măsură se îngăduie acest lucru, de vreme ce așa numita *clonare reproductivă* este interzisă pe plan mondial. Temerile sunt diverse și ele privesc *folosirea primejdioasă sau abuzul, privarea vieții și desconsiderarea ființei umane ca persoană, încălcarea dreptului individualității și a autonomiei sau a diferențierii genetice și a unicității, pericolul alegerii eugenice, considerarea utilitaristă a omului, eventuala provocare de anomalii genetice grave etc.*<sup>68</sup>

Cea de a treia perspectivă se referă la încercarea oamenilor de știință de a lua o mică porțiune din țesutul bolnavului, destinată să fie cultivată ca parte sau chiar ca organ întreg ce urmează să fie implantat bolnavului, evitându-se chiar pericolul respingerii. Scopul acestor experiențe este, de pildă, ca pe baza unui bio-transplant *inteligent* de forma inimii, să se realizeze dezvoltarea celulelor respective până la formarea organului respectiv, care apoi să fie transplantat bolnavului. În felul acesta, se pot rezolva două probleme: lipsa de organe și compatibilitatea<sup>69</sup>. Ceea ce trebuie în acest caz este dirijarea căii de cercetare nu numai spre binele trupului omului, ci mai ales spre binele omului ca ființă psiho-somatică<sup>70</sup>.

Ca sursă este privită și folosirea organelor luate de la nou-născuții acefali<sup>71</sup>, mai ales că pe lista de așteptare pentru transplanturi se întâlnesc mulți copii de la

<sup>67</sup> Vezi Oana Iftime, *Clonarea omului – tentație indedită*, în Constantinescu R., Călina G. (eds), *Teologie și științe ale naturii. În continuarea dialogului*, Craiova, 2002, p. 162-195; idem, *Gene therapy – a scientific and bioethical challenge*, în Macer D. R. J. (ed.), *Challenges for Bioethics from Asia*, Eubios Ethics Institute, New Zealand/Tsukuba, 2004, p. 410-424; idem, *Never ending story – stem cells, science and Bioethics*, în *European Journal of Science and Theology*, 1/1 (2005), p. 39-49.

<sup>68</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 61. Se poate aduce ca exemplu cazul renumit cu oaia *Dolly*. Pentru clonarea au fost nevoie de 277 ovule cu același număr de celule somatice, dintre care numai 29 au reușit să devină embrioni. Dintre aceștia, doar 13 au putut să fie lidați și doar unul singur să se nască (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 61; Νικολάου, *Τό μέλλον*, p. 334).

<sup>69</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 61-62; Νικολαΐδη, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 203. De curând, se folosește cu succes pentru bolnavii cu *metemfragma* refacerea miocardului prin distribuirea endocardică a unor celule stem din măduvă osoasă. De asemenea, în cazurile cu insuficiență acută de ficat, s-a folosit, tot cu succes, *ficatul bio-artificial* cu celule hepatice de porc, ca o soluție alternativă până la găsirea transplantului de ficat. Însă, se referă cazuri în care bolnavul și-a revenit complet și nu a mai fost nevoie de transplant (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 62). De asemenea, ca soluție se propune și folosirea anticorpilor monoclonali și dezvoltarea lor cu ajutorul biologiei moleculare (Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 105).

<sup>70</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 62; Νικολάου, *Τό μέλλον*, p. 335-336.

<sup>71</sup> Νικολαΐδη, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 214.

vârsta de cinci ani în jos. Trebuie avut în vedere faptul că greșit să se pună la îndoială calitatea de persoană umană pentru pruncii acefali, pe considerentul că nu au conștiință de sine, iar viața lor este de la câteva ore la anumite zile. Din perspectiva învățaturii ortodoxe, pruncii acefali sunt persoane umane, astfel că prelevarea de organe de la ei implică o serie de probleme de ordin moral și juridic: nu sunt considerate persoane cu *moarte cerebrală*; numărul de organe pentru transplanturi provenite de la acești prunci este mic în comparație cu necesitățile; nașterile acestor prunci sunt din ce în ce mai puține, datorită controlului înainte de naștere, iar la diagnosticarea unei asemenea afecțiuni se recurge, din nefericire, la întreruperea sarcinii; s-ar putea lărgi într-un mod periculos categoria donatorilor, de la persoane cu *moarte cerebrală* la cele cu stare vegetativă sau alte afecțiuni și anomalii ale sistemului nervos etc.; dat fiind faptul că acești nou-născuți nu pot să-și exprime niciodată consimțământul, atunci ar fi imposibil din punct de vedere juridic să fie îngăduit *acordul* sau *consimțământul prezumat*; la drama nașterii unui asemenea prunc, care rămâne ființă vie, cu trup și suflet, chiar dacă nu are creierul dezvoltat, se va adăuga și considerarea utilitaristă venită chiar din partea societății etc.<sup>72</sup>

Cât privește critica generală împotriva folosirii transplanturilor, *principalele axe* sunt: eventualitatea depistării *morții cerebrale* fără ținerea exactă a criteriilor stabilite și identificarea acesteia cu *moartea fizică* a omului; comerțul de organe<sup>73</sup>, care arată lipsă de respect față de viață, față de persoana umană și ofensă adusă demnității umane<sup>74</sup>; publicitatea folosită de mijloacele de informare în masă numai spre folosul și interesul anumitor medici și centre de transplanturi, trecându-se cu vederea meritul atât de mare al altor factori (donatori, medici și centre de recoltare a organelor), ceea ce duce la dezechilibre și necultivarea obiectivă a tuturor factorilor implicați în practica medicală a transplanturilor; repartiția uneori incorectă a transplanturilor; antagonismul dintre medici sau dintre centrele de transplanturi; atitudinea personală a medicilor față practica transplanturilor<sup>75</sup> și persoanele (donator-primitor) implicate; ignorarea dificultăților de natură sentimentală, ideologică și confesional-religioasă privind practica transplanturilor; încălcarea listei de așteptare și adoptarea așa-numitului *acord prezumat*<sup>76</sup>. Conform

<sup>72</sup> Νικολάου, *Τὸ μέλλον*, p. 322-325; Ἱεροθέου, *Βιοηθική*, p. 163; Νικολαΐδης, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 204.

<sup>73</sup> Dacă negarea comercializării transplanturilor se impune, există totuși anumiți moralști, de pildă Tristram Engelhardt, care acceptă, în anumite cazuri, oferirea de organe și țesuturi cu plată. De menționat că în 1965, când au fost îngăduite la Alabama (SUA) transplanturile cu plată de la donatori în viață, s-au ivit multe cazuri de deținuți care își ofereau rinichii, cu premisa micșorării pedepsei lor (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 87-88, 96; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθική*, p. 310). De fapt, deținuți pot invoca, în urma donării vreunui organ, incapacitatea de executare a pedepsei, cu rezultatul că sunt scoși din închisoare, având chiar posibilitatea să recidiveze fără probleme, fiindcă se invocă faptul că nu mai pot suporta condiții de detenție.

<sup>74</sup> Νικολαΐδης, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 217.

<sup>75</sup> Unii dintre ei *se comportă ca niște slujitori ai vieții, cu respect față persoana umană, în timp ce alții ca dumnezei și contra lui Dumnezeu și cu lipsă de respect...* (Νικολαΐδης, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 216).

<sup>76</sup> Vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 63-70; Νικολάου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 621, 623; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθική*, p. 308-316; Νικολαΐδης, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 216. Pe lângă *acordul prezumat* se mai folosește un alt termen: *acordul concluziv*, ceea ce înseamnă că de vreme ce o persoană aflată în *moarte*

acestui principiu, donator de organe este considerat cel care nu a negat categoric acest lucru, de-a lungul vieții lui, iar societatea vine și legalizează *acordul* sau *consimțământul prezumat* pe principiul că organele luate salvează vieți umane<sup>77</sup>.

*Acordul prezumat* atrage o critică severă<sup>78</sup>, pentru că *nu se poate, de exemplu, ca scopul transplanturilor – necesitatea găsirii de transplanturi – să sfințească mijloacele, adică să înlocuiască oferirea de bună voie cu „acordul prezumat”, fiindcă, chipurile, prima nu a reușit să rezolve problema. Ca și societăți, dacă nu putem să cultivăm consimțământul și exprimarea liberă a iubirii, a interesului și a susținerii oamenilor între ei, atunci să părăsim promovarea transplanturilor ca ideologie*<sup>79</sup>. Iar întrebările care se nasc sunt multe: *Cu ce logică se poate susține că donatorul este de acord, din moment ce nu numai gura lui a fost pecetluită pentru totdeauna, dar nici un semn de încuviințare nu poate să ne mai facă? Cum putem să jertfim respectul nostru față de donator în necesitatea celui ce așteaptă? Ce fel de morală au comisiile noastre de Bioetică și deontologie, când sunt de acord cu legalizarea, nu a privării abuzive de organe, care este anticonstituțională, ci a încălcării liberului arbitru care este contrară voinței lui Dumnezeu?*<sup>80</sup>

Aplicarea *acordului prezumat* anulează condiția donatorului și expresia lui ca persoană liberă, în locul lor fiind instituționalizată *părerea unei comisii juridice*. *Noțiunea de donator reprezintă exprimarea dreptului comun fiecărui om la viața spirituală*<sup>81</sup>, pentru că *el dă organe, dar primește sânge de viață spirituală*<sup>82</sup>.

---

*cerebrală* nu s-a declarat ca donator, nici nu a negat în scris acest lucru, atunci reiese din acest fapt *consimțământul* sau *acordul* lui, conform căruia care este legalizată prelevarea organelor lui. Această legislație este folosită în Austria, Belgia, Franța și în alte țări europene, conducând la creșterea numărului de organe disponibile. Acestor *acorduri* se mai adaugă și cel al rudelor, când trupul celui mort nu este privit ca parte inseparabilă a personalității omului, ci ca *rămășiță a persoanei*. În spiritul acestei păreri juridice, voința celui mort este înlocuită de voința rudelor. Acestor aspecte se mai adaugă și unele păreri extreme, cum ar fi cazurile în care nu sunt găsite rude, iar în lipsa vreunui *consimțământ*, organele să fie luate de către societate, care le folosește ca și când reprezintă averea și proprietatea ei. O altă părere extremă este ca după moarte, trupul să intre în proprietatea unei bănci de organe, de vreme ce omul numai în viață are putere de proprietate asupra trupului său. În felul acesta este ocolit orice fel de *acord* sau *consimțământ*, iar societatea folosește cum dorește trupurile oamenilor spre folosul de obște, vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 80-83.

<sup>77</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 214.

<sup>78</sup> Acest *acord* reprezintă *dușmanul consimțământului categoric din iubire*, legalizarea lui *anulează termenul și rolul donatorului*, anulând exersarea liberului arbitru al omului (vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 214; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 289-290; Χριστοδούλου, Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος, *op. cit.*, p. 741-742; Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 11; Τσιουτσίκου-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 530). *Negare prezumtivă este posibilă, consimțământ prezumat nu există* (Νικολάου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 621; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 290). *Nimic nu confirmă „acordul prezumat” pentru dăruirea de țesuturi sau organe ale trupului, sau, mult mai mult, scontarea consimțământului său, când nu există exprimată dorința lui contrară* (Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ ἠθικὴ*, II, p. 612; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 109).

<sup>79</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 69; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 316.

<sup>80</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 69.

<sup>81</sup> *Mai fericit este a da decât a lua (Fapte 20: 35)*; Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 216.

<sup>82</sup> Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 292-293.

*Donator este numai acela care dă în mod liber; nu cel de la care luăm organe.* În primul caz, omul primește prin transplantul respectiv iubire și viață, pe când în cel din urmă numai simple organe, pe baza unui interes legalizat: *pompă (inimă), filtru (rinichi), burete (plămân)*<sup>83</sup>. *Acordul sau consimțământul conștient* privind donarea de organe după moarte este caracterizat ca o *faptă sfântă* a iubirii și a spiritului de sacrificiu, fiindcă exprimarea lui arată anumite stări spirituale ale donatorului care privesc conștientizarea faptului morții ce poate surveni fie la o vârstă tânără, fie în urma vreunui accident grav etc., dar prin donarea de organe se învinge moartea și viața primitorului se prelungește<sup>84</sup>.

De aceea, Biserica cu nici un chip nu va trebui să adopte așa-zisul *acord prezumat*<sup>85</sup> și este cu desăvârșire contrară acestui fel de abordare și de reglare a prelevării de organe și țesuturi, care degenerază transplanturile din ideologie a iubirii celor mulți în lege a interesului strict al celor puțini. Dar și cei care reprezintă Biserica, dacă și-ar asuma greaua, dar sfânta lucrare de cultivare a conștiințelor, astfel încât oamenii să trăiască iubirea ca și comuniune existențială, atunci consimțământul multora dintre credincioși ar fi categoric, s-ar găsi donatori și organe, iar ispita așa-zisului *acord prezumat* nu ar fi avut nici cuvânt, nici loc<sup>86</sup>.

Pe de altă parte, se exprimă părerea conform căreia Biserica ar putea, după economie și sub anumite condiții, să accepte înlocuirea voinței neexprimate a donatorului cu acordul rudelor<sup>87</sup>, care pot să confirme negarea sau consimțământul lui<sup>88</sup>. Acest *acord* are la bază două coordonate: a) viața donatorului și cinstea revenită trupului acestuia, ca stări și fapte de mari trăiri spirituale și suflețești pentru rudele lui, care îi și simt lipsa în fața morții cu o mai mare intensitate decât a celor din jur; b) grija pentru cei casnici și pentru rude, fapte care reprezintă o expresie a credinței<sup>89</sup>, iar obligațiile familiale și de rudenie constituie o *dovadă a drepturilor de rudenie*<sup>90</sup>.

<sup>83</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 216-217; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 293-294.

<sup>84</sup> Vezi Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 290-292.

<sup>85</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 276; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 289-290; Στεφοπούλου, «*Μηχανιστικὴ ἄνθρωπολογία*», p. 204; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 275.

<sup>86</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 70.

<sup>87</sup> Ca fapt caracteristic pentru Grecia, procentajul transplanturilor între rude este cel mai ridicat (Νικολάου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 622).

<sup>88</sup> Νικολάου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 622; Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 219; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 294-296; Χριστοδούλου, Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος, *ορ. cit.*, p. 741; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 275-276.

<sup>89</sup> *I Tim.* 5: 8.

<sup>90</sup> Νικολάου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 622; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 295. Unii teologi ortodocși condamă *acordul* sau *consimțământul rudelor* pe baza *drepturilor de rudenie* ca neavând fundamentare patristică și biblică, de vreme ce ei consideră că versetul biblic citat pentru susținerea acestui acord (*I Tim.* 5: 8) se referă la copiii văduvelor și respectul acestora față de ele. În plus, aceștia sunt de părere că există pericolul generalizării acestei practici pentru cazurile în care cineva nu are nici o rudă apropiată, iar responsabilitatea va reveni cunoscuților apropiați sau prietenilor, fapt ce duce la diverse abuzuri (Τσιουτσίκια-Στεφοπούλου-Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 530; Στεφοπούλου, «*Μηχανιστικὴ ἄνθρωπολογία*», p. 204-206).

Alte probleme, puse în discuție de practica transplanturilor, se leagă de ceea ce se numește *moartea cerebrală*. În mod general, lumea medicală acceptă și identifică *moartea cerebrală* cu *moartea fizică* a omului<sup>91</sup>. De altă părere sunt însă filosofii, teologii, moralisții și chiar unii medici, care își exprimă rezerve privind această identificare, iar argumentul lor au un caracter filosofico-teologic<sup>92</sup>.

Pe de o parte, în lumea științifică, omul este redus la dimensiunea somatică. De aceea, și definirea morții poartă această pecete, pentru că ea este văzută doar ca un fenomen biologic, iar omul este redus la organismul uman. În această definiție se face diferența între organele și funcțiunile vitale ale organismului omului. Dacă un organ moare și se reface, într-un mod anume, funcțiunea lui, atunci omul trăiește. Dacă acea funcție nu este refăcută, atunci omul moare. Prin urmare, mort nu este cel ce este privat de un organ vital, ci acela care pierde una sau mai multe funcții vitale. De pildă, încetarea funcției renale, hepatice, respiratorie, digestive, cardiace sau encefalice, de la sine conduce la moarte. Astfel *moartea biologică*<sup>93</sup> este pierderea coerenței funcționale a trupului ca organism<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> În 2005, țările care recunoscuseră acest lucru, prin formulare legislativă, erau: Argentina, Australia, Belgia, Venezuela, Brazilia, Franța, Danemarca, Grecia, SUA (aproape toate statele), Irlanda, Spania, Italia, Canada, Columbia, Cuba, Norvegia, Olanda, Ungaria, Uruguay, Peru, Polonia, Portugalia, Puerto-Rico, Arabia Saudită, Slovenia, Suedia, Cehia, Finlanda, Chile și Japonia. Alături de acestea, un alte țări (Austria, Germania, Elveția, Anglia, India, Noua Zeelandă, Africa de Sud, Coreea de Sud și Thailanda) acceptau, la acea dată, *moartea cerebrală* cu avizul medicului, dar fără recunoaștere expresă în legislația lor (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 103-104). Cât privește Grecia, în legea nr. 2737 din 1999 se acceptă prelevarea de organe după venirea morții, chiar dacă funcțiile anumitor organe sunt menținute cu mijloace artificiale (art. 12, vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 325). Într-un studiu dintr-o culegere de articole destinată studenților la Medicină din Grecia, culegere care are ca temă transplanturile de țesuturi și organe, se vorbește despre sursele de grefe și transplanturi, care se împart în trei categorii: 1) *donatori cu inima care bate (heart beating donors)*, în această categorie intrând: *donatori vii care sunt rude (living related donors)*, *donatori vii care nu sunt rude (living unrelated donors)*, *donatori morți cerebral sau cadaverici (brain-dead donors, cadaveric donors)*, *nou-născuți acefali (anencephalic infants)*; 2) *donatori fără ca inima să bată (non-heart-beating donors)* și 3) *animale – heterotransplanturi (animal donors – xenotransplantation)*, vezi Γ. Γερολουκᾶ-Κωστοπαναγιώτου, Ἀ. Κωστάκη, Πηγῆς μοσχευμάτων, în *Μεταμοσχεύσεις Ἰστών καὶ Ὄργάνων...*, 2004, p. 49-64. În acest articol sunt trecute și formularele de constatare a morții cerebrale, conform legii 2737 din 1999, vezi *ibidem*, p. 55-56. Referitor la România, prin legea nr. 2 din 1998, s-a stabilit regimul juridic al prelevării și al transplantului de organe umane. Pentru cazurile celor decedați fără să fi lăsat vreun consimțământ, prelevarea de organe și donarea lor se poate face prin acordul membrilor familiei sau al rudelor prevăzute de lege, iar în lipsa acestora consimțământul va fi luat de la persoana autorizată să-l reprezinte pe defunct. Prelevarea de țesuturi și organe de la persoanele cu *moarte cerebrală* se efectuează potrivit legii, adică numai dacă *moartea cerebrală* a fost confirmată medical și se are consimțământul dat în condițiile de mai sus (<http://www.roportal.ro/articole/92.htm>, 2.09.2008).

<sup>92</sup> Adesea se afirmă despre *moartea cerebrală* că nu există în istoria medicinei vreun alt termen care să provoace atâtă inducere în eroare și înșelare a părerii comune (Χριστοδούλου Κ. Παρασκευαΐδη, μητροπολίτου Δημητριάδος, *Ἐγκεφαλικὸς ἢ καρδιακὸς θάνατος; Συμβολὴ στὴν ἐξελικτικὴ πορεία τῶν Μεταμοσχεύσεων*, Ἀθήνα, 1992, p. 6).

<sup>93</sup> Prin acest termen, unii au în vedere *moartea fizică* a omului și nu *moartea biologică* a trupului intrat în procesul de alterare.

<sup>94</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 77.



Necroza creierului este egală cu încetarea funcției encefalice, iar pierderea acestei funcții conduce la moartea organismului uman, de vreme ce creierul nu se poate înlocui cu nici un fel de transplant biologic sau cu vreun organ artificial<sup>95</sup>. În cazul acestei pierderi, menținerea bătăilor inimii se face artificial, cu ajutorul unei aparaturi speciale, pe când în lipsa acesteia sau în momentul opririi funcționării ei se ajunge la moarte. Menținerea circulației sângelui cu ajutorul aparaturii, în cazurile de *moarte cerebrală*, se justifică de către unii prin scopul folosirii organelor pentru transplant<sup>96</sup>.

Pe de altă parte, definirea morții ca despărțirea sufletului de trup nu are nici o importanță pentru știință<sup>97</sup>. De aceea, se constată reacția teologilor, a filosofilor și chiar a unor medici privind definirea morții propusă științific<sup>98</sup>. *Pierderea capacității privind conștiința, care are loc în cazurile de comă sau de „moarte cerebrală”, nu se identifică cu pierderea capacității stării de vigilență interioară*<sup>99</sup>. De altfel, nu există criterii medicale de diagnosticare a pierderii conținutului conștiinței<sup>100</sup>, *dat fiind faptul că aceasta reprezintă o stare subiectivă, al cărei conținut cuprinde, pe lângă percepția mediului interior și exterior, funcțiile mentale superioare, dintre care cele mai multe (gândirea, sentimentul, judecata etc.) nu permit evaluare și măsurare*<sup>101</sup>. Concluzia unor teologi este că acest conținut al conștiinței rămâne, chiar dacă este imposibil să se exprime. La fel, chiar dacă nu mai putem să percepem gândurile și sentimentele celor cu *moarte cerebrală*, acest lucru *nu exclude existența lor în spațiul sufletului*<sup>102</sup>, după cum

<sup>95</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 77.

<sup>96</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 75.

<sup>97</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 76.

<sup>98</sup> Χριστοδούλου, *Διαθρησκευακή θεώρηση*, p. 16-18; Ίεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 341. În 1993, *s-a dovedit că moartea cerebrală nu are nici o legătură cu ceea ce este moarte în realitate*, iar consecință directă a acestui fapt a fost ca în *Codul etic* de la Nürnberg (1997) să se menționeze că *moartea cerebrală* este folosită ca criteriu pentru a se decide procedura de prelevare a organelor umane folosite în transplanturi, dar în nici un caz nu poate să definească moartea unei persoane, vezi Marc Andronikof, *Μεταμοσχεύσεις και Ἐγκεφαλικά θάνατος*, în *Σύναξη*, 68 (1998), p. 26.

<sup>99</sup> Χριστοδούλου Κ. Παρασκευαΐδη, μητροπολίτου Δημητριάδος, *op. cit.*, p. 13.

<sup>100</sup> Din punct de vedere al neurologiei clasice, conștiința se împarte în *starea de vigilență (ἐρήγροση, arousal, wakefulness sau alertness)* și în *conținutul conștiinței (περιεχόμενο τῆς συνειδήσεως, content of consciousness sau awareness)*. Datorită pierderii stării de vigilență la cei cu diagnosticul de *moarte cerebrală*, nu este posibil să se verifice conținutul conștiinței, despre care se crede în mod abuziv că s-a pierdut. Conștiința, care reprezintă un element ontologic al ființei umane și există în potență chiar și în primele stadii de dezvoltare ale embrionului, nu se pierde prin distrugerea organului de expresie care este creierul, pentru că distrugerea respectivului organ nu anulează posibilitatea de exercitare a respectivei funcții, ci împiedică doar manifestarea sau exprimarea ei [Κ. Γ. Καρακατσάνη, Ί. Ν. Τσανάκα, *Κριτική στὴν ἔννοια τοῦ ἐγκεφαλικοῦ θανάτου*, în *Θεοδρομία*, ΣΤ'/1 (Ιανουάριος-Μάρτιος 2004), p. 68; Καρακατσάνη, «*Ἐγκεφαλικά θάνατος*», p. 73-79, 87, 102].

<sup>101</sup> Καρακατσάνη, «*Ἐγκεφαλικά θάνατος*», p. 74, 101; Κ. Γ. Καρακατσάνη, Ί. Ν. Τσανάκα, *op. cit.*, p. 69-70, 72; Στεφοπούλου, «*Μηχανιστική Ἀνθρωπολογία*», p. 103.

<sup>102</sup> Τσιουτσικά-Στεφοπούλου-Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 528.

dacă nu se mai exprimă cuvântul oral, nu înseamnă că dispăre cel interior sau rațiunile neșesizabile, ci *continuă să lucreze energia noetică* a omului respectiv<sup>103</sup>.

În plus, încetarea bătăilor inimii omului nu înseamnă și moartea imediată a țesuturilor și a organelor organismului său. Corneea, pielea, țesuturi osoase și neosoase (tendoane, meniscuri, valve cardiace etc.) pot fi folosite ca transplanturi și la câteva ore de la încetarea funcției cardiace, cu condiția ca ele să fie luate la timpul prevăzut<sup>104</sup>, astfel că se poate evita prelevarea de organe de la cei cu *moarte cerebrală*.

Reacția teologilor ortodocși față de *moartea cerebrală* este dată de realitatea omului, care este dihotomic, trup și suflet, astfel că omul nu este doar suflet, nici doar trup<sup>105</sup>, nu se identifică *nici cu amestecul lor sau cu însumarea lor*, după Sfântul Maxim Mărturisitorul<sup>106</sup>, *ci este ceva ce depășește toate acestea și le posedă, fără să fie stăpânit în nici un fel de ele și fără să fie determinat cu nimic de acestea*<sup>107</sup>. Pe de altă parte, moartea omului este legată, în tradiția creștină, de încetarea respirației lui, lucru întâlnit, de altfel, și în alte diferite tradiții. Primul care a mutat centrul vieții de la inimă și respirație la creier a fost rabinul Moise Maimonidis (sec. XII)<sup>108</sup>, fără ca acest fapt să fi influențat percepția tradițională a morții menționată mai sus. Așadar, moartea a fost privită în continuare ca un fapt spiritual și personal, rămânând diferită de ceea ce propune tehnologia. De aceea, se afirmă că *moartea cerebrală reprezintă un fenomen de proveniență medicală, rezultat al menținerii artificiale a respirației*<sup>109</sup>. Prin urmare, problematica este diversă, cu multe întrebări, ca de exemplu: *dacă există moarte diferită de moartea acceptată în mod comun și dacă o situație a unei morți neobișnuite poate să fie considerată moarte sau reprezintă o expresie de viață?*<sup>110</sup>.

<sup>103</sup> Τσιουτσίκια-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 528-529. Deși este cunoscut faptul că *moartea cerebrală* anulează manifestarea conștiinței în afara corpului, nu există, însă, nici o dovadă științifică prin care să se arate că este anulată *conștiința interioară a omului. Lipsa de dovadă nu înseamnă neapărat dovadă a inexistenței conștiinței interioare. Așadar, nu este deloc exclus, în starea morții cerebrale, ca individul să aibă o comuniune mistică cu Dumnezeu, cu toate consecințele ei binefăcătoare* (Εμμανουήλ Παναγοπούλου, *op. cit.*, apud Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 56-57).

<sup>104</sup> De pildă, corneea trebuie luată cel mai târziu la 5-6 ore, în timp ce pielea și celelalte în intervalul de 15 ore, iar rinichiul la 30 minute după încetarea funcției cardiace, prevăzându-se, chiar, în anumite cazuri, folosirea ficatului sau, mai rar, a plămânilor și a inimii de la așa-numiții *donatori, cărora nu le mai bat inima (non-heart-beating donors)*, vezi Νικολάου, «*Άλλήλων Μέλη*», p. 78-79. Unii medici susțin că moartea este un fapt progresiv de necroză a diferitelor organe, începând cu creierul. Din contră, alții susțin că moartea omului reprezintă un fapt spontan, ce coincide ca timp cu momentul în care începe procesul descompunerii, lucru care se petrece la 10-20 de minute după încetarea circulației sângelui, când nu mai există nici o posibilitate de revenire la viață (Εμμανουήλ Παναγοπούλου, *op. cit.*, apud Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 53-54).

<sup>105</sup> Vezi I. Croitoru, *Conceptul de chip și de asemănare la Sfinții Părinți*, în *Almanah bisericesc*, Târgoviște, 2005, p. 83-90; *ibidem*, în *Glasul Bisericii*, 63/9-12 (2004), p. 98-108.

<sup>106</sup> Vezi Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în PG 91, 1225D-1228A.

<sup>107</sup> Μαντζαρίδη, *Χριστιανική Ηθική*, II, p. 610; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικάς θάνατος*, p. 108.

<sup>108</sup> Νικολάου, «*Άλλήλων Μέλη*», p. 36.

<sup>109</sup> Νικολάου, «*Άλλήλων Μέλη*», p. 79.

<sup>110</sup> Νικολάου, «*Άλλήλων Μέλη*», p. 79.

În același spirit și privind aceeași problematică, lumea medicală din Grecia adresează Bisericii o serie de întrebări, de al căror răspuns va depinde completarea certificatului de deces: *Unde se află situat centrul vieții? În inimă, așa cum de cele mai multe ori spun Sfânta Scriptură și textele patristice, sau în creier, după cum acceptă astăzi știința, în majoritatea ei, sau pare să îmbrățișeze și Sfântul Sinod al Bisericii Greciei în volumul „Biserica și Transplanturile”<sup>111</sup>? Unde este situat sufletul? Când iese sufletul din om?*<sup>112</sup> În lipsa unor răspunsuri clare, se apreciază că pozițiile luate de reprezentanții Bisericii nu aduc la lumină decât *un material prețios pentru o prelucrare ulterioară*<sup>113</sup>. Pe de altă parte, există medici care privesc dintr-o altă perspectivă *moartea cerebrală*<sup>114</sup>, întrebându-se dacă nu cumva conceptul de *moarte cerebrală* nu ascunde unele scopuri premeditate<sup>115</sup>, și introduc noțiuni noi. Dacă *moartea clinică* este socotită un stadiu spre moartea definitivă

<sup>111</sup> Acest volum cuprinde 12 studii înaintate Sfântului Sinod în septembrie 1999, care au stat la baza redactării textului cu cele 55 de poziții ale Bisericii Greciei privind transplanturile și au fost publicate în 2002, vezi *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Εἰδικὴ Συνοδικὴ Ἐπιτροπὴ ἐπὶ τῆς βιοηθικῆς, Ἔκδοσις τοῦ Κλάδου Ἐκδόσεων τῆς Ἐπικοινωνιακῆς καὶ Μορφωτικῆς Ὑπηρεσίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι, 2002 (= *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*).

<sup>112</sup> Αθ. Β. Αβραμίδη, *Μεταμοσχεύσεις καὶ βιο-ιατρικὴ ἠθικὴ*, in *Ἄκτινες*, 66/638 (Φεβρ. 2003), p. 36, 37.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>114</sup> Pe baza experiențelor personale și a studiilor făcute, unii medici susțin că cei cu *moarte cerebrală* pot să primească hrană, li se cicatrizează răni, mențin circulația sângelui, funcția de urinare și de evacuare a materiilor fecale, precum și alte funcții ale sistemului autonom nervos, în timp ce femeii însărcinate, menținute în viață artificial (în bibliografie engleză sunt menționate 10 cazuri, în perioada 1980-2002, cel mai lung timp de menținere artificială fiind de 107 zile) nasc copii vii (fie și prin cezariană) etc. Concluzia lor este că rolul creierului nu este cel al regulatorului central fără de care trupul omenesc își pierde unitatea și încetează să mai fie un organism biologic viu, pe de o parte, iar pe de alta, la mulți bolnavi *morți cerebral există funcții inferioare ale creierului și ale trunchiului cerebral*, astfel că *moartea cerebrală* nu reprezintă moartea fizică a omului, vezi Καρακατσάνη, «*Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*», p. 62-64, 68, 72; Κ. Γ. Καρακατσάνη, Ἰ. Ν. Τσανάκα, *op. cit.*, p. 50, 52-59; Ἱεροθέου, *Βιοηθικὴ*, p. 159; Νικολαΐδη, *Ἐχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 265. Pentru alți medici greci, menținerea unor funcții se datorează faptului că diagnosticul privind *moartea cerebrală* nu a fost corect, pe când altele reprezintă reacțiile fiziologice ale unor centri nervoși periferici, care devin autonomi în urma încetării funcției cerebrale, vezi Σ. Νανῆ, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος. Ἐπιστημονικὴ θεώρηση*, Ἀθῆναι, 2006, p. 48-56; idem, *Ἐπιστημονικὴ θεώρηση τοῦ Ἐγκεφαλικοῦ Ὑθανάτου*, in *Τόλμη* 31 (Ἰούνιος 2003), p. 29-37. Totuși, în practica medicală de prelevare a organelor de la cei declarați *morți cerebrali* se constată fenomenul *lăcrimării*, iar întrebarea medicilor și a teologilor este *de ce? Cărui lucru se datorează acest fapt? Cumva este și acesta o reacție fiziologică?*, vezi Καρακατσάνη, «*Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*», p. 81; Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 206. De semnalat și existența unor mișcări inexplicabile, care sunt făcute de cei considerați *morți cerebral*, câteva minute după deconectarea lor de la tubul de respirație. Aceste mișcări, cele mai multe numite *semmul lui Lazăr (Lazarus' sign)*, necunoscute până atunci, au fost caracterizate ca *reflexe complexe* ale măduvei spinării, deși nu a fost posibilă identificarea lor cu reflexele cunoscute, în timp ce unele dintre ele dau impresia clară că indică un anumit scop. Conform susținătorilor *morții cerebrale, încercarea sculării din pat și punerea mâinilor cruciș pe piept*, precum și alte semne, pot să fie observate și la alte cazuri de moarte, însă, profesori de renume caracterizează *semmul lui Lazăr* ca pe o *mișcare semi-intenționată* (Καρακατσάνη, «*Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*», p. 91-92).

<sup>115</sup> Τσιουτσικά-Στεφοπούλου-Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 532; vezi mai pe larg în Κ. Χριστοδουλίδη, *Μεταμοσχεύσεις: λύση ἢ πρόβλημα?*, Ἀθῆναι, 1995.

sau fizică a omului, dar din care este posibilă întoarcerea la viață<sup>116</sup>, după cum este cazul *morții clinice cardiace*, lucru nerealizat altădată, tot așa, de vreme ce se cunoaște că din momentul vătămării centrului de respirație în trunchiul cerebral până la *încetarea ireversibilă a tuturor funcțiilor întregului creier, intervine un timp, cel puțin tot atâta cât și în cazul morții clinice cardiace*, prin urmare, *timpul acesta ar putea să fie caracterizat ca timp al morții clinice cerebrale*, din care, prin îmbunătățirea metodelor terapeutice, se poate realiza readucerea la viață, ca o *nouă realizare-minune a științei, la fel cu ceea ce se întâmplă în moarte clinică cardiacă, vis de nerealizat în vremurile mai vechi*<sup>117</sup>. Așadar, *clipa morții nu reprezintă „scolasticism”* pentru medici sau o temă pur filosofică, mai ales că se ivesc multe și variate probleme, unele de natură medico-legală<sup>118</sup>, astfel că chestiunea redefinirii conceptului de *moarte clinică*<sup>119</sup> revine mereu în actualitate.

În plus, după unii medici, chiar în *Declarația* de la Harvard (1968), unde s-a folosit termenul de *moarte cerebrală*, se întrevide că cei declarați morți cerebral sunt, de fapt, vii, iar acest lucru reiese din două luări de poziții: 1) nu se menționează în text că nu există funcții ale creierului la bolnavii cu *moarte cerebrală*, ci că acestea sunt greu de deslușit; și 2) se consemnează că acești bolnavi sunt în comă, ori coma, ca stare, se referă la cei vii și nu la cei morți<sup>120</sup>. Pe de altă parte, în multe mărturii ale medicilor de diferite specialități se consideră că actualele criterii de diagnosticare nu sunt suficiente pentru a arăta că întregul trunchi cerebral este în totalitate mort, astfel că *donatorii morți cerebral, cu orice definiție, nu sunt morți*<sup>121</sup>, iar organele umane prelevate nu pot fi numite *cadaverice*<sup>122</sup>.

O altă problemă de ordin moral și teologic este dată de faptul că reacția firească a organismului celui care primește transplantul este una de respingere. Acest lucru este cerut de fiziologia organismului uman, adică de construcția lui biologic-imunitară<sup>123</sup>. Pentru a se reuși un transplant, organismul este obligat să accepte organul

<sup>116</sup> În literatura de specialitate se face distincția între *moartea cerebrală* și cea *clinică* (Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 43).

<sup>117</sup> Άθ. Β. Άβραμίδη, *op. cit.*, p. 35; idem, *Προβληματισμοί από τις βασικές επί της ήθικης των Μεταμοσχεύσεων*, p. 396.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>119</sup> Χριστοδούλου Κ. Παρασκευαΐδη, μητροπολίτου Δημητριάδος, *Εγκεφαλικός ή καρδιακός θάνατος*, p. 9.

<sup>120</sup> Καρακατσάνη, «*Εγκεφαλικός θάνατος*», p. 72. Unii consideră conceptul de *moarte cerebrală* ca fiind *o făcătură clinică și socială* (Στεφοπούλου, «*Μηχανιστική*» *Άνθρωπολογία*, p. 81-82).

<sup>121</sup> Κ. Γ. Καρακατσάνη, Ι. Ν. Τσανάκα, *op. cit.*, p. 52, 72.

<sup>122</sup> Άθ. Β. Άβραμίδη, *op. cit.*, p. 387, 394.

<sup>123</sup> Există diferite moduri ale organismului uman de respingere a transplanturilor și a grefelor: 1) respingerea hiperacută (hyperacute rejection); 2) respingerea accelerată (accelerated rejection); 3) respingerea acută (acute rejection); 4) respingerea cronică (chronic rejection). Deși se folosesc noi medicamente pentru reglarea imunității organismului uman, problema respingerii de organe transplantate sau de grefe nu este rezolvată, căci, de pildă, după trecerea unei perioade de cinci ani intervine cel mai adesea respingerea cronică în 2/3 dintre cazurile de transplanturi de rinichi. Pe de altă parte, această capacitate a organismului uman de a recunoaște numai ce este al său este efectiv

străin, prin diferite metode și medicamente, ultimele având și efecte negative asupra trupului uman<sup>124</sup>. Cu alte cuvinte, se intervine asupra fiziologiei organismului uman, cu scopul de a se evita reacția fiziologică a acestuia. Mai mult decât atât, transplanturile încalcă identitatea psiho-somatică a persoanei umane, iar în aceste condiții se naște întrebarea dacă nu cumva transplanturile nu reprezintă un instrument de vindecare, ci o faptă contra firii?<sup>125</sup>

Argumentul folosit adesea pentru a convinge și a se conștientiza donarea de organe este invocarea iubirii față de aproapele. Însă, mulți teologi ortodocși sunt de părere că în felul acesta se ivește pericolul absolutizării unor virtuți în detrimentul altora, ceea ce duce la negarea sau la imposibilitatea de a se vedea *totul și toate* sub lumina adevărului creștin<sup>126</sup>. Pericol reprezintă și cultivarea părerii că datoria tuturor credincioșilor este să devină donatori de organe. Absolutizarea acestei păreri înseamnă o impunere inadecvată și duce la transformarea omului din purtător al chipului lui Dumnezeu într-un *laborator* sau *depozit de piese de schimb* sau într-o *mașină însuflețită*, fără căutări spirituale<sup>127</sup>, și la înființarea așa-numitelor bănci de organe<sup>128</sup>. Toate aceste absolutizări pot să conducă și la alte riscuri, cum este laicizarea Bisericii, cu anumite consecințe privind practica medicală a transplanturilor: crearea centrelor bisericești de transplanturi; alianțe strategice ale Bisericii cu statul și alți intermediari privind nu numai donarea de organe și țesuturi, dar și practica generală a transplanturilor; negarea principiilor morale; relativizarea adevărilor de credință; îndumnezeirea cercetării științifice și transformarea Ortodoxiei într-o *antropologie mecanicistă*<sup>129</sup>.

De cele mai multe ori, în dorința, de altfel firească și binecuvântată, de a se prelungi viața, se uită sacralitatea vieții umane sau se ignoră pregătirea pentru veșnicie, pierzându-se sensul vieții creștine și al morții, valoarea durerii și a bolii<sup>130</sup>. Viața și moartea nu au doar o valoare dramatică, ci una pozitivă. Prezenta viață trebuie văzută ca șansă pentru câștigarea vieții de veci. De altfel, viața și moartea se întrepătrund și coexistă. *Viața se derulează ca un proces al morții. Și moartea există în fiecare fază a*

---

și de netăgăduit salvatoare cât privește iconomia vieții umane (Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 92, 101-102).

<sup>124</sup> Κ. Χριστοδουλίδη, *op. cit.*, p. 13; Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 197; Χαρίτου, *Οἱ καρδιακὲς μεταμοσχεύσεις*, p. 74; Μ. Γ. Χατζηγιαννάκη, *Κλινικὴ Ἄνοσολογία, Δ. Απόρριψη μοσχευμάτων*, Β', Ἀθήνα, 1989, p. 47.

<sup>125</sup> Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 242-243.

<sup>126</sup> Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 183; Ζήση, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 553.

<sup>127</sup> Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 209-210.

<sup>128</sup> Unele dintre problemele ridicate de existența acestor bănci se referă la principiile de funcționare, mai ales în cazul în care cerințele vor fi mai mari decât rezervele de organe, întrebându-se toți pe ce principii vor fi repartizare celor ce vor avea nevoie de ele (Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 13).

<sup>129</sup> Τσιουτσίκια-Στεφοπούλου-Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 530-531.

<sup>130</sup> Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 184.

vieții<sup>131</sup>. Moartea trupească poate să slujească viața spirituală, după cum și boala trupească poate să fie de folos sănătății spirituale, căci după cuvântul Sfinților Părinți, bolile sunt aduse de Dumnezeu pentru sănătatea sufletului<sup>132</sup>.

Astfel, *numai din această perspectivă, a luptei pentru desăvârșire și sfințenie, are sens prelungirea vieții*<sup>133</sup>. În consecință, *iubirea noastră față de semenii trebuie să se concentreze mai ales în a le dăruia nu viața biologică, ci spirituală*<sup>134</sup>. De unde concluzia unor teologi ortodocși că de s-ar fi ocupat oamenii mai mult de mântuirea lor, atunci, *prin harul lui Dumnezeu, nu ar fi existat aproape de loc necesitatea de transplanturi și, prin urmare, nici încercarea insistentă de găsim donatorilor, dat fiindcă omul atunci ar fi fost mai familiarizat cu moartea și aducerea ei aminte*<sup>135</sup>, cu depășirea ei prin trecerea la viața de veci. Pe de altă parte, viața însăși este o minune și dar de la Dumnezeu, iar prelungirea ei înseamnă minune peste minune și dar peste dar de la Dumnezeu, fie că sunt sesizate sau nu de către om.

<sup>131</sup> Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 255. *Căci cele ce sunt numite fiecare viață și moarte, în timp ce par că foarte mult diferă între ele, se întrepătrund și se înlocuiesc reciproc* (Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul XVIII*, 42, în PG 35, 1041A).

<sup>132</sup> Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 255; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικάς θάνατος*, p. 104.

<sup>133</sup> Ζήση, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 553.

<sup>134</sup> Ζήση, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 554.

<sup>135</sup> Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 194-195. Ierarhul grec Ierotei Vlahos, mitropolit de Nafpaktos și Sfântul Vlasie, subliniază că nu trebuie să ne intereseze doar prelungirea vieții biologice a primitorului, *ci mântuirea lui veșnică*, după cum nici doar iubirea donatorului, *ci posibilitatea ca prin acest mod să-și dobândească viața veșnică, să se unească cu Hristos* (Ἰεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 353).

## PERSPECTIVA BIOETICII ASUPRA SFINȚENIEI ȘI / SAU CALITĂȚII VIEȚII

MIRCEA GELU BUTA\*

**ABSTRACT.** In the recent years a new tendency has appeared that of opposing the notion of quality of life to that of saintly of life, placing them of first sight in a tension without solution. From the perspective of the human person's saintly there no conflict between the saintly of life and its quality. The two notions become complementary from the first to the last moments of the human existence. This complementarity between the quality and saintly of life is possible because human life is sacred in its own nature. The origin, the purpose and the finality are given and determined by God. Moreover we can consider that the concept of quality of life well understood shows the way that leads from the earthly life to God's Kingdom.

**Keys words:** the saintly of life, quality of life, complementary.

În discursul etic postmodern persistă o confuzie între doi termeni care reprezintă perspectiva *calității vieții* sau cea a *sfințeniei vieții*, în abordarea unor probleme morale legate de existența ființei umane. În ultimii ani s-a conturat o tendință de a opune cele două perspective, punându-le într-o tensiune fără ieșire.

Textul fundamental al antropologiei creștine este împrumutat din *Facerea 1, 26: Și a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră”*. Acest chip a lui Dumnezeu este cel care dă valoare absolută fiecărei făpturi umane și o face în mod suveran vrednică de respect, oricare i-ar fi sexul, rasa, vârsta sau starea.

*Chipul* scapă oricărei definiții, dar poate fi caracterizat ca și o capacitate de a participa la natura divină. Această capacitate este deja înscrisă în natură, dar ea devine cu adevărat efectivă prin harul botezului. Nu este vorba decât despre o capacitate inițială, de un germen chemat să se dezvolte prin conlucrarea dintre libertatea noastră și harul divin.

Chipul rezidă formal în suflet, dar nici trupul nu îi este străin, pentru că el este chemat să participe la îndumnezeirea sufletului.

Prezența chipului divin în om se manifestă prin tendința spontană către Dumnezeu și către binele care există în El, dar și prin libertatea de alegere pe care o are, libertate provenită din non-determinarea voinței sale cu privire la bunurile particulare. Omul are în el însuși o deschidere înspre infinit.

Chipul are o dimensiune colectivă, sau mai degrabă „*de comuniune*”: este comun tuturor oamenilor, însă fiecare îl realizează în modul său particular, personal.

---

\* Medic primar Pediatrie, Doctor în Științe Medicale, Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca, Director al Spitalului Județean de Urgență Bistrița.

*Asemănarea* este deplina desăvârșire a imaginii, rod al cooperării dintre libertatea umană și har. Ea este tot una cu îndumnezeirea, cu deplina participare la energiile divine necreate. Este o participare la filiația Fiului după natură, Chip și Asemănare desăvârșită cu Tatăl. Ea îl face astfel pe om să intre într-o relație de iubire personală și de apropiere față de Persoanele divine ale Sfintei Treimi. Ea nu va fi desăvârșită realizată decât prin Învierea noastră trupească din ziua cea din urmă.

Conform concepției grecești (platonice), omul este alcătuit dintr-un trup și un suflet. Ambele sunt create de Dumnezeu și nu trebuie disprețuite. Sufletul este prin natură divin și imaterial, fiind chemat să participe, printr-un dar gratuit a lui Dumnezeu la natura divină (la energiile necreate).

Așa cum a demonstrat-o pe deplin Sfântul Grigorie de Nyssa<sup>1</sup> sufletul nu există înaintea trupului, el nu vine „*de undeva*” în trup, ci conform poruncii lui Dumnezeu, vine la existență în același timp cu trupul, începând cu concepția, așa cum mărturisesc sărbătorile liturgice a Bunei Vestiri, a Zămislirii Maicii Domnului și a Sfântului Ioan Botezătorul. Embrionul are deci un suflet nemuritor și un destin veșnic. Handicapații și bolnavii mental posedă în aceeași măsură un suflet nemuritor, chemat la vederea dumnezeiască. Acestora le datorăm în plus atenția particulară pe care o merită mădularele cele mai slabe și mai afectate ale Trupului lui Iisus.

După moarte, sufletul continuă să trăiască separat de trup, dar păstrează o anumită legătură cu acest trup chemat la Înviere, ceea ce explică cultul Sfințelor Moaște și minunile pe care Sfinții le săvârșesc prin intermediul lor. Sufletul separat de trup are o viață conștientă, dar chiar și sufletele dreptilor, care sunt cu Hristos, se vor bucura de fericirea deplină abia după învierea trupurilor, în ziua cea din urmă.

*În starea sa prezentă*, trupul este supus unui anumit număr de îndatoriri, căci cu cât trupul se află într-o stare mai bună, cu atât slujește mai bine sufletului. Creștinul se îngrijește de sănătatea trupului prin (Bartolomeu Anania<sup>2</sup>):

1. *Curățenia trupului*.
2. *Hrană potrivită și cumpătate*, căci omul mănâncă pentru a trăi și nu trăiește pentru a mânca.
3. *Îmbrăcăminte trebuitoare* pentru înfățișarea cuviincioasă și pentru ocrotirea trupului de schimbările vremii.
4. *Locuință sănătoasă* pentru convenita odihnă și adăpostire. Datina creștinească cere ca locuința creștinilor să fie împodobită cu icoane și cu Sfânta Cruce.
5. *Curățenie în îmbrăcăminte și locuință*.
6. *Muncă și exerciții trupești*, care întăresc puterile și-l mențin pe om în bună stare sufletească. Este datoria fiecărui creștin să-și aleagă cu multă chibzuință și să se pregătească cu grijă pentru o anumită muncă, după însușirile și puterile sale.

---

<sup>1</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa (335-384), născut la Cezareea Capadociei, fratele Sfântului Vasile cel Mare, teolog speculativ al timpului, considerat „Părintele misticii”.

<sup>2</sup> Bartolomeu Valeriu Anania (n. 1921) – Arhiepiscop și Mitropolit. A diortosit Biblia. Este autorul a numeroase volume de proză, teatru, poezie, memorialistică.



7. *Vindecarea sănătății zdruncinate de boli.* Creștinul îndură bolile cu răbdare și supunere față de voia lui Dumnezeu și se roagă Lui să-i aducă ușurare și vindecare. „*Fiule! În boala ta nu fi nebăgător de seamă, ci te roagă Domnului și El te va tămădui.*” (*Ecclesiast 38, 9*). Dar aceasta nu înseamnă că creștinul trebuie să aștepte vindecarea numai prin rugăciune și prin mijloace religioase, adică să aștepte ca Dumnezeu să facă mereu minuni cu el. Datoria lui este să ceară și ajutorul medicului și să folosească medicamentele prescrise de el. „*Cinstește pe doctor cu cinstea ce i se cuvine, căci și pe el l-a făcut Domnul... Domnul a zidit din pământ leacurile și omul înțelept nu se va scârbi de ele*”. (*Ecclesiast 38, 1, 4*).

Dacă și-a recâștigat sănătatea, creștinul trebuie să aducă laudă și mulțumire lui Dumnezeu, asemenea leproșului vindecat (*Luca 17, 15*).

8. *Odihna.* Datoria muncii cere și dreptul la odihnă pentru reîmprospătarea puterilor și susținerea sănătății. Mântuitorul însuși, ca om, avea trebuință de aceasta și se odihnea (*Ioan 46*). Cel dintâi mijloc pentru odihnă este somnul. Astfel, muncitorul conștiincios nu va renunța la el, dar nici nu va pierde timpul lucrului cu somnul. Odihna și recreerea bună îi aduc credinciosului mulțumire și puteri noi pentru reînceperea muncii obișnuite.

Modurile de recreere sunt felurite. Astfel, cei ce lucrează cu mintea găsesc recreație și plăcere în exercițiile trupești, iar cei ce lucrează cu brațele, în ocupațiile minții, pentru a menține un echilibru între puterile trupești și cele sufletești. Pentru toți sunt folositoare exercițiile trupești, plimbările cu admirarea frumuseților naturii, muzica aleasă, teatrul și cinematograful cu cuprins moral și sănătos și, fără îndoială citirea cărților roditoare de cultură.

Timpul de odihnă îl reprezintă și duminicile și zilele de sărbătoare, când creștinul își întrerupe munca din cursul săptămânii și, după participarea la Sfânta Liturghie și ascultarea cuvântului dumnezeiesc, se odihnește și își reface puterile sale, meditând la cuvântul lui Dumnezeu și făcând fapte bune față de aproapele.

Un alt principiu fundamental care coexistă în noțiunea de sfințenie a vieții este acela de a-l privi pe om *ca persoană*. Personalitatea este ceea ce are fiecare om în chip propriu, unic și netransmisibil. Se știe că antropologia creștină este mai mult decât oricare alta deosebit de atentă la noțiunea de persoană, tocmai pentru că Dumnezeu creștinilor este un Dumnezeu personal, Care l-a creat pe om tot ca persoană.

Ținând cont de natura integrală a ființei omenești, putem astfel contrabalansa aspectul dezumanizant pe care-l poate căpăta medicina, în forma ei actuală, prin reducerea omului doar la una din dimensiunile sale. Astfel bolnavul este fie redus la boala sa, privită ca o entitate în sine, concretă sau abstractă, el devenind astfel un caz printre multe altele de același fel, fie mult mai grav, redus la o sumă de rezultate ale analizelor, care-i stabilesc starea de sănătate cu ajutorul statisticilor. (Jean-Claude Larchet<sup>3</sup>).

<sup>3</sup> Jean- Claude Larchet, filosof și teolog francez.

A-l considera și a-l trata pe omul bolnav ca pe o persoană înseamnă a-i respecta propria-i psihologie, modul său particular de viață și propria-i istorie. Această istorie nu se reduce doar la ceea ce cuprinde anamneza medicală, ci e istoria unei întregi existențe, care-i este proprie, ca și personalitatea sa.

Omul aflat în suferință, trebuie să simtă că doctorul și cei care-l îngrijesc îl privesc ca pe o *ființă unică*, îl prețuiesc pentru ceea ce este și-l consideră de neînlocuit, că sunt sensibili la starea lui specială, la propriile-i nevoi și le pasă de ce se va întâmpla cu el.

A-l socoti pe bolnav drept persoană, înseamnă de asemenea a stabili cu el *relații personale*. Strădania creștinului de a părăsi modul de existență individual, adică cel legat de păcat și patimi, centrat pe sine și de a ieși în întâmpinarea aproapelui, aflat în boală și suferință, a i se deschide, a avea cu el legături personale, întemeiate pe iubire fraternă, este o îndatorire fundamentală pentru medicul creștin, pentru personalul medical creștin, ca și pentru oricare creștin de altfel.

Începând cu scolastica târzie, cu Renașterea și cu epoca Luminilor, în cultura occidentală s-a ivit o viziune foarte diferită asupra omului. Condiția prezentă a omului, a trupului său, a facultăților sale, a fost tot mai mult considerată ca normată și normativă. Chiar atunci când perspectivele eschatologice ale transfigurării și slăvirii omului nu erau negate, ele deveniseră dificil de integrat într-o viziune coerentă a lumii. Umanismul modern nu mai este un *umanism eschatologic*, unde omul e înviat și intrat în condiția slăvită a Împărăției care va să vină și unde apăsarea ca împlinire a planul dumnezeiesc, ca și om cu adevărat desăvârșit, în plenitudinea destinului său (Placide Deseille<sup>4</sup>).

De acum încolo, omul este conceput, înainte de toate, ca un individ. De aceea, societățile moderne oscilează fără încetare între un model totalitar, unde individul este obligat să se conformeze ansamblului printr-o constrângere exterioară care violează demnitatea persoanei mai mult decât *drepturile* omului individual, și un model liberal, în care jocul liber al intereselor individuale și a propriei voințe riscă întotdeauna să instaureze legea junglei.

Noțiunea de calitate a vieții a fost lansată de economistul american John Galbraith<sup>5</sup> și se referă la gradul de demnitate și fericire în care trăiește un individ, familia acestuia sau grupul social de care aparține. În Viziunea Organizației Mondiale a Sănătății, calitatea vieții este dată de percepțiile indivizilor asupra situațiilor lor sociale în contextul sistemelor de valori culturale în care trăiesc și în dependență de propriile trebuințe, standarde și aspirații.

Utilitariștii Denis A. Revicki<sup>6</sup> și R. M. Kaplan<sup>7</sup>, propun în anul 1993, următoarea definiție a calității vieții: *preferințele pentru anumite stări ale sănătății*

<sup>4</sup> Placide Deseille, teolog, monah și preot catolic francez, optează pentru Ortodoxie.

<sup>5</sup> John Kenneth Galbraith, (1908-2006) profesor de economie la Harvard University, aparține curentului post materialist.

<sup>6</sup> Denis A. Revicki, Senior Vice Președinte și Doctor în Științe la Center of Health, Bethesda, Israel.

<sup>7</sup> R.A. Kaplan, (n.1947) medic psiholog, profesor la UCLA School of Public Health, Los Angeles.

*ce permit ameliorări ale morbidității și mortalității și care se exprimă printr-un singur indice ponderat, ani de viață standardizați în funcție de calitatea vieții.*

Mai nuanțat calitatea vieții are următoarele dimensiuni:

1. Bunăstarea emoțională sau psihică ilustrată prin indicatori precum: fericirea, mulțumirea de sine, sentimentul identității personale, evitarea stresului excesiv, stima de sine (*self-esteem*) bogăția vieții spirituale, sentimentul de siguranță.

2. Relațiile interpersonale ilustrate prin indicatori precum sunt: a te bucura de intimitate, afecțiune, prieteni și prietenii, contacte sociale, suport social (dimensiunile suportului social).

3. Bunăstarea materială ilustrată prin indicatori precum: proprietate, siguranța locului de muncă, venituri adecvate, hrană potrivită, loc de muncă, posesie de bunuri (mobile-imobile), locuințe, status social.

4. Afirmarea personală care înseamnă: competență profesională, promovare profesională, activități intelectuale captivante, abilități/deprinderi profesionale solide, împlinire profesională, nivele de educație adecvate profesiei.

5. Bunăstarea fizică concretizată în sănătate, mobilitate fizică, alimentație adecvată, disponibilitatea timpului liber, asigurarea asistenței medicale de bună calitate, asigurări de sănătate, activități preferate interesante în timpul liber (hobby-uri și satisfacerea lor), formă fizică optimă sau fitness concretizată în cei *patru S*, *Stronght*- forță fizică, *Stamina*- vigoare sau rezistență fizică, *Suppleness*- suplețe fizică și *Skills*- îndemânare sau abilitate fizică.

6. Independența care înseamnă autonomie în viață, posibilitatea de a face alegeri personale, capacitatea de a lua decizii, autocontrolul personal, prezența unor valori și scopuri clar definite, auto-conducerea în viață.

7. Integrarea socială care se referă la prezența unui status și rol social, acceptarea în diferite grupuri sociale, accesibilitatea suportului social, climat de muncă stimulat, participarea la activități comunitare, activitatea în organizații nonguvernamentale, apartenența la o comunitate spiritual-religioasă.

8. Asigurarea drepturilor fundamentale ale omului cum sunt: dreptul la vot, dreptul la proprietate, la intimitate, accesul la învățătură și cultură, dreptul la un proces rapid și echitabil.

În contextul activității din domeniul medical se impune găsirea unor criterii operaționale pentru măsurarea calității vieții pacienților (Rumboldt, 1997). Printre modelele existente se pot aminti: modulul celor 14 nevoi fundamentale ale pacientului sistematizate de Virginia Henderson<sup>8</sup> (1996, 1977) sau cele 12 activități cotidiene Roper Nancy<sup>9</sup> (1990) esențiale pentru un pacient.

Iată de exemplu cele 12 activități vitale pentru un pacient sunt după Roper Nancy:

<sup>8</sup> Virginia Henderson, (n. 1907) scriitoare, cercetătoare și vizionară americană, este considerată prima doamnă a nursingului secolului XX.

<sup>9</sup> Roper Nancy, (1918-2004) scriitoare, cercetătoare britanică, profesor la Universitatea din Edinburgh.

1. Menținerea unui mediu de viață sigur și sănătos
2. Comunicarea cu semenii
3. Respirația
4. Hrana și băutura / satisfacerea minimumului de hrană și apă
5. Eliminarea excrețiilor (urină și materii fecale)
6. Îmbrăcarea și curățenia corporală
7. Controlul temperaturii corporale
8. Mobilitatea corporală
9. Munca și jocul
10. Exprimarea sexualității
11. Somnul
12. Moartea / decesul.

La întrebarea *Ce determină calitatea vieții?*, cercetătorii englezi Alison Carr și Irene J. Higginson răspund:

1. Gradul în care speranțele și ambițiile proprii se realizează în viața cotidiană
2. Percepția poziției în viață a persoanei, în contextul cultural și axiologic în care trăiește și în raport cu scopurile, aspirațiile, standardele și preocupările proprii.
3. Evaluarea stării proprii de sănătate prin raportare la un model ideal.
4. Lucrurile ce sunt considerate importante în viața lor.

Desigur, există diferențe între *aprecierea* calității vieții și *percepția* calității vieții, aceasta din urmă depinzând de exigențele și pretențiile pe care le are de la viață individul în cauză.

Din punct de vedere al sănătății, calitatea vieții se referă la funcționalitatea globală a unui individ în raport cu sănătatea sa, apreciată din punct de vedere fizic, psihologic, relațional și social. Toate acestea sunt privite ca domenii distincte, influențate prin experiențe personale, credințe, așteptări și percepții, rezumate sub noțiunea de *percepție a sănătății*.

Ea reprezintă o apariție relativ nouă în arsenalul clinicianului și este destinată obținerii mai multor informații a impactului bolii și a demersului terapeutic (există tratamente care solicită mult organismul bolnavului și determină efecte secundare sau chiar înfrângerea).

Domeniul de măsurare a calității vieții nu este limitat doar la medicină. Ea este evaluată și în psihologie și în științele sociale. Estimarea urmărește aprecierea valorii și sensului vieții, a fericirii, a interrelației dintre acești factori. De asemenea calitatea vieții este complet evaluată în contextul măsurării calității mediului. Scopul declarat al acestor estimări este a ajuta oamenii să își trăiască viața confortabil.

Atitudinea medicilor față de introducerea metodelor de măsurare a calității vieții este în general favorabilă. Se consideră că informația astfel obținută este utilă și bine apreciată de pacient. S-a constatat însă că ea nu influențează de multe ori decizia clinică și că există lipsă de feed-back. Ca și în cazul medicinei bazate pe evidență, nu toți medicii sunt pregătiți să accepte parametri obiectivi de estimare, susceptibili de a modifica deciziile luate pe baza unor experiențe acumulate de multe ori empiric.

Fiind un parametru subiectiv, calitatea vieții este apreciată doar de pacient sau de entouragele sale apropiate. Instrumentele utilizate pentru măsurarea calității vieții sunt generale și specifice. Chestionarele generale se referă la parametrii globali și sunt aplicabile la majoritatea bolilor. Chestionarele specifice sunt dedicate unei anumite boli sau unui grup de boli. Ele pot fi administrate prin interviu, unui cadru medical avizat, sau sunt autoadministrate, adică pacienții le completează singuri. Pentru a fi utile, chestionarele de măsurare a calității vieții trebuie să întrunească un minim de proprietăți. Acestea sunt: fiabilitatea, validitatea, sensibilitate la schimbare și adecvarea.

Pentru bolile specifice se recomandă totuși aplicarea de chestionare specifice, ele fiind orientate spre o boală anume, neputând fi aplicate altor boli. Neajunsul lor este că multe din ele nu au o dezvoltare largă și nu sunt validate în diverse limbi.

Calitatea vieții în hepatopatiile cronice. *Infecția cu virus hepatitic B și C* influențează calitatea vieții. Deși hepatita virală C evoluează înaparent multă vreme, anunțarea unui rezultat seropozitiv determină modificări importante în viața pacientului precum și a familiei acestuia. La aceasta contribuie impactul negativ al informațiilor despre hepatite, care circulă în lumea laică. Calitatea vieții este corelată cu severitatea bolii, respectiv cu nivelul transaminazelor.

În timpul tratamentului asistăm frecvent la reducerea calității vieții pacientului, lucru explicat prin efectele secundare numeroase la interferon, dar și datorită hospitalismului.

*Ciroza hepatică* este una dintre bolile cu cel mai important impact asupra calității vieții, prin restructurarea stilului de viață, prin necesitatea unor investigații și tratamente periodice. Reducerea capacității de muncă deteriorează veniturile persoanei în cauză. De multe ori raporturile cu partenerul de viață se schimbă radical. Entouragele resimte anxietate din cauza previziunii deznodământului bolii. În fazele avansate ale bolii apare encefalopatia hepatică, care agravează parametrii de estimare a calității vieții. În plus, numeroși cirofici prezintă comorbiditate psihiatrică și tulburări psihologice.

*Transplantul hepatic* reprezintă un important factor de stres. Pregătirea, teama de operație și de rezultat, viața cu un ficat nou, împreună cu întreg corolarul emoțional pentru pacient și familie, sunt de natură de modificare masivă stilul de viață. Calitatea vieții este de aceea alterată înainte și imediat după transplant, dar se îmbunătățește evident dacă operația a fost realizată cu succes. De aceea este importantă pregătirea psihologică preoperatorie și asistența psihologică postoperatorie.

Pentru domeniul cardiovascular. Cele mai numeroase studii au fost efectuate în domeniul cardiopatiei ischemice dureroase, deoarece aceasta este mai dramatică. Pe lângă instrumentele specifice precum: chestionarul MACNEW- Mac Master-Newcastle Heart-related Quality of Life Questionnaire (chestionarul Mac Master-Newcastle pentru calitatea vieții pacienților cu boli cardiovasculare, autor Neil R. Oldridge, 1998, și versiunea românească, Oldridge, 2003) cu 27 itemi și 3 scale, care apreciază funcționalitatea fizică, psihică și socială, în același domeniu este folosit și chestionarul SAQ - Seattle Angina Questionnaire (chestionarul pentru

angină pectorală Seattle, autor principal John Spertus) cu 19 itemi și 5 domenii care apreciază: limitarea activităților fizice, stabilitatea durerilor pectorale, frecvența durerilor pectorale, satisfacția cu tratamentul medical primit și percepția subiectivă a bolii.

Pentru domeniul oncologic se folosesc:

a. *Rotterdam Symptom Checklist* (inventarul de simptome Rotterdam, autor principal Johanna de Haess, ) cu 39 de itemi și 3 subscale. Acestea evaluează: suferința fizică produsă de cancer, suferința psihică și influența bolii asupra activităților cotidiene.

b. *EORTC QOL-C30* (European Organization for Research and Treatment of Cancer Quality of Life C30 , Aaronson et al. 1993), destinat evaluării calității vieții pacienților cu neoplazii maligne, compus din 30 de itemi și care explorează 15 domenii: funcționalitatea fizică (5 itemi), îndeplinirea rolurilor sociale (2 itemi), funcționalitatea emoțională (4 itemi), funcționalitatea cognitivă (2 itemi), funcționalitatea socială (2 itemi), starea generală a sănătății pacientului (1 item cu 7 variante de răspuns), oboseala (3 itemi), greața și vomă (2 itemi), durerea (2 itemi), și 6 scale cu câte un singur item; dispneea, insomnia, scăderea apetitului alimentar, constipația, diareea și dificultățile financiare.

Pentru pacienții pediatrici se folosește în domeniul neoplaziilor maligne chestionar PedsQL -CM - Pediatric Quality of Life-Cancer Module (modulul pentru cancer al calității vieții pacienților pediatrici, autor principal Varni, John, 1999) care are 27 de itemi și 8 subscale. El evaluează: durerea, senzația de greață, anxietatea procedurală, anxietatea legată de tratamentul medical, neliniștea și îngrijorarea, problemele cognitive problemele de comunicare și problemele legate de înfățișarea fizică a pacientului.

În concluzie principiile *calității vieții* implică următoarele aspecte:

1) valoarea vieților umane este inegală și depinde de condițiile sau capacitățile individuale;

2) viața umană este înțeleasă mai degrabă ca o posesie decât ca un dar, de aceea este condusă de principiul autonomiei și nu al slujirii;

3) înțelesul ultim al vieții umane rezidă în persoană, iar nu în Dumnezeu sau vreun alt principiu transcendent.

Înțeleasă în acest fel, etica susținătorilor calității vieții va tinde să ofere sprijin avortului la cerere, sinuciderii asistate de medic și de fapt oricărei proceduri ce servește confortul personal, propriu sau satisfacerea intereselor unui anumit scop. Dacă din perspectiva principiilor „*calității vieții*” se susține că viețile umane au valori inegale, în funcție de anumite condiții sau datorită lipsei anumitor valori și capacități (ca în cazurile de retardare mintală sau sănătate șubredă a minții) atunci aceasta este într-adevăr incompatibilă cu poziția „*sfințeniei vieții*”.

Poziția susținătorilor *sacralității vieții* identificată adesea, dar nu neapărat cu o anumită tradiție religioasă se bazează în general pe următoarele convingeri: În primul rând se consideră că viața umană, prin însăși natura ei este sfântă, adică este intrinsec bună și merită întotdeauna respect și ocrotire. Valoarea ei nu este

dependentă de nici o condiție sau atribut care ar putea să o caracterizeze. În al doilea rând, toate viețile umane au aceeași valoare în orice moment al dezvoltării, de la zămislire până la moarte. Aceasta implică faptul că toate ființele umane au același drept la viață.

Cât privește raportul dintre religie și medicină, trebuie să constatăm mai întâi de toate, faptul că medicina modernă păcătuiește printr-un exces de naturalism, datorat originilor ei științifice, tehnicitatea metodelor ei de diagnosticare și de tratament, făcând-o adesea extrem de impersonală. Mulți pacienți suferă pentru că sunt tratați drept simple trupuri, dacă nu cumva drept simple organe, considerați „*un caz*” printre multe altele, iar bolile lor privite drept abateri statistice.

Creștinismul poate ajuta medicina, pentru ca ea să-l poată privi pe om în integralitatea sa de ființă alcătuită din trup și suflet/spirit și ca realitate personală, adică drept făptură deschisă prin dimensiunea ei spirituală spre cele de dincolo și spre infinit, unică, de neînlocuit și de o valoare absolută. Mai mult, din această perspectivă, *calitatea și sfințenia vieții nu trebuie privite în opoziție, ci în complementaritate*. Este vorba de a vedea calitatea vieții din perspectiva mai profundă a persoanei umane, pentru că viața umană în aspectul ei de existență biologică nu poate fi considerată un bun absolut ce trebuie păstrat pentru el însuși. Valoarea și sensul ei ultim se află înafara ei, dincolo de limitele existenței pământești.

Din perspectiva sfințeniei persoanei umane, nu există un conflict real între sfințenia vieții și calitatea ei. Cele două devin complementare, de la primele până la ultimele momente ale existenței umane. Cu atât mai mult cu cât cea de-a doua, bine înțeleasă, trasează cărarea ce duce de la viața pământească la Împărăția lui Dumnezeu (John Breck<sup>10</sup>).

Această complementaritate, între *calitatea și sfințenia* vieții este posibilă deoarece viața umană este sacră în însăși natura ei. Originea, scopul și finalitatea sunt date și determinate de către Dumnezeu.

Pentru a nu exista nici o confuzie teoretică, sacralitatea și sfințenia trebuie diferențiate în sensul că prima se referă la bunătatea esențială și valoarea infinită a vieții persoanei umane, creată după chipul lui Dumnezeu, iar a doua are în vedere lupta anevoioasă, dar binecuvântată a persoanei umane pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu. În această perspectivă, avem multe de învățat de la Sfinții Părinți, căci la ei aflăm un creștinism neînstrăinat de originile sale și o viziune completă și echilibrată asupra omului, în relațiile sale cu sine însuși, cu semenii și cu Dumnezeu.

---

<sup>10</sup> John Breck, preot și profesor de Studiu Biblic și Etică la Institutul Ortodox, Saint Serge, Paris.





## RECENZII – BOOK REVIEWS

---

**Jürgen Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it., Einaudi, Torino, 2002, 125 p. Titlul original: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*\***

---

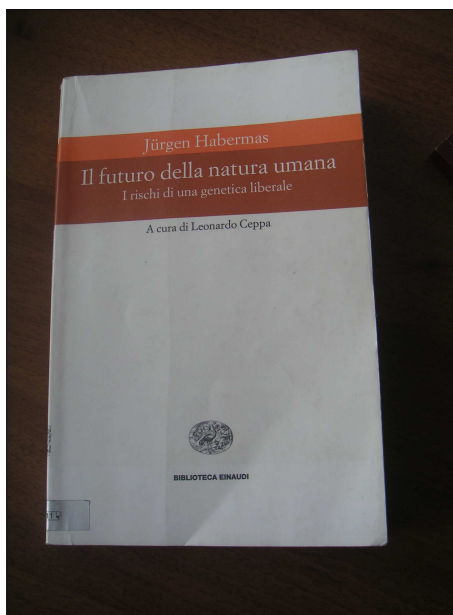
Cartea a fost publicată în limba germană în anul 2001, în franceză și în italiană în anul 2002, înscriindu-se în linia dezbaterilor ridicate de dezvoltarea tehnicilor genetice și a dezvoltărilor fără limite a biotehnologiilor.

Acest text al filosofului german Jürgen Habermas, a devenit deja un text clasic al literaturii acestui domeniu. Teza principală susținută de autor este următoarea: în momentul în care practicile ingineriei genetice depășesc limitele unei finalități terapeutice și clinice trebuie interzise, pentru că amenință libertatea subiectului de a putea fi el însuși, manipulând „indisponibilul” său patrimoniu genetic.

Cartea cuprinde patru articole susținute de filosoful german în anii 2000 și 2001.

Este vorba despre o conferință din anul 2000 intitulată *O întrebare justificată. Există răspunsuri post-metafizice la problema „vieții juste”?*, un eseu din anul 2001 – *Spre o eugenetică liberală?*, un post-scriptum din anul 2001 și o conferință susținută în anul 2001, numită *Credință și cunoaștere*.

Textele 1 și 4 sunt conferințe susținute cu ocazia decernării unor titluri științifice acordate filosofului german, iar textele 2 și 3 compun corpul lucrării și tratează implicațiile pe care noile tehnologii le pot aduce speciei umane într-un viitor apropiat, în care se înfruntă, după o perspectivă post-metafizică și formalmente procedurală, problema posibilei eugenetici *liberale* înăscută în practicile medicale ale generării umane.



Habermas critică argumentele slabe a celor care susțin o genetică liberală bazându-se pe analogia dintre modificările genetice produse în mod tehnic și modificările pedagogice ale caracterului, adică pe echivalența între genetică și educație și pe extinderea libertății părinților la puterea de a putea interveni și în bagajul genetic al propriilor fii. În realitate, toate acestea duc la pierderea distincției dintre artificial și spontan, între ceea ce este din produs și ceea ce este spontan, ființa umană modificată genetic se va descoperi ea însăși ca un produs tehnic și nu ca un organism spontan. Manipularea genetică, spune Habermas, este ceva față de care viitorul individ nu poate protesta, și în consecință este o gravă amenințare la libertatea sa etică.

---

\* Recenziile au fost realizate de Maria Aluaș, Cercetător în programul european MURINET, Centrul de Bioetică, Universitatea Catolică *Sacro Cuore*, Milano, Italia.

## RECENZII

Autorul vorbește despre necesitatea de a pune limite extinderii practicilor care propun o auto-instrumentalizare eugenică a vieții ante-natale și a speciei umane. Caută fundamente actuale și raționale pentru aceste limite care par a se opune creșterii drepturilor personale și îmbunătățirii speciei, arătând necesitatea păstrării autonomiei persoanei viitoare în fața acestor riscuri. De ani buni dezbateră cu privire la cercetarea și la ingineria genetică se învârtă inutil în jurul aceleiași probleme, cea a statutului moral al vieții umane pre-personale, iar genetica liberală este reglementată de legea cererii și a ofertei. Cercetarea efectuată pe embrioni și diagnosticul preimplantator suscită discuții aprinse pentru că exemplifică astfel pericolele evocate de o „eugenetică selectivă” asupra rasei umane, spune Habermas în *Prefața* acestui volum.

Aceste probleme sunt de noutate. Reflecția etică în Occident s-a sprijinit întotdeauna pe autonomia generării umane. Mai precis, biotehnologiile par capabile să modifice, în mod voluntar ceea ce nu poate apărea ca fiind uman. De unde și conflictul între libertatea unora, care dețin puterea bio-tehologică, și a altora, care se nasc, și care pot să sufere consecințele sau să beneficieze de ele. Eugenetica contemporană diferă de eugenetica statală de la începutul secolului, care era violentă și negativă în

același timp. Dar dominația liberalismului politic nu garantează de una singură libertatea persoanelor nici absența violenței.

Habermas nu se plasează în sfera dreptului, ci la interfața dintre societate și drept, în momentul în care societatea are nevoie de legislație și de legitimitate. El arată care ar putea fi riscurile biogeneticii. Nu vorbește în numele unei minorități, ci în numele „speciei umane” (definită ca „universal concret”). Liberalismul genetic amenință direct indisponibilitatea fundamentelor biologice, riscă să altereze acea egalitate casuală a natalității. Acestuia, autorul, îi contrapune o moralizare a naturii umane înțeleasă ca autoafirmare a unei certe înțelegeri a eticii în genere și spune că numai dacă menținem juridic indisponibilă casualitatea nașterii, cetățenii își pot garanta egalitatea de acces la comunitatea ideală a subiecților morali și la comunitatea reală a cetățenilor politici.

*Viitorul speciei umane* este o lucrare de un real interes, o confruntare curajoasă a unui autor „teoretic” cu teme și probleme ale eticii practice, un text complex care ne îndeamnă să reflectăm la responsabilitatea morală, la respectul pe care îl datorăm vieții umane în stadiile prenatale și la semnificatul pe care intenționăm să-l dăm vieții speciei umane.

MARIA ALUAȘ

---

**Michel J. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'eta dell'ingegneria genetica*, trad. it., Stefano Galli, Vita e Pensiero, Milano, 2008, 122 p. Titlul original: *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Belknap Press, 2007.**

---

Autorul, unul dintre cei mai cunoscuți și apreciați filosofi americani, predă, la Universitatea Harvard, *Teoria guvernării*, abordând și teme precum statutul etic al biotehnologiilor sau globalizarea. Între anii 2002-2005 a fost membru al Consiliului prezidențial pentru bioetică, organism instituit de președintele Statelor Unite cu

scopul de a analiza implicațiile etice ale noilor tehnologii biomedicale.

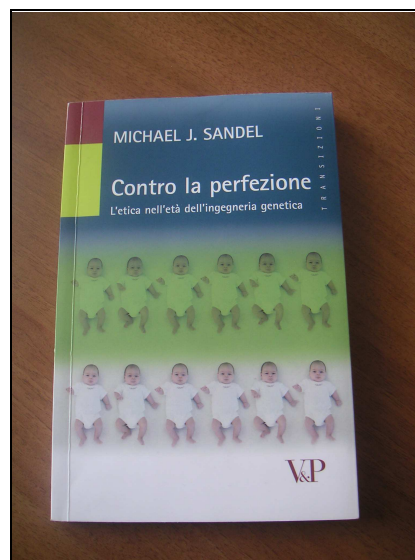
Michael J. Sandel înfruntă, în acest text, una dintre problemele morale cele mai dezbătute în prezent: noile capacități pe care ingineria genetică le promite umanității. Cercetarea științifică se concentrează pe enormele posibilități de vindecare care

## RECENZII

pot fi obținute prin manipularea genetică, în cazul bolilor care sunt considerate, în prezent, incurabile și devastatoare. Cealaltă față a medaliei este abuzul la care se poate ajunge datorită acestor posibilități.

Cartea este structurată în cinci capitole urmate de un epilog, în care autorul face precizări asupra dezbaterii cu privire la celulele staminale.

*Primul capitol* este consacrat „disconfortului” moral creat de pretenția ingineriei genetice de a modela natura umană, *capitolul al II-lea* are ca temă centrală cea a „darului” vieții, care este, de fapt, leitmotivul întregului text. Conceptul de „dar” nu este folosit de autor în sens ontologic sau religios, ci descrie două atitudini diferite ale omului față de lume. În această optică, tehnicile de îmbunătățire a omului și ingineria genetică reprezintă «o aspirație prometeică de a reface natura, înțelegând aici natura umană, pentru a ajuta la îndeplinirea obiectivelor și a satisfacerii nevoilor noastre». În *al III-lea capitol*, este abordată problematica copiilor proiectați a fi perfecți, însă nu arată care este modelul acestei perfecțiuni. Următorul capitol prezintă o panoramă a eugeneticii de la apariția ei, la finele secolului al XIX-lea, până la redescoperirea recentă a ei, după eclipsa pe care a avut-o în perioada care a urmat înfăptuirii crimelor regimului nazist. Diferența dintre eugenetica statală, nazistă și eugenetica actuală constă în faptul că prima era impusă prin forță, în special prin sterilizare, cea actuală, fiind o „eugenetică comercială”, prin faptul că oferă servicii, existând clienți care le cumpără. În *capitolul al V-lea*, Sandel își justifică punctul de plecare, spunând că viața este un dar și arată că practicile de îmbunătățire genetică fac să se piardă sensul *umilinței*, exacerbează *responsabilitatea* personală și ruinează fundamentele *solidarității*, pentru că fiecare este singurul responsabil a ceea ce i se întâmplă și cei avantajați de soartă nu mai au nicio obligație în a-i ajuta pe cei mai puțin gratificați.



În final, mizele bio-tehnologiilor se împart în două categorii: prima categorie cuprinde: „normele iubirii necondiționate și deschiderea spre inoportun, în cazul părinților; celebrarea talentelor și a darurilor naturale în practicile sportive și artistice; umilința în fața avantajelor primite și a dorinței de a împărtăși beneficiile prin intermediul instituțiilor de solidaritate socială; iar cea de-a doua are în vedere orientarea în raport cu lumea în care trăim, și genul de libertate la care aspirăm”.

În finalul textului, autorul atașează un epilog, în care încearcă să justifice cercetarea pe celulele staminale embrionare. Surprinzător este faptul că nu reia niciunul dintre conceptele expuse în text, fapt care face confuză demonstrația pe care a făcut-o anterior.

Sandel se îndepărtează de obiecțiile făcute, concentrându-se pe întrebarea: este embrionul, din punct de vedere moral, echivalentul unei persoane? Și demontează argumentul central al celor ce apără viața embrionului: „Nu există distincție între concepție și vârsta adultă, care să ne poată face să înțelegem când începe persoana” ajungând la concluzia că embrionii sunt „ființe umane potențiale”. Argumentul lui

## RECENZII

Sandel este acela că embrionul „nu are o fizionomie sau o formă umană pe care să o putem recunoaște”. În opinia sa, faptul că blastocitele sunt nediferențiate este motivul care ne împiedică să le considerăm ca fiind ființe umane. Contestă apoi și ipoteza kantiană conform căreia „universul moral este împărțit în două: o ființă este fie o persoană, trebuind a fi respectată, fie un lucru, disponibil a fi utilizat”. Dacă viața este un dar pe care trebuie să-l recunoaștem sub toate formele, concluzia lui Sandel privind embrionii este cel puțin absurdă: „Embrionii nu sunt de neatins, dar nu sunt nici obiecte aflate la dispoziția noastră”.

Noutatea adusă de autor este tentativa de a reflecta la problematica *îmbunătățirii* bio-tehnologice a omului punând de o parte nedreptatea și imoralitatea mijlocului de selecție în termeni de distrugere a embrionilor sau a fețior umani care sunt afectați de o anume patologie.

Textul lui Sandel merită lecturat pentru că ne îndeamnă să ne întoarcem la problema fundamentală a reflecției asupra perfecțiunii umane.

MARIA ALUAȘ

---

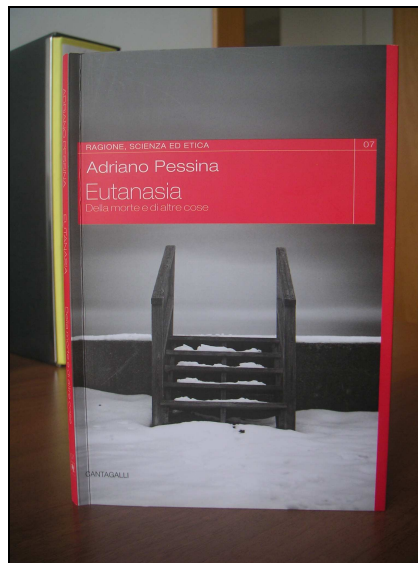
### **Adriano Pessina, *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2007, 116 p.**

---

Autorul este profesor de Filosofie Morală și director al Centrului de Bioetică al Universității Catolice Sacro Cuore din Milano, unde predă cursuri de Bioetică și Filosofia persoanei, făcând parte din departamentul de Filosofie al Universității Catolice.

„Finitudinea nu este nici o condamnare nici un blestem: este structura proprie omului pe care o transcende în mod continuu, înțelegându-i sensul, dinamica și frumusețea”, spune autorul acestei cărți.

Termenul „eutanasia”, folosit frecvent în zilele noastre, adesea nucleu a numeroase dezbateri, nu înseamnă numai „moarte bună”, ci indică diferite practici medicale uneori confuze. Autorul încearcă să explice în capitolele acestei cărți aspectele multiple ale termenului „eutanasia”. A vorbi despre eutanasia este o modalitate prin care se vorbește, în fapt, despre om, despre fricile și despre speranțele sale, pentru a încerca răspunsuri la întrebări pe care rațiunea le pune, însă la care nu le-a găsit încă soluții acceptate cu ușurință.



Cartea este alcătuită din șapte capitole, în care alături de tematica eutanasiiei autorul analizează conceptul de viață, de moarte și ceea ce așteaptă omul după moartea fizică.

În capitolul I, intitulat *Eutanasia liberală*, autorul prezintă caracteristicile

acesteia. Eutanasia actuală este fructul emancipării omului occidental de orice tip de obligație străină propriei autonomii decizionale. Se încearcă trecerea de la o eutanasia totalitară, coordonată de medici, la o eutanasia liberală, care pune în centru voința individului și nu un proiect al unui partid sau al unui stat. În eutanasia liberală beneficiul căutat nu este cel al bolnavului, ci cel al rasei sau al societății. Legalizarea eutanasiilor, a avortului voluntar, a suicidului asistat, sunt compatibile cu societatea democratică și liberală. Această teză, spune Pessina, nu se poate fonda numai pe așa numita tutelă a libertății personale: o societate liberală, nu e o societate anomică (adică fără legi) și respectarea libertății și a autonomiei cetățeanului trebuie să fie întotdeauna compatibilă cu subzistența aceleiași societăți. Fiecare drept recunoscut la nivel social și juridic implică și obligații. Relația dintre drepturi și obligații, necesară în orice societate, arată modul în care libertatea este prezentă și acolo unde sunt limitate alegerile.

În capitolul al II-lea, intitulat *Distincții între a ucide și a lăsa să moară*, se arată că aceste diferențe sunt decisive în determinarea cauzei morții pacientului. În actul eutanasiilor cauza este întotdeauna umană, în timp ce în abandonarea și suspendarea tratamentelor cauza directă este boala, dar ceea ce face diferența este faptul că în primul caz moartea putea și trebuia să fie evitată, în al doilea caz, în schimb, moartea nu putea fi evitată și nu trebuia prelungit un proces agonizant, caz în care actul suspendării este moralmente dureros.

Capitolul al III-lea, numit *Dreptul de a refuza tratamentele*, indică cum acest drept a devenit parte integrantă a drepturilor omului ca apărare de posibilele abuzuri ale profesiunii medicale, iar odată recunoscut ca drept, se impune medicului

și personalului sanitar ca o obligație, cea a abținerii de la orice intervenție ulterioară. În capitolul următor, *Așa-numitul drept de a muri*, se spune că acest drept este, de fapt, o manifestare extremă a libertății și a autonomiei umane, moartea nefiind este un drept ci un fapt. Oamenii sunt muritori și ei știu acest lucru. Durerea fizică, suferința, angoasa, sunt componente ale existenței umane, la fel ca sănătatea, bucuria și speranța.

*Contextul cultural între revocarea morții și revocarea limitelor* este intitulat capitolul al V-lea, în care autorul descrie condițiile în care trăim și arată schimbările suferite de oameni datorită procesului tehnologic și științific care guvernează o mare parte a vieții cotidiene a omului occidental. "Mașinile sunt noile noastre organe de simț, care ne dilată auzul și văzul, care ne permit să aflăm în câteva momente cunoștințele acumulate de istoria umanității". În aceste condiții, continuă autorul, citându-l pe C. A. Viano, viața și moartea nu mai sunt limite care să aibă nevoie de a fi înțelese sau explicate, ci au devenit, datorită medicinei, alegeri. În ce sens viața este o alegere? Este, dacă luăm în considerare noile tehnici de reproducere extracorporală, posibilitatea diagnosticului pre-implantator, posibilele manipulări sau transformări genetice ale viitorului om.

Capitolul următor, *Administrarea morții*, aduce în discuție problematica morții, moartea care este invocată ca *eliberare* de durere și de suferință, sau de o viață lipsită de caracterele raționale conștiente. Problema care se pune în zilele noastre este cea a puterii de decizie, cui îi aparține această decizie? Medicului care îngrijește bolnavul? În Italia, Codul de Deontologie Medicală interzice acest lucru, însă există țări care au legalizat fie suicidul asistat, fie eutanasia. Acestea sunt Olanda (2001) și Belgia (2002). Autorul face

## RECENZII

analiza acestor texte legislative, iar în finalul capitolului aduce în atenție expresia *viață demnă de a fi sau nu trăită*. Când și de ce o viață merită să fie trăită? Când ai recunoaștere socială, bunăstare, autonomie, exercițiul propriilor facultăți intelective? Dar aceste condiții nu sunt date odată pentru totdeauna, și nu vor fi niciodată împreună. Ultimul capitol este intitulat *Viața ca dar și ca responsabilitate*, în care autorul aduce în prim plan perspectiva metafizică și perspectiva teologică a vieții și a morții, arătând că istoria credinței creștine începe cu anunțarea Învierii unui om condamnat la moarte, martor al unui adevăr manifestat de Dumnezeu omului și de om lui

însuși. Gândirea filosofică și credința creștină au delegat omului o temă cum nu se poate mai bogată, cea de a lua în serios condiția umană și de a căuta, cât este cu putință, adevărul. Eutanasia va putea readuce ființei sinonimul de *moarte bună* când nu va indica actul prin care se întrerupe o existență, ci va descrie actul cu care se primește transformarea ultimă a existenței personale.

Ideile expuse în această carte sunt esențiale pentru toți cei care încearcă să-și contureze un discurs credibil și argumentat în acest domeniu atât de sensibil al tematicii bioeticii contemporane.

**MARIA ALUAȘ**

## INSTRUCȚIUNEA *DIGNITAS PERSONAE* CU PRIVIRE LA ANUMITE PROBLEME DE BIOETICĂ

On the 12<sup>th</sup> of December, 2008 the Vatican through the Congregation for the Doctrine of Creed published the instruction *Dignitas Personae* through which “it is desired to promote and to protect the dignity of the person which must be recognized to each human being from its conceiving until the moment of his natural death.

1. Demnitatea persoanei trebuie să fie recunoscută fiecărei ființe umane de la conceperea sa până la moartea sa naturală. Acest principiu fundamental, care exprimă *un mare „da” pentru viața omului*, trebuie să fie pus în centrul reflecției etice asupra cercetării biomedicale, cercetare care are o influență din ce în mai mare în lumea de astăzi. Magisteriul Bisericii a intervenit de mai multe ori pentru a clarifica și pentru a rezolva problemele morale din acest domeniu. Amintim Instrucțiunea *Donum vitae*<sup>1</sup>. După douăzeci de ani de la publicarea acesteia, acum este momentul să fie adusă la zi. Învățătura acestui document păstrează întreaga valoare a celui precedent, atât în ce privește principiile cât și judecățile morale care sunt exprimate. Totuși, în domeniul delicat al vieții umane și al familiei, noile tehnologii biomedicale actuale suscită chestiuni ce privesc cercetarea pe embrionii umani sau utilizarea celulelor staminale în scopuri terapeutice. Toate aceste tehnici ridică noi interogații care cer răspunsuri adecvate. Rapiditatea evoluției științei și amplificarea ei prin mijloacele de comunicare provoacă perplexitatea opiniei publice. Adunările legislative sunt adesea solicitate pentru a lua decizii, implicând chiar consultări cu opinia publică, pentru a reglementa juridic aceste probleme. Aceste motivații au determinat Congregația pentru Doctrina Credinței să elaboreze *o nouă Instrucțiune cu caracter doctrinar*, pentru a înfrunța anumite problematici recente, în lumina criteriilor enunțate în Instrucțiunea *Donum vitae*. Alte teme tratate deja, dar pentru care se impun clarificări, au fost și ele reexaminare.
2. Examinarea acestor probleme a luat în calcul, întotdeauna, aspectele științifice, datorită concursului unui număr mare de experți și a analizelor Academiei Pontificale pentru Viață. Enciclicele *Veritatis splendor*<sup>2</sup> și

---

<sup>1</sup> Congregația pentru Doctrina Credinței, *Instrucțiunea Donum vitae cu privire la respectul pentru viața umană care se naște și despre demnitatea procreației* (22 februarie 1987): AAS 80 (1988), 70-102; *La Documentation catholique* 84 (1987), pp. 349-361.

<sup>2</sup> Ioan-Paul al II-lea, Enciclica *Veritatis splendor* cu privire la anumite probleme fundamentale ale învățăturii morale a Bisericii (6 august 1993): AAS 85 (1993), 1133-1228; *La Documentation catholique* 90 (1993), pp. 901-944.

*Evangelium vitae*<sup>3</sup> ale papei Ioan-Paul al II-lea și alte intervenții ale Magisteriului oferă directive clare asupra metodei și asupra conținutului acestor probleme. În această panoramă, filosofică și științifică, putem vedea o prezență mare a oamenilor de știință și a filosofilor de valoare care, în spiritul *jurământului lui Hipocrate*, văd în știința medicală un ajutor în favoarea fragilității omului, în tratarea bolilor, în alinarea suferințelor precum și extinderea grijilor necesare într-un mod egal la toată umanitatea. Totuși, anumiți reprezentanți ai acestor domenii, științific și filosofic, consideră dezvoltarea tehnologiilor biomedicale într-o perspectivă esențialmente eugenetică.

3. Biserica Romano-Catolică, propunând principii și judecăți morale cu privire la cercetarea biomedicală în domeniul vieții umane, se sprijină atât pe *lumina rațiunii cât și pe credință*, contribuind la elaborarea unei viziuni integrale a omului și a vocației sale. Magisteriul încurajează și are încredere în cei care consideră *știința un serviciu prețios pentru binele integral al vieții și pentru demnitatea fiecărei ființe umane*. Biserica privește cu speranță spre cercetarea științifică, și dorește ca numeroși creștini să se dedice progresului biomedicinii și să mărturisească propria credință în acest domeniu. De asemenea, ea exprimă dorința ca rezultatele acestei științe să fie făcute cunoscute chiar și în zonele sărace și în cele care sunt atinse de boală, pentru ca să răspundă nevoilor celor mai urgente și celor mai dramatice, din punct de vedere umanitar. În sfârșit, Biserica dorește să fie prezentă alături de toate persoanele suferinde cu trupul și cu sufletul, pentru a oferi nu numai confort, ci și lumina și speranța dincolo de care boala sau experiența morții găsesc un sens. Aceste situații țin, de fapt, de existența omului și îi marchează istoria, pregătindu-l pentru taina Învierii. Biserica este, în realitate, plină de încredere căci „viața va învinge: pentru noi, aceasta este o speranță sigură. Da, viața va învinge, căci adevărul, binele, bucuria, progresul veritabil sunt alături de viață. Dumnezeu, care iubește viața și o dă cu generozitate, este alături de viață”<sup>4</sup>. Prezenta Instrucțiune se adresează credincioșilor și tuturor celor ce caută adevărul<sup>5</sup>. Cuprinde trei părți: prima parte amintește câteva aspecte antropologice, teologice și etice de mare importanță; a doua înfruntă noile probleme legate de problema procreației; a treia se apleacă asupra noilor propuneri terapeutice ce implică manipularea embrionului sau a patrimoniului genetic al omului.

<sup>3</sup> Ioan-Paul al II-lea, Enciclica *Evangelium vitae* cu privire la valoarea și la iviolabilitatea vieții umane (25 martie 1995): AAS 87 (1995), 401-522; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp. 351-405.

<sup>4</sup> Ioan-Paul al II-lea, *Discursul adresat participanților la Adunarea Generală a Academiei Pontificale pentru Viață* (3 martie 2001), n. 3: AAS 93 (2001), 446; *La Documentation catholique* 98 (2001), p. 405.

<sup>5</sup> Cf. Ioan-Paul al II-lea, Enciclica *Fides et ratio* referitoare la raporturile între credință și rațiune (14 septembrie 1998), n. 1: AAS 91 (1999), 5; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 901.



**Prima parte: Aspecte antropologice, teologice și etice ale vieții și ale procreației umane**

4. În ultimele decenii, științele medicale și-au lărgit considerabil cunoștințele asupra vieții umane în primul stadiu al existenței. Au ajuns să cunoască mai bine structurile biologice și procesul generării vieții. Aceste dezvoltări, pozitive cu siguranță, merită să fie susținute atunci când sunt folosite pentru a surmonta sau pentru a vindeca patologii și atunci când contribuie la reabilitarea funcționării normale a proceselor generative. Din contră, sunt negative, și nu pot fi așadar aprobate, atunci când implică suprimarea ființelor umane sau când folosesc mijloacele care dăunează demnității persoanei. La fel atunci când sunt puse în aplicare pentru scopuri contrare binelui omului. Corpul unei ființe umane, încă din primele stadii ale existenței, nu este reductibil la ansamblul celulelor sale. Acest corp embrionar se dezvoltă progresiv după un „program” bine definit și cu o finalitate proprie care se manifestă la nașterea fiecărui copil. Cu privire la acestea, este important să amintim *criteriul fundamental etic* formulat în Instrucțiunea *Donum vitae* pentru a judeca toate chestiunile morale care privesc intervențiile pe embrionul uman: „Fructul generării umane, încă din prima clipă a existenței sale, adică începând cu constituirea zigotului, cere respect necondiționat, respect datorat ființei umane în totalitatea corporală și spirituală. Ființa umană trebuie să fie respectată și tratată ca o persoană încă de la conceperea sa, și prin urmare, din acest moment, trebuie să îi fie recunoscute drepturile persoanei, printre care, în primul rând, dreptul inviolabil la viață al fiecărei ființe umane”<sup>6</sup>.
5. Această afirmație, cu caracter etic, este recunoscută ca fiind adevărată și conformă cu legea morală naturală, și trebuie să fie baza oricărui sistem juridic<sup>7</sup>. În realitate, ea presupune un *adevăr cu caracter ontologic*, în virtutea căruia acest document demonstrase continuitatea dezvoltării ființei umane, pe baza unor cunoștințe științifice solide. Dacă Instrucțiunea *Donum vitae* nu a definit embrionul ca persoană, pentru a nu se angaja direct într-o afirmație de natură filosofică, a arătat totuși că există o legătură intrinsecă între dimensiunea ontologică și valoarea specifică a fiecărei ființe umane. Chiar

<sup>6</sup> Congregația pentru Doctrina Credinței, Instrucțiunea *Donum vitae*, I, 1: AAS 80 (1988), 79; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 352.

<sup>7</sup> Așa cum a arătat Benedict al XVI-lea, drepturile omului, și în special dreptul fiecărei ființe umane la viață, « își găsesc fundamentul în legea naturală înscrisă în inima omului, prezentă în multe culturi și civilizații. Decupând drepturile omului de acest context ar însemna restrângerea lor și lăsarea locului unei concepții relativiste, pentru care sensul și interpretarea drepturilor ar putea varia și universalitatea lor ar putea fi negată în numele diferitelor concepții culturale, politice, sociale și chiar religioase. Marea varietate a punctelor de vedere nu poate fi un motiv pentru a uita că nu numai drepturile sunt universale, ci și persoana umană ca subiect a acestor drepturi ». (Discurs adresat membrilor Adunării Generale a Organizației Națiunilor Unite (18 aprilie 2008): AAS 100 (2008), 334).

dacă prezența unui suflet spiritual nu poate fi detectat prin nicio observație de date experimentale, concluziile specifice cu privire la embrionul uman „furnizează o indicație prețioasă pentru a discerne, în mod rațional, o prezență personală încă din momentul acestei prime forme de viață umană: cum ar putea un individ uman să nu fie o persoană umană?”<sup>8</sup>. De fapt, realitatea ființei umane, în întreaga existență, înainte și după naștere, nu permite afirmarea nici a unei schimbări de natură nici a unei gradații a valorii morale, pentru că posedă o *calificare antropologică și etică plină*. Embrionul uman are așadar, încă de la început, demnitatea proprie persoanei.

6. Respectul unei asemenea demnități este cerut de fiecare ființă umană, pentru că în ea sunt înscrise demnitatea proprie și valoarea proprie. Pe de altă parte, *căsătoria și familia constituie contextul autentic în care viața umană își găsește originea*. În sânul său, viața provine dintr-un act care exprimă iubirea reciprocă între un bărbat și o femeie. O procreare responsabilă față de copilul care se va naște „trebuie să fie fructul căsătoriei”<sup>9</sup>. În toate timpurile și în toate culturile, căsătoria a fost „o instituție constituită în mod înțelept și providențial de Dumnezeu Creatorul pentru a realiza în umanitate scopul său, iubirea. Prin intermediul iubirii personale și reciproce, care le este proprie și exclusivă, soții tind la comuniunea ființelor lor în vederea unei perfecționări personale pentru a colabora cu Dumnezeu la generarea și la educarea noilor vieți”<sup>10</sup>. În fecundarea iubirii conjugale există un „da” autentic care este pronunțat și trăit în mod real în reciprocitate, rămânând întotdeauna deschis vieții. [...] Legea naturală, care este la baza recunoașterii unei veritabile egalități între persoane și între popoare, trebuie să fie recunoscută ca fiind sursa din care trebuie să se inspire relația dintre soți în responsabilitatea lor de a genera copii. Transmiterea vieții este înscrisă în natură și legile sale rămân ca o normă nescrisă la care toți trebuie să se refere”<sup>11</sup>.
7. Biserica est convinsă că ceea ce este uman este nu numai primit și respectat de *credință*, dar este și purificat, crescut și dus la perfecțiune. După ce a făcut omul după chipul și asemănarea Sa (*Facerea 1, 26*), Dumnezeu a spus că creația sa este „foarte bună” (*Facerea 1, 31*) și a împlinit-o apoi prin Iisus Hristos (*Ioan 1, 14*). Prin taina Întrupării, Fiul lui Dumnezeu a confirmat demnitatea trupului și a sufletului, ca părți ce constituie ființa umană. Iisus

<sup>8</sup> Congregația pentru Doctrina Credinței, Instrucțiunea *Donum vitae*, I, 1: AAS 80 (1988), 78-79; *La Documentation catholique* (1987), p. 352.

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, A, 1: l.c., 87; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 355.

<sup>10</sup> Paul VI, Enciclica *Humanae vitae* (25 juillet 1968), n. 8: AAS 60 (1968), 485-486; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1444.

<sup>11</sup> Benedict XVI, Discurs adresat participanților la Congresul internațional organizat de Universitatea pontificală Laterană cu ocazia celei de a 40-a aniversări a Enciclicii *Humanae vitae* (10 mai 2008): *L'Osservatore Romano*, 11 mai 2008, p. 1; cf. Ioan XXIII, Enciclica *Mater et magistra* (15 mai 1961), III: AAS 53 (1961), 447; *La Documentation catholique* 58 (1961), p. 978.

Hristos nu a disprețuit trupul, El i-a relevat în mod plener valoarea: „în realitate, taina omului nu se deslușește cu adevărat decât în taina Cuvântului Întrupat”<sup>12</sup>. Devenind unul dintre noi, Fiul atestă că noi putem deveni „fii ai lui Dumnezeu” (*Ioan* 1, 12), „participanți la natura divină” (*II Petru* 1, 4). Această nouă dimensiune nu este în contradicție cu demnitatea creaturii. Ea ridică omul, mai degrabă, spre un orizont ulterior de viață, care este proprie lui Dumnezeu, lucru care permite reflecții adecvate supra vieții umane și a acțiunilor pe care le întreprinde<sup>13</sup>. În lumina acestor date de credință, rezultă încă și mai accentuat și întărit, respectul datorat ființei umane, fapt pentru care nu există contradicție între afirmarea demnității și cea a sacralității vieții umane. „Modurile diferite în care Dumnezeu veghează asupra lumii și asupra omului în istorie nu numai că nu se exclud, ci din contră, se susțin și se întrepătrund. Toate provin din scopul veșnic de înțelepciune și de iubire prin care Dumnezeu prevede ca oamenii „să reproducă chipul Fiului Său” (*Roman* 8, 29)”<sup>14</sup>.

8. Din aceste două dimensiuni, *umană și divină*, înțelegem mai bine valoarea inviolabilă a omului: *există o vocație veșnică și este chemată la comuniune cu iubirea trinitară a lui Dumnezeu cel viu*. Această valoare se aplică tuturor, fără excepție. Prin simplul fapt că există, fiecare ființă umană trebuie să fie respectată. În ceea ce privește demnitatea, introducerea criteriilor de discriminare, în baza cercetării biologice, psihologice, culturale sau a stării de sănătate, este exclusă. În omul creat după chipul lui Dumnezeu, se reflectă, în fiecare fază a existenței, „chipul Fiului Său unic [...] Această iubire veșnică și aproape incomprehensibilă a lui Dumnezeu pentru om arată până la ce punct persoana umană este demnă de a fi iubită în ea însăși, independent de orice altă considerație – inteligență, frumusețe, sănătate, tinerețe, integritate și așa mai departe. În definitiv, viața umană este un bine, căci „ea este o manifestare în lume a lui Dumnezeu, un semn al prezenței sale, o urmă a slavei Sale” (cf. *Evangelium vitae*, n. 34)<sup>15</sup>.
9. Aceste două dimensiuni ale vieții umane, naturală și supranaturală, ne dau posibilitatea să înțelegem mai bine în ce fel *actele care stau la baza nașterii unei ființe umane și prin care bărbatul și femeia se dau unul altuia, sunt o reflecție a iubirii trinitare*. „Dumnezeu care este iubire și viață, a dat bărbatului și femeii vocația unei participări speciale la taina sa de

<sup>12</sup> Conciliul Ecumenic Vatican II, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, n. 22.

<sup>13</sup> Ioan-Paul al II-lea, Enciclica *Evangelium vite*, nn. 37-38: AAS 87 (1995), 442-444; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp. 370-371.

<sup>14</sup> Ioan-Paul al II-lea, Enciclica *Veritatis splendor*, n. 45: AAS 85 (1993), 1169; *La Documentation catholique* 92 (1993), pp. 916-917.

<sup>15</sup> Benedict al XVI-lea, *Discurs adresat participanților la Congresul internațional organizat cu ocazia Adunării Generale a Academiei Pontificale pentru Viață «Embrionul uman, în faza pre-implantării»* (27 februarie 2006): AAS 98 (2006), 264; *L'Osservatore Romano*, n. 10/2006, p. 2.

comuniune personală și operei sale de Creator și de Tată<sup>16</sup>. Căsătoria creștină „își are rădăcinile în complementaritatea naturală care există între bărbat și femeie și se hrănește din voința personală a soților de a împărtăși totalitatea proiectului lor de viață, a ceea ce au și a ceea ce sunt. Astfel, o asemenea comuniune este fructul și semnul unei exigențe profund umane. Dar, în Hristos Domnul, Dumnezeu ia această exigență, o confirmă, o purifică și o crește, ducând-o la perfecțiune prin taina căsătoriei: Duhul Sfânt prezent la celebrarea sacramentală le dă soților creștini darul unei comuniuni noi, comuniunea iubirii, imaginea vie și reală a unității, care face din Biserica una Trupul mistic al lui Hristos Domnul<sup>17</sup>.

10. Judecând după valența etică a rezultatelor recente ale cercetării medicale cu privire la om și la originile sale, Biserica nu intervine în domeniul propriu științelor medicale, dar amintește tuturor părților implicate, responsabilitatea etică și socială a actelor pe care le întreprind. Ea arată că valoarea etică a științei biomedicale se măsoară prin referire atât la *respectul necondiționat datorat fiecărei ființe umane*, în fiecare etapă a existenței sale, cât și a *salvgardării specificității actelor personale care dau viață*. Intervenția Magisteriului intră în misiunea acestuia de a *promova formarea conștiințelor* transmițând adevărul, care este Hristos, și în același timp, declarând și confirmând, cu autoritate, principiile de ordin moral ce decurg din natura umană însăși<sup>18</sup>.

### **Partea a II-a: Noile probleme cu privire la procreție**

11. În lumina principiilor menționate mai sus, se cer examinate acum anumite probleme referitoare la procreație, apărute în anii de după publicarea Instrucțiunii *Donum vitae*.

#### ***Tehnicile care ajută la fertilizare***

12. Cu privire la tratarea *problemelor de fertilitate*, noile tehnologii medicale trebuie să respecte trei valori fundamentale: a) dreptul la viață și la integritate psihică a fiecărei ființe umane din momentul conceperii și până la moartea naturală; b) unitatea căsătoriei care implică respectarea dreptului soților de a

<sup>16</sup> Congregația pentru Doctrina Credinței, Instrucțiunea *Donum vitae*, Introducere, 3: AAS 80 (1988), 75; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 351.

<sup>17</sup> Ioan-Paul al II-lea, Exortația apostolică post-sinodală *Familiaris consortio* cu privire la îndatoririle familiei creștine în lumea de azi (22 noiembrie 1981), n. 19: AAS 74 (1982), 101-102; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 7.

<sup>18</sup> Cf. Conciliul Ecumenic Vatican II, Declarația *Dignitatis humanae*, n. 14.

deveni părinți<sup>19</sup>; c) valorile specifice umane ale sexualității, care „presupun conceperea unei persoane ca fiind urmarea actului conjugal specific iubirii dintre soți”<sup>20</sup>. Tehnicile care sunt un real ajutor pentru procreație „nu trebuie respinse ca fiind artificiale. Acestea dau mărturie despre posibilitățile artei medicale, însă trebuie evaluate din punct de vedere moral în raport cu demnitatea persoanei umane, chemată să realizeze vocația sa divină, ca dar al iubirii și al vieții”<sup>21</sup>. În lumina acestui criteriu, sunt excluse toate tehnicile de fecundare heterologe<sup>22</sup> și cele de fecundare artificială omoloagă<sup>23</sup> care se substituie actului conjugal. În schimb sunt permise tehnicile care *ajută actului conjugal și fecundării*. Instrucțiunea *Donum vitae* se exprimă în acești termeni: „Medicul este în slujba oamenilor și a procreării umane, neavând dreptul să dispună de ei, nici să decidă în locul lor. Intervenția medicală se face respectând demnitatea persoanelor când este vizat actul conjugal, fie pentru a ajuta la împlinirea lui, fie pentru a ajuta la finalitatea acestuia atunci când a fost realizat în mod normal<sup>24</sup>. Cu privire la inseminarea artificială, se afirmă: „inseminarea artificială omoloagă, într-o căsătorie, nu poate fi admisă, numai cu condiția ca tehnica să nu se substituie actului conjugal, ci doar să ajute ca acesta să ajungă la finalitatea sa naturală”<sup>25</sup>.

- 13.** Tehnicile ce vizează eliminarea obstacolelor din calea fecundării naturale, precum tratamentul hormonal al infertilității de origine gonadică, tratamentul chirurgical al endometriozei, dezobstrucționarea trompelor sau refacerea microchirurgicală a permeabilității lor, sunt licite. Aceste tehnici pot fi considerate ca *veritabile terapii*, în măsura în care, odată rezolvată problema care este la originea sterilității, cuplul poate împlini actele matrimoniale în scopul procreării, fără ca medicul să intervină direct în actul conjugal, ca atare. Niciuna dintre aceste tehnici nu înlocuiește actul conjugal, care rămâne singurul demn de o procreare responsabilă. Pentru a răspunde la dorința numeroaselor cupluri sterile de a avea un copil, ar fi de dorit să se încurajeze, să se promoveze și să se faciliteze, prin măsuri legislative adecvate, *procedura de adopție* a numeroșilor copii orfani care

<sup>19</sup> Cf. Congregația pentru Doctrina Credinței, Instrucțiunea *Donum vitae*, II, A, 1: AAS 80 (1988), 87; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 355.

<sup>20</sup> Ibid., II, B, 4: l.c., 92; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 357.

<sup>21</sup> Ibid., *Introducere*, 3: l.c., 75; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 351.

<sup>22</sup> Sub denumirea de fecundare și procreare artificială heterologă sunt vizate « tehnicile destinate obținerii în mod artificial a unei concepții umane plecând de la gameți ce provin de la un alt donator, afară de soți, care sunt apoi uniți » (ibid., II: l.c., 86; *La Documentation catholique* 84 [1987], p. 355).

<sup>23</sup> Prin feundare sau procrearea artificială omoloagă, este desemnată « tehnica destinată obținerii unei concepții umane plecând de la gameți ai celor doi soți ».

<sup>24</sup> Ibid., II, B, 7: l.c., 96; cf. Pius al XII-lea, Discurs adresat participanților la al IV-lea Congres internațional al medicilor catolici (29 septembrie 1949): AAS 41 (1949), p. 560.

<sup>25</sup> Congregația pentru Doctrina Credinței, Instrucțiunea *Donum vitae*, II, B, 6: l. c., 94; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 358.

au nevoie de un cămin pentru a crește și a se dezvolta. În sfârșit, este de semnalat faptul că cercetările și investițiile consacrate *prevenirii sterilității*, merită să fie încurajate. O parte deloc de neglijat a cazurilor de infertilitate care se prezintă astăzi la medic, atât femei cât și bărbați, ar putea fi evitate, dacă virtutea castității ar fi trăită cu credință, dacă subiecții ar adopta un stil de viață mai sănătos, și dacă factorii de risc la nivel profesional, alimentar, farmacologic și ecologic ar fi eliminați.

### *Fecundarea in vitro și distrugerea deliberată a embrionilor*

14. Instrucțiunea *Donum vitae* a remarcat deja că fecundarea *in vitro* implică eliminarea voluntar acceptată a unui număr de embrioni<sup>26</sup>. Unii credeau că acest fapt este datorat tehnicilor încă neperfecționate îndeajuns. Experiența a arătat, din contră, că toate tehnicile de fecundare *in vitro* se derulează, în realitate, ca și cum embrionul uman ar fi un simplu grupaj de celule care sunt folosite, selecționate sau îndepărtate. Sigur, în jur de un sfert dintre femeile care au recurs la procrearea artificială ajung să aibă un copil. Totuși, ținând cont de raportul dintre numărul total al embrionilor produși și cei efectiv născuți, *numărul embrionilor sacrificați este foarte ridicat*<sup>27</sup>. Aceste pierderi sunt acceptate de specialiștii tehnicilor de fecundare *in vitro* ca fiind prețul plătit pentru a obține rezultate concludente. Este interesant să vedem că în acest domeniu, cercetarea nu pare să fie interesată de dreptul la viață a fiecărui embrion, ci vizează să obțină cele mai bune rezultate, făcând referire la procentajul copiilor născuți raportat la numărul de femei care încep acest tip de tratament.
15. Se obiectează adesea că aceste pierderi de embrioni au loc în majoritatea cazurilor fără să se dorească acest lucru sau împotriva voinței părinților și a medicilor. Se afirmă că este vorba despre riscuri care nu sunt foarte diferite de cele ale procesului natural al procreării și că a dori să generezi viață fără să asumi riscuri ar însemna de fapt să nu mai faci nimic în acest sens. Sigur, toate pierderile de embrioni în cazul procreării *in vitro* nu sunt datorate voinței părților participante. Dar se adevărește că, în numeroase cazuri, abandonul, distrugerea sau pierderea embrionilor sunt prevăzute și dorite. Embrionii produși *in vitro* care au deficiențe sunt îndepărtați, în mod sistematic. Din ce în ce mai multe cupluri fără probleme de fertilitate recurg la tehnicile de procreare artificială cu scopul de a face o selecție genetică a copiilor lor. Practica curentă, de acum înainte în numeroase țări, este aceea de a stimula ovulația pentru a obține un număr mare de ovocite

<sup>26</sup> Cf. Ibid., II: I.c., 86; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 355.

<sup>27</sup> Acum, chiar și în cele mai mari centre de fecundare artificială, numărul de embrioni sacrificați se poate ridica la peste 80%.

care sunt fecundate. Un anumit număr dintre embrionii obținuți astfel sunt transferați în uter, în timp ce alții sunt congelați pentru eventuale intervenții reproductive viitoare. Finalitatea transferului multiplu este de a garanta, în măsura posibilităților, implantarea a cel puțin un embrion. Pentru a atinge acest obiectiv, se implantează un număr de embrioni mai mare decât numărul de copii doriți, prevăzând că unii vor fi pierduți și că se va evita în toate cazurile, perioadele multiple de sarcină. Astfel, tehnica de transfer comportă în realitate un *tratament pur instrumental al embrionilor*. Nici deontologia profesională comună, nici autoritățile sanitare nu ar admite, nici într-un alt domeniu al medicinei, o tehnică care să presupună un grad atât de mare de pierderi. Tehnicile de fecundare *in vitro* sunt acceptate, în fapt, căci se presupune că embrionul nu se bucură, aici, de respect în măsura în care el intră în concurență cu o dorință ce trebuie satisfăcută. Această realitate tristă, adesea trecută sub tăcere, este regretabilă, căci „diferite tehnici de reproducere artificială, care păreau să fie în slujba vieții și care sunt practici care au această intenție, deschid în realitate ușa la numeroase atentate asupra vieții”<sup>28</sup>.

16. Biserica consideră ca inacceptabil, în plan etic, *disocierea procreației de contextul personal al actului conjugal*<sup>29</sup>. Procrearea umană este un act personal al cuplului bărbat-femeie care nu admite nicio formă de delegare substitutivă. Acceptarea liniștită a pierderilor foarte ridicate a avorturilor pe care le presupun tehnicile de fecundare *in vitro* arată, în mod elocvent, că substituirea actului conjugal cu o procedură tehnică – în afară de neconformitatea cu respectul datorat procreării – contribuie la slăbirea conștiinței respectului datorat oricărei ființe umane. Recunoașterea acestui respect este favorizată, din contră, prin intimitatea soților, animată de iubirea conjugală. Biserica recunoaște legitimitatea dorinței de a avea un copil, și înțelege suferințele soților confrunțați cu probleme de infertilitate. Această dorință nu poate totuși să treacă înaintea demnității vieții umane, până la punctul de a o elimina. Dorința de a avea un copil nu justifică „producerea” lui, la fel ca cum nu este justificată nici abandonarea sau distrugerea lui. De fapt, se crede că anumiți cercetători, lipsiți de orice urmă de etică și conștienți de potențialul inerent al progresului tehnologic,

<sup>28</sup> Ioan-Paul al II-lea, Enciclica *Evangelium vitae*, n. 14: AAS 87 (1995), 416; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 357.

<sup>29</sup> Cf. Pius al XII-lea, Discurs adresat participanților la al II-lea Congres mondial de la Napole cu privire la fecundarea și la sterilitatea umană (19 mai 1956): AAS 48 (1956), 470; Paul al VI-lea, Enciclica *Humanae vitae*, n. 12: AAS 60 (1968), 488-489; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1447; Congregația pentru Doctrina Credinței, Instrucțiunea *Donum vitae*, II, B, 4-5: AAS 80 (1988), 90-94; *La Documentation catholique* 84 (1987), pp. 356-358.

cedează în fața logicii dorințelor subiective<sup>30</sup> și presiunilor financiare, impresionante în acest domeniu. În fața instrumentalizării ființei umane în stadiul embrionar, trebuie să reafirmăm că „iubirea lui Dumnezeu nu face diferență între cel care tocmai a fost conceput și se găsește încă în pântecele mamei și copilul, sau tânărul, sau chiar omul matur sau în vârstă. Dumnezeu nu face deosebire, căci în fiecare dintre noi vede chipul Său și asemănarea Sa [...] Iată motivul pentru care Magisteriul Bisericii a proclamat constant caracterul sacru și inviolabil al fiecărei ființe umane, de la conceperea sa până la sfârșitul său natural”<sup>31</sup>.

### *Injecția intra-citoplasmică a spermatozoidelor (ICSI)*

17. Printre tehnicile de fecundare artificială dezvoltate recent, *injecția intra-citoplasmică a spermatozoidelor*<sup>32</sup> a luat un avânt deosebit. A devenit, de departe, tehnica cea mai folosită, datorită eficacității ridicate și pentru că permite și surmontarea diferitelor forme de sterilitate masculină<sup>33</sup>. Ca și fecundarea *in vitro*, a cărei variantă este, ICSI este o tehnică ilicită intrinsec pentru că realizează o *totală disociere între procreație și actul conjugal*. În realitate, ICSI este tehnica „realizată în afara corpului celor doi parteneri, prin actele unor terțe persoane a căror competență și activitate tehnică determină succesul intervenției. Viața și identitatea embrionului sunt lăsate în puterea medicilor și a biologilor, instaurându-se astfel o dominare a tehnicii asupra originii și a destinului persoanei umane. O astfel de relație de dominare este contrată demnității și egalității care trebuie să fie comune părinților și copiilor. Conceperea *in vitro* este rezultatul acțiunii tehnice care precede fecundarea; ea nu este nici efectiv obținută, nici pozitiv dorită, ca expresie și fruct al unui act specific al uniunii conjugale”<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Din ce în ce mai multe persoane, nelegate încă prin actul căsătoriei, recurg la tehnicile de fecundare artificială cu scopul de a avea un copil. Asemenea practici slăbesc instituția căsătoriei, născându-se copii în contexte nefavorabile deplinei lor creșteri normale.

<sup>31</sup> Benedict al XVI-lea, Discurs adresat participanților la Congresul internațional organizat de Academia pontificală pentru Viață pe tema «Embrionul uman în faza pre-implantatorie» (27 februarie 2006): AAS 98 (2006), 264; *L'Osservatore Romano*, n. 10/2006, p. 2.

<sup>32</sup> Intra Cytoplasmic Sperm Injection (ICSI), asemănătoare altor forme de fecundare *in vitro*, se diferențiază de acestea prin faptul că fecundarea nu se produce spontan în eprubetă, ci prin injectarea în citoplasmă a ovocitei unui spermatozoid selecționat înainte, sau injectarea de elemente imature din linia germinală masculină.

<sup>33</sup> Cu privire la acest subiect, se semnalează totuși faptul că specialiștii discută cu privire la anumite riscuri pe care le comportă ICSI cu privire la sănătatea copilului conceput.

<sup>34</sup> Congregația pentru Doctrina Credinței, Instrucțiunea *Donum vitae*, II B, 5: AAS 80 (1988), 93; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 358.



### *Congelarea embrionilor*

18. Una dintre metodele utilizate pentru ameliorarea pierderilor produse în cazul tehnicilor de procreare *in vitro* este multiplicarea numărului de tratamente succesive. Pentru a nu repeta prelevările de ovocite de la femeie, se face o singură prelevare a mai multor ovocite care sunt fecundate *in vitro*, și se conservă congelate o parte importantă a embrionilor astfel obținuți<sup>35</sup>, în vederea unui al doilea ciclu de tratament, în caz de eșec a primei încercări, sau pentru situațiile în care părinții ar mai dori un copil. Uneori, se face și procedura de congelare a embrionilor destinați primei intervenții, căci datorită stimulării hormonale a ciclului femeii trebuie să se aștepte normalizarea condițiilor fiziologice înainte să se procedeze la transferul embrionilor în uter. Crio-conservarea este *incompatibilă cu respectul datorat embrionilor umani*. Ea presupune producerea lor *in vitro*, și îi expune la grave pericole de moarte sau deteriorării integrității fizice, precum arată procentajul crescut de eșecuri, care nu e datorat tehnicii de congelare sau de decongelare. Aceasta îi privează, cel puțin temporar, de trupul femeii și îi ține într-o situație care îi expune la intervenții sau manipulări ulterioare<sup>36</sup>. Majoritatea embrionilor nefolosiți rămân „orfani”. Părinții nu îi mai cer, și uneori se pierde urma părinților lor. Acest fapt explică existența în bănci a miilor de embrioni congelați în aproape toate țările în care se practică fecundarea *in vitro*.
19. În ceea ce privește numărul mare al *embrionilor congelați existenți deja*, ne întrebăm ce este de făcut. Unii își pun această întrebare fără să observe problemele de etică, motivați numai de necesitatea de a respecta legea care cere ca după un anumit timp să se golească centrele de crio-conservare a acestor embrioni, așteptând să fie umplute din nou. Alții, din contră, conștienți de grava nedreptate comisă, se întrebă cum să o repare. Propunerile de a folosi acești *embrioni pentru cercetare* sau pentru *a-i destina scopurilor terapeutice* sunt inacceptabile în mod clar, pentru că se folosesc ca simplu „material biologic” fapt ce implică distrugerea lor. Propunerea de a decongela acești embrioni, *fără să fie reactivați, să fie utilizați pentru cercetare ca și cum ar fi simple cadavre*, este și ea inadmisibilă<sup>37</sup>. La fel, propunerea de a pune acești embrioni la dispoziția cuplurilor infertile, ca „*terapie de infertilitate*” nu este de acceptat din punct de vedere etic pentru aceleași rațiuni ca cele care fac ilicite atât procrearea artificială heterologă

<sup>35</sup> Cryo-conservarea embrionilor este o tehnică de congelare la temperaturi foarte scăzute în scopul obținerii unei conservări cât mai îndelungate.

<sup>36</sup> Cf. Congregația pentru Doctrina Credinței, Instrucțiunea *Donum vitae*, I, 6: AAS 80 (1988), 84-85; *La Documentation catholique* 84 (1987), pp. 354-355.

<sup>37</sup> Cf. n. 34-35 din această Instrucțiune.

cât și toate formele de maternitate de substituție<sup>38</sup>. Această practică comportă mult mai multe probleme pe plan medical, psihologic și juridic. Pentru a da o șansă să se nască persoanelor condamnate la distrugere, a fost propusă o formă de „*adopție prenatală*”. Această soluție, lăudabilă în intențiile sale pentru că respectă și apără viața umană, prezintă totuși un anumit număr de probleme care nu diferă de acela care au fost deja enumerate. În definitiv, trebuie să constatăm că mii de embrioni în stare de abandon arată o *situație de nedreptate, de fapt, ireparabilă*. Fapt pentru care Ioan Paul al II-lea a lansat „un apel la conștiința celor responsabili din lumea științifică și în mod special, medicilor pentru ca să oprească producerea de embrioni umani, ținând cont de faptul că nu se întrevede nicio soluție licită din punct de vedere moral pentru destinul uman al miilor de embrioni „congealați”, care sunt și rămân în continuare purtători de drepturi fundamentale, și că trebuie tratați din punct de vedere juridic ca persoane umane”<sup>39</sup>.

### ***Congelarea ovocitelor***

20. În vederea rezolvării gravelor probleme de etică puse de crio-conservarea embrionilor, s-a făcut propunerea, în cadrul tehnicilor de fecundare *in vitro*, de a se congela ovocitele<sup>40</sup>. Odată prelevat un număr de ovocite în vederea mai multor cicluri de procreare artificială, se fecundează numai cele care sunt transferate în uterul mamei; celelalte sunt congelate pentru a fi fecundate și transferate în caz de eșec a primei tentative. Asupra acestui punct, trebuie precizat că *conservarea ovocitelor în vederea procesului unei procreări artificiale trebuie să fie considerată ca fiind din punct de vedere moral inacceptabilă*.

### ***Reducerea embrionară***

21. Anumite tehnici utilizate în procrearea artificială, în special transferul mai multor embrioni în uterul matern au dat loc unei creșteri semnificative a procentajului de sarcini multiple. Acest fapt a determinat apariția tehnicii numite „*reducere embrionară*” care constă în intervenția pentru reducerea numărului de embrioni sau de fetuși prezenți în uter, trecând la eliminarea

<sup>38</sup> Cf. Congregația pentru Doctrina Credinței, Instrucțiunea *Donum vitae*, II, A, 1-3: l.c., 87-89; *La Documentation catholique* 84 (1987), pp. 355-356.

<sup>39</sup> Ioan-Paul al II-lea Discurs adresat participanților la Simpozionul asupra «*Evangelium vitae și dreptul*» și la al XI-lea Colocviu internațional de drept canonic roman (24 mai 1996), n. 6: AAS 88 (1996), 943-944; *L'Osservatore Romano*, n. 25/1996, p. 3.

<sup>40</sup> Cryo-conservarea ovocitelor a fost dezbătută și în alze contexte care nu sunt dezvoltate aici. Sub denumirea de ovocite, este desemnată celula germinală feminină care nu este fecundată de spermatozoid.

lor directă. Decizia de a suprima astfel ființele umane, care au fost anterior atât de dorite, este un paradox, și este adesea cauza suferințelor și a unui sentiment de culpabilitate, care poate dura ani la rând, pentru acești părinți. Din punct de vedere etic, *reducerea embrionară este un avort intenționat selectiv*. Într-adevăr, este vorba despre eliminarea deliberată și directă a uneia sau a mai multor ființe umane nevinovate în faza inițială a existenței lor. Așa cum se prezintă lucrurile, această tehnică constituie o gravă dezordine morală<sup>41</sup>. Această judecată morală rămâne valabilă chiar și în ipoteza în care această tehnică ar fi practică în cadrul gestiunii medicale a unei sarcini multiple, pentru ca să se evite riscurile, atât cele ce privesc viața mamei cât și cele ce privesc viața copilului ce se va naște. Argumentele prezentate pentru a justifica reducerea embrionară din punct de vedere etic se referă adesea la analogii cu catastrofele naturale sau cu situațiile de urgență în care, în ciuda bunei voințe a tuturor, nu este posibilă salvarea tuturor părților implicate. Aceste analogii nu pot fonda în nici un fel o judecată morală în favoarea unei practici avortive. Alteori se referă la principii morale, ca cel al răului celui mai mic sau teoria dublului efect, care nu sunt aplicabile nici ele, în acest context. Într-adevăr, nu este niciodată licită realizarea unei acțiuni intrinsec ilicite, chiar cu scopul unei bune finalități: *scopul nu justifică mijloacele*.

### *Diagnosticul pre-implantator*

22. Diagnosticul pre-implantator este o formă de diagnostic prenatal, legat tehnicilor de inseminare artificială. Presupune diagnosticul genetic al embrionilor obținuți *in vitro*, înaintea transferului lor în uter. Această tehnică este utilizată *cu scopul de a avea certitudinea că nu se transferă mamei decât embrionii fără nici un defect sau embrionii unui anume sex determinat sau cei dotați cu anumite calități*. Spre deosebire de alte forme de diagnostic prenatal, faza de diagnostic este separată de faza eventualei eliminări a fătului și că, în acest interval, cuplurile rămân libere de a primi un copil bolnav, diagnosticul pre-implantator precede eliminarea din embrionul „suspect” defectele genetice sau cromozomice, sau din embrionul purtător al unui sex nedorit sau a calităților nedorite. Acest diagnostic – asociat întotdeauna cu fecundarea artificială care este deja intrinsec ilicit – vizează, în realitate, o *selecție calitativă cu consecința distrugerii embrionilor*, fapt ce se traduce printr-o formă de practică avortivă precoce. Diagnosticul pre-implantator este așadar expresia acestei

---

<sup>41</sup> Cf. Conciliul Ecumenic Vatican II, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, n. 51; Ioan-Paul al II-lea, Enciclică *Evangelium vitae*, n. 62: AAS 87 (1995), 472; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp. 382-383.

*mentalități eugenetice* „care acceptă avortul selectiv pentru a împiedica nașterea copiilor afectați de diverse anomalii. O asemenea mentalitate lezează demnitatea umană fiind întotdeauna de condamnat, pentru că are pretenția că poate măsura valoarea unei vieți umane numai după parametrii „normalității” și a sănătății fizice, deschizând astfel calea spre legitimarea pruncuciderii și a eutanasiei”<sup>42</sup>. Tratatând embrionul uman ca un simplu „material de laborator”, se operează *o alterare și o discriminare în ceea ce privește noțiunea însăși de demnitate umană*. Demnitatea aparține în egală măsură fiecărei ființe umane și nu depinde nici de proiectul părinților, nici de condiția socială sau de formarea culturală, nici de stadiul de creștere psihică. Dacă, în alte epoci, acceptând, la modul general, acest concept, și exigențele demnității umane, s-a practicat discriminarea pe motive de rasă, de religie sau de statut social, asistăm astăzi la o nu mai puțin gravă și nedreaptă discriminare care duce la nerecunoașterea statutului etic și juridic a ființelor umane afectate de maladii grave sau de handicap: uităm astfel că persoanele bolnave și handicapații nu formează o categorie aparte; boala sau handicapul fac parte din condiția umană și privesc pe toată lumea, chiar dacă nu se confruntă direct, în momentul prezent, cu acestea. O asemenea discriminare este imorală și trebuie să fie considerată din punct de vedere juridic inacceptabilă; la fel, trebuie să eliminăm barierele culturale, economice și sociale, care subminează recunoașterea deplină și protecția handicapatilor și a celor bolnavi.

### *Noile forme de contracepție: interceptive și contragestive*

23. Alături de metodele contraceptive propriu zise care împiedică conceperea unui copil, în urma unui act sexual, există și alte mijloace tehnice care acționează după fecundare, înainte sau după implantarea embrionului format deja în uter. Aceste tehnici sunt denumite *interceptive*, atunci când intervin înaintea implantării embrionului în uterul mamei, și *contragestive*, dacă provoacă eliminarea embrionului implantat deja. Pentru a încuraja promovarea mijloacelor de interceptie<sup>43</sup>, se afirmă uneori că mecanismul de acțiune nu provoacă un avort. Sigur, nu se dispune încă de o cunoaștere exhaustivă a mecanismului de acțiune a diferiților agenți folosiți. Dar studiile experimentale arată că *efectul împiedicării implantării este prezent în mod real*, chiar dacă acest fapt nu înseamnă că mijloacele de interceptie provoacă un avort de fiecare dată când sunt folosite, pentru că nu întotdeauna după un raport sexual are loc fecundarea. Totuși, trebuie notat

<sup>42</sup> Ioan-Paul al II-lea, Enciclica *Evangelium vitae*, n. 63: AAS 87 (1995), 473; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 383.

<sup>43</sup> Mijloacele interceptive cele mai cunoscute sunt steriletul (DIU: dispozitiv intra-uterin), și așa numita “pilulă de a doua zi”.

## TRADUCERI

că atunci când se dorește împiedicarea implantării unui embrion eventual conceput și pentru asta se cer sau se prescriu asemenea medicamente, intenția de a avorta este prezentă. Când se constată o întârziere a ciclului menstrual, se recurge adesea la contraceptiv<sup>44</sup>, practicate în general între una și două săptămâni după constatarea acestei întârzieri. Obiectivul declarat este restabilirea menstruației, însă în realitate este vorba despre *avortarea embrionului care de-abia a fost implantat în uter*. După cum știm, avortul este „uciderea deliberată și directă, oricare ar fi modalitatea în care este efectuat, a unei ființe umane în faza inițială a existenței sale, situată între conceperea lui și naștere”.<sup>45</sup> Iată de ce folosirea mijloacelor interceptive și a celor contraceptive intră în categoria *păcatului avortului* și este un act imoral. Și apoi, când ai certitudinea că ai comis un avort, asumi consecințe penale grave, după dreptul canonic<sup>46</sup>.

(Traducere din limba italiană: Maria Aluaș)

---

<sup>44</sup> Principalele mijloace de contracepție sunt pilula RU 486 sau mifepristone, prostaglandine și metotrexat.

<sup>45</sup> Ioan-Paul al II-lea, Enciclica *Evangelium vitae*, n. 58: AAS 87 (1995), 467; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 381.

<sup>46</sup> Cf. CIC, can. 1398 și CCEO, can. 1450 § 2; cf. CIC, can. 1323-1324. Comisia Pontificală pentru interpretarea Codului de Drept Canonic a declarat că acest concept penal de avort este înțeles ca «uciderea unui fetus în orice fel s-ar face și indiferent în ce moment după conceperea acestuia» (Răspunsul din 23 mai 1988: AAS 80 [1988], 1818).

## ACTIVITĂȚILE CENTRULUI DE BIOETICĂ

- **Marți 20 octombrie 2008** – Prof. Dr. Dr. Hans Schwarz, de la Institutul Teologic Protestant Universitar din Regensburg a susținut conferința cu titlul: *Copernican Versus Pre-Copernican Evaluations Of The World's Religious.*
- **Joi 23 octombrie 2008** – Conf. Dr. Mircea-Gelu Buta, medic primar pediatru în cadrul Spitalului Județean de Urgență Bistrița, a susținut conferința cu titlul: *Regândirea Bioeticii.*
- **Joi 27 noiembrie 2008** - Prof. Univ. Dr. Vasile Cristea, Directorul Grădinii Botanice „Al. Borza” din Cluj-Napoca, a susținut conferința cu titlul: *Etica ecologică și relația ei cu Bioetica.*

## INSTRUCTIONS TO AUTHORS

### Articles

The articles submitted for publication normally range between 6 000 to 10 000 characters.

**Title** (maximum 80 characters; all caps; bold)

**The texts** will be accompanied by:

- an abstract, with a maximum of 250 characters;
- 5 key words;
- the author's presentation (scientific title, didactic position, institutional affiliation, contact information, e-mail address).

**References:** are listed at the end of the article, in alphabetical order, with Times New Roman font, 10 pt, 1.5 lines spacing, as follows: authors, article's title (*italic*), the name of the publication (double quotes), editor, volume, number, year, pages. Materials can be sent via e-mail, as an attachment, formatted doc. + pdf. at [centruldebioetica@yahoo.com](mailto:centruldebioetica@yahoo.com)

The text should use the Times New Roman font, 12 pt, and a pagination of 1,5 lines.

### Quotations Rules

- Quotations shorter than 3 lines should be marked with double quotes.
- Quotations longer than 3 lines should form a single paragraph with the following figures:
  - Fonts: Times Roman
  - Size: 11
  - Line spacing: single line spacing

### Book Reviews

The texts should range between 1000 and 1500 characters.

### Notes

1. The author assumes all responsibility for the ideas expressed in the material published.
2. The authors have the obligation to respect all rules concerning the law governing copyright.

The articles which do not observe the mentioned indications will be sent back to the first author for the necessary corrections, thus delaying the material publication.

## INDICAȚII PENTRU AUTORI

### Articole

Articolele trimise pentru publicare trebuie să aibă între 6 000 și 10 000 de semne.

**Titlul** să fie de maximum 80 de caractere, all caps, bold.

**Textele** vor fi însoțite de :

- un rezumat, maximum 250 de semne;
- 5 cuvinte cheie;
- prezentarea autorului (titlul științific, poziția didactică, afilierea, informațiile de contact, adresa e-mail);

**Bibliografia** se listează la sfârșitul articolului, în ordine alfabetică, cu fonturi Times New Roman 10 pt, la 1,5 rânduri, astfel: autorii, titlul articolului (italic), numele publicației (între ghilimele), editor, volum, număr, an, pagini.

Materialele pot fi trimise prin e-mail, în *attachment*, în format doc. + pdf. la adresa: [centruldebioetica@yahoo.com](mailto:centruldebioetica@yahoo.com)

Textul scris cu font Times New Roman, 12 pt, la 1,5 rânduri.

### Regulile de citare

- citațiile scurte până la 3 rânduri pot fi puse între ghilimele
- citațiile mai lungi de 3 rânduri pot forma singure un paragraf, cu font Times New Roman, 11 pt, la 1 rând.

### Recenziile

Textele să aibă între 1 000 și 1 500 de semne.

### Note

1. Autorii își asumă întreaga responsabilitate a conținutului articolului trimis spre publicare.
2. Autorii au obligația să respecte toate regulile privind legile privind copyright-ul.

Articolele care nu respectă indicațiile menționate vor fi trimise înapoi la autor pentru a se face corecturile necesare, întârziindu-se astfel publicarea materialului.