



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



BIOETHICA

1/2008

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

BIOETHICA

1

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

STUDII - ARTICLES

IOAN CHIRILĂ, În-singurarea – <i>Telos</i> -ul unei lumi fără de sens	3
ADRIANO PESSINA, Dignità della persona umana, sviluppo tecnologico e dibattito bioetico.....	9
ADRIANO PESSINA, Demnitatea persoanei umane, dezvoltare tehnologică și dezbateri bioetice (Traducere: Maria Aluaș, Laurian Rus).....	17
NIKOLAOS, Metropolitan of Mesogheia and Lavreotiki, Principles of orthodox bioethics.....	25
CĂLIN SĂPLĂCAN, De la aparența la manipularea corporală. Interogații etice privind estetizarea vieții.....	33
ALESSIO MUSIO, La contingenza dell'uomo nell'epoca della sua manipolazione genetica	45
ALESSIO MUSIO, Contingența omului în epoca manipulării sale genetice (Traducere Maria Aluaș).....	55
LIVIU-MARIUS HAROSA, O discuție asupra jurisprudenței Curții Europene a Drepturilor Omului (CEDO) cu privire la dreptul la moarte	65
RADU PREDA, Die Anthropologische Grundlage einer orthodoxen Sozialtheologie im Kontext der bioethischen Debatte.....	71
MIRCEA GELU BUTA, LILIANA BUTA, Pentru o bioetică creștină într-o epocă post-creștină.....	91
UNESCO, Declarația universală despre bioetică și drepturile omului (Traducere Maria Aluaș)	99

RECENZII – BOOK REVIEWS

- Cristina Gavrilovici, *Introducere în bioetică. Note de curs*, Editura Junimea, Iași, 2007, 231 p. (ȘTEFAN ILOAIE) 109
- Pavel Chirilă, Lucian Gavrilă, Cristina Gavrilovici, Andreea Băndoiu, *Principii de bioetică. O abordare ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2008, 239 p. (ȘTEFAN ILOAIE) 110
- Pr. Sorin Cosma, *O abordare creștină a bioeticii*, Editura Marineasa, Timișoara, 2007, 319 p. (ȘTEFAN ILOAIE)..... 111

ÎN-SINGURAREA – *TELOS*-UL UNEI LUMI FĂRĂ DE SENS

IOAN CHIRILĂ*

Intrat în sfera noii discipline numite „Bioetică”, am încercat adesea să identific motivele obiective care au suscitât apariția acesteia. Și am rătăcit mult. De multe ori mi se părea că am identificat motivul, sursa generatoare, dar de fiecare dată simțeam că, totuși, mai lipsește ceva. În această căutare, o poziție specială ocupă întâlnirea mea cu Declarația transumanistă¹. Pare un codex care voiește, într-adevăr, să te introducă în postumanism, să golească vocabularul de conceptul de persoană. Numărul actual al revistei *Bioethica* își propune să vorbească despre persoană, iar eu, ca teolog, sunt conștient de faptul că, atunci când spun persoană, spun implicit dialog și koinonie. Ori transumanismul realizează cel mult în-singurarea, el generează singularizarea.

Dezvoltarea spectaculoasă a științelor vieții și a noilor tehnologii – biotehnologia, nanotehnologia, tehnologia informației etc. – deschid perspective provocatoare pentru umanitate, permițându-i omului intervenția în domenii care înainte erau peste puterile sale de alegere și acțiune. Ele îi oferă omului posibilitatea depășirii limitelor sale biologice și a eliberării tot mai radicale de constrângerile datelor sale naturale. Inteligența artificială, microcipurile conectate

* Director, Centrul de Bioetică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

¹ Declarația transumanistă: (1) Umanitatea va fi radical modificată datorită tehnologiei în viitor. Condiția umană va putea fi schimbată, inclusiv factori precum îmbătrânirea, limitările intelectului și ale inteligenței artificiale, ale psihologiei umane, sau suferința; omenirea se va putea răspândi în spațiu dincolo de orbita planetei noastre. (2) Cercetarea științifică trebuie să ajute la înțelegerea acestor noi dezvoltări și a consecințelor lor pe termen lung. (3) Transumanistii consideră că prin acceptarea pe scară largă a acestor noi tehnologii, omenirea va putea să le folosească în avantajul ei, mai degrabă decât dacă s-ar încerca interzicerea lor. (4) Transumanistii pledează pentru dreptul fiecăruia de a alege să-și extindă capacitățile mentale și fizice (inclusiv pe plan reproductiv) și de a avea un control mai bun asupra calității propriei sale vieți. Credem că dezvoltarea personală se poate extinde dincolo de limitările biologice. (5) Atunci când ne planificăm viitorul, este obligatoriu să luăm în considerare posibilele progrese tehnologice. Ar fi o tragedie dacă beneficiile potențiale nu s-a materializa din cauza unei atitudini tehnofobe și constrângeri artificiale. Pe de altă parte, ar fi de asemenea un dezastru dacă viața inteligentă ar dispărea în urma unei catastrofe sau a unui război cauzate de folosirea unei tehnologii avansate. (6) Trebuie să creăm grupuri de discuții în care oamenii să poată dezbate rațional ce trebuie făcut, precum și un cadru social în care să poată fi implementate decizii responsabile în acest sens. (7) Transumanismul este în favoarea drepturilor și bunăstării tuturor ființelor conștiente (fie acestea inteligențe artificiale, oameni, post-oameni sau animale) și înglobează multe principii ale umanismului modern. Transumanismul nu este afiliat nici unui partid și nu reprezintă nici o persoană sau platformă politică.

<http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/664/accesat1sept.2008>

direct la sistemul nervos, organismele modificate genetic, copiii perfecți, născuți prin manipulare genetică, ființele identice create prin clonare, toate acestea sunt realizări ale noilor tehnologii și semne ale unei umanități „rectificate” care bulversează reprezentările tradiționale și pun în discuție viitorul însuși al speciei umane. Dacă până nu demult astfel de perspective țineau de domeniul imaginarului, al literaturii science-fiction, ele constituie azi subiect de dezbatere pentru oameni de știință și cercetători, artiști, filozofi sau eticieni și își găsesc reflectarea în doctrinele post sau transumaniste².

Postumanismul cuprinde mai multe orientări care, sub denumiri diferite (transumanism democratic, extropianism, transumanism libertarian etc.) vizează depășirea umanului actual prin recursul la științele și tehnologiile avansate, susținând că este posibilă reconfigurarea naturii umane și crearea unor ființe superioare lui homo sapiens. Transumanismul este definit ca „o mișcare intelectuală și culturală internațională care susține utilizarea noilor științe și tehnologii pentru intensificarea capacităților umane cognitive și fizice și pentru ameliorarea aspectelor nedorite și nenesare ale condiției umane, cum sunt bolile, îmbătrânirea și moartea”³. Max More (1998), în *Declarație transumanistă* afirmă: „Noi considerăm umanitatea o etapă tranzitorie în dezvoltarea inteligenței. Utilizând știința, noi accelerăm tranziția noastră de la o condiție umană la o condiție transumană sau postumană”. Max More a întemeiat, în anul 1988, Institutul Extropian (Extropy Institute) și a formulat „Principiile extropiene”⁴, contribuind la definirea transumanismului modern. Extropia desemnează, în opinia sa, extinderea sistemului inteligenței, informației, ordinii, vitalității și capacității de perfecționare, în timp ce extropianismul reprezintă filozofia

² Ioan Zanc, Iustin Lupu Conf. dr. Catedra de Științe Socio-umaniste, Facultatea de Medicină, Universitatea de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu” Cluj-Napoca.

³ Nick Bostrom, “Transhumanist Values”, pe <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.html>.

⁴ Progresul continuu – principiu care presupune să căutăm mai multa inteligență, înțelepciune și eficiență, presupune o nedefinită durată a vieții și înlăturarea limitelor politice, culturale, biologice și psihologice, până la autoactualizarea și realizarea de sine. Autotransformarea – respectiv afirmarea continuă a auto-transformării morale, intelectuale și psihice prin gândire critică și creativă, responsabilitate proprie și experimentare. Totodată, presupune perfecționare biologică și neurologică, deodată cu rafinament emoțional și psihologic. Optimism practic – adică cerința de a ne alimenta acțiunile cu perspective pozitive, de a adopta o acțiune rațională, bazată pe optimism, în locul credinței oarbe și a pesimismului stagnant. Tehnologie inteligentă – principiu care cere să aplicăm știința și tehnologia creativ pentru a transcede limitele „naturalului” impuse de moștenirea noastră biologică, culturală și de mediu. Să privim tehnologia nu ca pe un scop în sine, ci ca pe un mijloc efectiv în slujba îmbunătățirii vieții. Societate deschisă – adică sprijinirea acelor organizații sociale care favorizează libertatea cuvântului, a acțiunii și a experimentării; care descurajează controlul social autoritar și favorizează legea și descentralizarea puterii. Autoconducerea – respectiv cerința de a căuta independența de gândire, libertate individuală, responsabilitate personală, autoconducere, stima de sine și respect pentru alții. Gândire rațională – adică să favorizăm rațiunea față de credința oarbă și să cercetăm dincolo de dogmă. Să rămânem deschiși în a ne interoga convingerile și practicile noastre în vederea îmbunătățirii lor permanente. Să apreciem criticile privitoare la credințele existente, în timp ce rămânem deschiși la noi idei, apud I. Zanc și colab.

transumanistă. Doar reiterând aceste date putem considera Bioetica o posibilă reacție de *conservare a orizontului* de referință al omului și al creației: Dumnezeu.

“**Jocul de-a Dumnezeu**”. Termenul „singularitate” este definit de Ray Kurzweil⁵ ca fiind “o perioadă viitoare în timpul căreia ritmul schimbărilor tehnologice va fi atât de accelerat, impactul său atât de puternic, încât viața umană va fi ireversibil transformată. Deși, nici utopică, nici distopică, această epocă va transforma conceptele care stau acum la baza sensului vieții noastre, de la afaceri până la ciclul vieții umane, inclusiv moartea”, va fi o perioadă sau etapă lipsită de sens. De fapt, chiar cei care studiază această nouă concepție filosofică remarcă existența „problemei telosului”, a scopului proiectului transumanist, ca o problemă deschisă, încă neprecizată îndeajuns.

Afirmațiile transumaniste presupun un proces de transformare umană prin tehnologie – fără a specifica un scop sau un stadiu final, ele se rezumă la a vorbi despre „schimbări ireversibile”. Un motiv al acestei ambiguități este că tehnologiile transumanismului sunt doar la începutul dezvoltării lor, impactul lor final neputând fi prevăzut. Desigur, există unele păreri cu privire la rezultatele acestei transformări/dezvoltări. Anumite aspecte ale naturii umane sunt, însă, menționate în mod regulat de către transumanisti: durata vieții omenești și abilitățile noastre mentale. Altele, care aparțin categorialului afectiv sunt uneori menționate, dar ridică probleme mult mai complexe decât idealul unei vieți îndelungate și sănătoase.

A ridica problema *telos*-ului proiectului transumanist este doar un alt mod de a ne întreba asupra îmbunătățirii pe care o poate aduce acesta. Cel mai obișnuit răspuns transumanist este unul procedural: o îmbunătățire este ceea ce individul dorește și alege în mod liber. Autonomia trebuie protejată, inclusiv posibilitatea individului de a folosi sau nu tehnologiile reproductive, caz în care persoana supusă îmbunătățirii (încă neconcepută) nu își poate da exprima acordul/dezacordul. Din acest motiv, mulți nu acceptă ca îmbunătățirea persoanei să fie hotărâtă de părinții acesteia.

Lipsa unui scop definit se datorează și faptului că tehnologia transumanistă are la bază o viziune asupra cosmosului a cărui existență este considerată lipsită de sens. Conform lui Hughes⁶: „Cea mai obișnuită cosmologie transumanistă afirmă că universul este impersonal și lipsit de scop. Apariția inteligenței este una accidentală, fără vreun final predeterminat”. Prin urmare, dacă cosmosul nu are nici un scop, în mod logic, tehnologia nu are nici ea un scop anume. În manieră similară, dacă apariția inteligenței nu are un *telos* precizat, atunci îmbunătățirea ei este, de asemenea, lipsită de orice sens și finalitate. Mai mult decât atât, Hughes spune: „Transumanismul materialist poate să arate că trăim într-un univers creat, probabil un univers natural „infuzat” cu mintea lui Dumnezeu, poate fiindcă suntem o

⁵ Ray Kurzweil, *Singularity is Near*, p.7, Wiking Press, 2005.

⁶ James J. Hughes, “The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future”, p. 30.

simulare ce se derulează în mintea zeilor, sau o înviere a noastră la sfârșitul timpului. Nici una dintre aceste idei materialiste ale unui univers creat sau inteligent nu demonstrează faptul că Dumnezeu este binevoitor sau, cel puțin, conștient de existența noastră... Am putea evolua spre o apoteoză postumană, sau am putea alege să devenim zei noi înșine, provocând Creatorul în lupta pentru supremație. Problema scopului ajunge, într-un final, la modul în care este definit Dumnezeu. Problema transumanismului și a lui Dumnezeu vine ca răspuns la exagerarea tehnologiei de a juca rolului Lui. În timp ce unii credincioși folosesc această etichetă pentru a critica tehnologia, ea este folosită, în egală măsură, de jurnaliștii care doresc să despartă religia de tehnologie. Teologii au dezbătut această temă a „jocului de-a Dumnezeu”, unii considerându-o nu un act de aroganță din partea tehnologiei, ci o lucrare întru asemănare, pe care trebuie să ne-o asumăm⁷. Regăsim aceeași înțelegere și în retorica transumanistă recentă.

Totul poate fi rezumat la o simplă întrebare: transumanismul „se joacă de-a Dumnezeu”? David Pearce⁸ oferă un posibil răspuns: „Ce poate fi mai asemenea lui Dumnezeu decât a da viață?... și totuși este greu de reconciliat transumanismul cu religia revelată. Dacă vrem să trăim în rai, va trebui să ni-l creăm singuri. Dacă vrem viață veșnică, va trebui să ne rescriem propriul cod genetic și să devenim „ca Dumnezeu”. Afirmațiile sale sunt foarte dure, dar ele revendică din partea noastră câteva precizări terminologice și teologice care să ne readucă în domeniul unui cosmos unitar și consensual în structurile sale spre sensul eshatologic al creației.

Despre relația dintre religie și transumanism, Mark Walker⁹ afirmă: „În ce direcție și până unde trebuie să împingem progresul? Un răspuns tradițional al perfecționistului ar fi că trebuie să căutăm să ajungem cât mai asemenea cu Dumnezeu”. Cu o oarecare reticență, transumanistii vorbesc despre stadiul final al transformării ca un stadiu „asemenea lui Dumnezeu”. Kurzweil remarcă, însă, că „odată ce saturăm materia și energia din univers cu inteligență, ea se va „trezi”, va fi conștientă, și chiar sublim inteligentă. Ea este astfel cel mai aproape de Dumnezeu, pe cât îmi pot imagina eu”. Kurzweil vorbește aici despre un punct îndepărtat, nu neapărat ca perioadă, ci ca progres tehnologic față de stadiul actual. Așa cum teologia vorbește despre theosis ca o împlinire eshatologică, transumanismul vorbește despre asemănarea cu Dumnezeu ca o condiție a viitorului care va fi foarte diferită de prezent. Apropierea de Dumnezeu pare realizabilă când inteligența este îmbunătățită¹⁰.

⁷ Vezi Lisa Sowle Cahill, "Playing God': Religious Symbols in Public Places," *The Journal of Medicine and Philosophy* 20(1995):342 and Allen Verhey, "Playing God' and Invoking a Perspective," *The Journal of Medicine and Philosophy* 20(1995):347-364.

⁸ David Pearce in "Interview with Nick Bostrom and David Pearce," *Cronopis* (December 2007), pe <http://www.hedweb.com/transhumanism/index.html>.

⁹ Heidi Campbell and Mark Walker, "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation", *Journal of Evolution and Technology* 14(2) 2005.

¹⁰ Cole Turner, *Technology and Eschatology: Scientific and Religious Perspectives on the Transformation of Human Nature*, *Metanexus Conference Lecture*, Madrid, 2008, p. 5.

Numai că Walker folosește termeni care nu mai aparțin teologicului sau gândirii impresionate teologic, el spune că „transumanștii consideră că rațiunea umană este asemenea lui Dumnezeu; totuși, folosind tehnologia pentru a altera baza biologică a rațiunii noastre, apare posibilitatea atingerii unui stadiu cât mai asemănător lui Dumnezeu al rațiunii și al intelectului. De aceea, transumanștii ar trebui să fie interesați cel puțin de unele aspecte ale gândirii religioase, fiindcă dacă scopul este acela de a împlini perfecțiunea în măsura posibilităților, și dacă Dumnezeu este înțeles ca o ființă perfectă, atunci gândirea teologică privitoare la „ceea ce face ca Dumnezeu să fie o ființă perfectă” e deosebit de relevantă¹¹. De aceea el consideră că „a folosi tehnologia pentru a ne face asemenea lui Dumnezeu” este un „hibrid transumanist-religios perfect”.

Bioethica – o încercare de rămânere în Sens. Am cugetat de multe ori asupra terminologiilor realizate prin prefixul „trans-„. Uneori am fost sceptic, alteori încrezător. Un lucru este cert pentru mine: derivatele obținute pot avea o funcție și o valoare pozitivă numai în cazul în care constructul transmite un orizont al perfecțiunii deschise spre întrupare. Chiar și ideea de „transdisciplinaritate”, la care am asertat deja, mă învăluie încă cu interogații. „Trans-„, poate fi o particulă ce sugerează accesarea în pozitivitate, în kalokagaticul veșnic, numai atunci când induce katabasisul făpturii spre Cel care este sensul existenței, realitatea spre care ne mișcăm, în care viem și suntem. În discursul contemporan, particula aceasta tinde prea de multe ori să creeze stări autonome, suficiente de sine, transumanisme, dispersări ale persoanei în haosul social, care, doar prin el însuși, este lipsit de sens. „Tehne” nu este un concept care se adresează excesiv teoretizării, el este un continuu praxis, de aceea spun că este nevoie de această disciplină într-un orizont de filozofie transumanistă, și ea hibrid, care poate să conserve și să afirme ceva din sensul creației.

Din această perspectivă, Bioethica creștină vine și amendează excesele iluminist-secularizante și umanismele seculare care, fie idealizează poziția omului în creație, fie îl egalizează până la a-l transforma într-o piesă de schimb, un produs destinat progresului celular și biologic, dar nu și spiritual. Fiecare structură a creației este unică în felul său, are demnitatea ei. Știința poate (este de dreptul și datorită ei), să extragă din creație o structură pentru creșterea în cunoaștere, dar nu trebuie să uite că aceasta este o parte vie a viului pancosmic. Iar aserțiile științifice trebuie să reflecte și această dimensiune existențial cosmică a ipostasului, nu doar singularitatea ei sau profitabilitatea sa economică de schimb sau grefă.

Bioethica propune un câmp de meditare în care transumanismul are sensul de afirmație koinonică a umanului, a persoanei, și a creației. Însuși limbajul proferat și descriptiv al acestui nou curent sau temă filosofică este numai secular, fără o reală deschidere înspre transcendere. Numărul actual vă propune o mai acurată abordare a persoanei prinse în „jocul de-a Dumnezeu”, nădăjduiesc, însă, ca el să vă dea posibilitatea de a ajunge să vă jucați cu Dumnezeu, înțelegând prin aceasta o comuniune maximă și nicidecum sensul peiorativ al expresiei.

¹¹ Mark Walker, “Religion and Transhumanism,” p. VII.

DIGNITÀ DELLA PERSONA UMANA, SVILUPPO TECNOLOGICO E DIBATTITO BIOETICO

ADRIANO PESSINA*

ABSTRACT. The author tackles some issues that have been the center focus of bioethical research in the last couple of years. The beginning of the study is devoted to defining the terms: bioethics, techno-science, biotechnology that will give rise to questions which concern the ethical problems of the contemporary occidental man. Out of the desire to escape human condition, scientists seek to produce a man whose present life span will be expanded to reach the 100 year limit. Is the man of the future free to concoct himself and the world that surrounds him in a rational way? What does science say about this man as subject of this freedom?

KEY WORDS: Person's Dignity, Techno-science, Bioethnology, Freedom

In questa conversazione mi propongo l'obiettivo di evidenziare alcuni temi che fanno da sfondo a molti dei problemi concreti (procreazione extracorporea, manipolazione genetica, ricerche sulle cellule staminali da adulti o da embrioni, trapianti, eugenetica ed eutanasia) che la bioetica sta affrontando in questi anni. Come è noto, la bioetica nasce dalla convinzione che bisogna colmare la distanza che esiste tra lo sviluppo delle tecnoscienze e le conoscenze etiche dell'uomo occidentale contemporaneo. Se si vuole dirigere con consapevolezza il processo di dominio che l'uomo ha sulla realtà grazie ai nuovi strumenti, pratici e conoscitivi, di cui dispone, occorre approfondire il significato delle categorie con cui egli ha finora governato il proprio sviluppo culturale, sociale ed economico. La nozione di *tecnoscienza* descrive il rapporto circolare che si instaura, dall'epoca moderna, tra lo sviluppo delle scienze e lo sviluppo delle tecnologie, a loro volta frutto di ulteriori forme di conoscenze scientifiche. La scienza moderna, anche quando vuole essere scienza descrittiva, ha bisogno di strumenti tecnologici e ha bisogno di modificare la realtà per comprenderne i funzionamenti. Questi processi, a loro volta, sono condizionati e condizionano l'economia, in quanto richiedono investimenti economici e si propongono, inoltre, di ottenere risultati sul piano economico. La salute umana è diventata oggi anche un'impresa economica e gran parte delle risorse dei Paesi occidentali sono investite sul terreno della medicina e delle ricerche nel campo della medicina. Ma queste ricerche e queste sperimentazioni, in particolare

* Ordinario di Filosofia Morale, Direttore del Centro di Ateneo dell'Università Cattolica di Milano.

quelle legate alle biotecnologie, sollevano anche nuovi problemi di natura etica ed antropologica. Infatti, è a partire dalla manipolazione genetica delle piante, degli animali e ora dell'uomo che si sono aperti i più radicali interrogativi sul senso dell'impresa tecnoscientifica contemporanea.

Le biotecnologie si presentano come un potente modello di *liberazione* dell'uomo dal peso della malattia, del dolore, della stessa morte: una *liberazione* che non è più pensata soltanto nei termini *terapeutici* del ripristino della salute, ma nei termini *progettuali* di un nuovo modo di esistere che sembra interpretare la *finitzza* umana come un *peso*, come un *vincolo* da cui liberarsi. Sembra, infatti, che le scienze empiriche si siano poste al servizio di una concezione dell'uomo che, facendo leva sulla sua indefinita ansia di indipendenza ed autonomia, pone una sorta di sottile inimicizia nei confronti di tutto ciò che lo richiama alla sua finitezza. Questa concezione dell'uomo è una concezione implicitamente filosofica, ma non si può sottovalutare il fatto che essa è debitrice di modelli di razionalità che provengono proprio dall'impresa tecnoscientifica.

Sarebbe un errore grossolano opporsi allo sviluppo delle tecnoscienze ignorando i risultati che esse hanno ottenuto nell'ambito della promozione della salute umana, migliorando decisamente la qualità della vita di molte persone e fornendo un patrimonio di conoscenze di cui ancora non sappiamo adeguatamente farne uso. Ma sarebbe altrettanto erroneo sottovalutare l' *humus* culturale che esse stanno creando attraverso l'idea che sia doveroso tentare tutto ciò che la tecnologia rende possibile. Il confine tra *liberazione* e *alienazione* è molto sottile quando manca la consapevolezza di chi sia l'uomo e si finisce con il non distinguere tra i *vincoli* da spezzare e *le radici* da conservare e coltivare. Ed è su questo tema che vorrei svolgere alcune considerazioni.

In un saggio che risale al 1958, Hannah Arendt descriveva in questi termini le profonde trasformazioni dell'esperienza che allora si annunciavano attraverso le prime imprese spaziali e i primi tentativi di manipolazione genetica: « E' lo stesso desiderio di evadere dalla prigione della terra che si rivela nel tentativo di creare la vita in una provetta, nel desiderio di mescolare, sotto il microscopio, il plasma germinale congelato di persone di comprovato valore per produrre esseri umani superiori, e modificarne la grandezza, forma e funzione; io credo anche che un desiderio di sfuggire alla condizione umana si nasconda nella speranza di portare la durata della vita umana al di là del limite dei cento anni. Quest'uomo del futuro, che gli scienziati pensano di produrre nel giro di un secolo, sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana così come gli è stata data, un dono gratuito proveniente da non so dove (parlando in termini profani) che desidera scambiare con qualcosa che lui che esso abbia fatto»¹.

Le scienze sperimentali sembrano percorrere una strada nella quale viene accantonato il *senso* stesso dell'esistenza umana in nome del fatto che ciò che

¹ H. Arendt, *Vita activa*, trad. it., Milano 2004, *Prologo*, p. 2.

conta sono i risultati ottenuti e le promesse che vengono fatte. Sempre in quegli anni, che a noi oggi sembrano così lontani, Edmund Husserl, nel 1959, svolgeva ne *La crisi delle scienze europee: la fenomenologia trascendentale*, queste osservazioni che a noi sembrano tanto pertinenti quanto estranee alla mentalità odierna. Scriveva Husserl: «Nella miseria della nostra vita - si sente dire- questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Questi problemi, nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata? In definitiva essi concernono l'uomo nel suo comportamento di fronte al mondo circostante umano ed extraumano, l'uomo che deve liberamente scegliere, l'uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente, la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto. Per quanto riguarda, d'altra parte, le scienze dello spirito, che pure, in tutte le loro discipline particolari e generali, considerano l'uomo nella sua esistenza spirituale, cioè nell'orizzonte della sua storicità, la loro scientificità, si dice, esige che lo studioso eviti accuratamente qualsiasi presa di posizione valutativa, tutti i problemi concernenti la ragione o non ragione dell'umanità tematizzata e delle sue formazioni culturali. La verità scientifica obiettiva è esclusivamente una constatazione di ciò che il mondo, sia il mondo psichico sia il mondo spirituale, è di fatto».²

In realtà, rispetto a questo giudizio di Husserl, il rapido cammino pratico e teorico compiuto dalle scienze sembra aver introdotto una nuova prospettiva: l'oggettività del sapere scientifico si presenta oggi come una *progettualità* capace di dare un nuovo *senso* all'esistenza, rispondendo a quelle esigenze che sembravano essere estranee a quel tipo di sapere. La *verità* scientifica si presenta, nella cultura contemporanea, come l'unica forma della razionalità umana e, pertanto, come l'unica fonte della verità, anche di quella verità che riguarda l'uomo e il senso del suo esistere. La contemporaneità porta a compimento un processo di capovolgimento delle prospettive, relegando forme di sapere come la filosofia e la teologia nell'ambito delle opinioni (della *doxa*), cioè di impostazioni che non hanno più a che fare con la verità e la falsità, ma soltanto con le *opzioni* individuali. Opzioni che, come tali, sfuggirebbero alle categorie della ragione. La filosofia e la teologia, che per lungo tempo si sono poste come depositarie di un sapere definito e definitivo, in grado di esprimere le ragioni ultime della vita e della storia, sono relegate, nel senso comune, a rango di *opinioni soggettive*. E' un cambiamento significativo, che nasce, in fondo,

² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. Il saggiatore, A. Mondadori, Milano 1987⁷, pp. 35-36. Su alcuni di questi argomenti cfr. A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, B. Mondadori, Milano 2006.

da un velo di ignoranza circa lo statuto epistemologico delle stesse scienze sperimentali che, in realtà, per metodo, sono molto lontane dal possedere *verità* definitive proprio perché continuamente esposte alle correzioni che provengono dall'allargamento delle esperienze e dal miglioramento degli strumenti conoscitivi. L'uomo contemporaneo continua ad avere la domanda sul "significato della vita", ma non ritiene che una risposta possa essere data dalla filosofia, o dalla fede, perché pensa che queste non abbiano più a che fare con la verità e con la ragione, ma soltanto con soggettive opzioni esistenziali. L'autorevolezza della scienza è strettamente connessa, in un certo immaginario collettivo, con la sua capacità di razionalizzare la vita, di incrementarne l'autonomia e di sottrarla alla casualità degli eventi. L'eutanasia e l'eugenetica *liberali*, cioè frutto della libera decisione degli individui, si alimentano dell'idea che l'uomo possa emanciparsi, grazie alla tecnologia e alle proprie scelte, dalla *passività* del venire al mondo e dell'uscire da questo mondo, trasformando l'evento del nascere e del morire in una *scelta*. Le tecniche di procreazione extracorporea promettono un nuovo controllo sulla vita e sulla salute e si presentano come una potente assicurazione in ordine alla costitutiva paura del dolore e della morte. Possiamo interpretare queste impostazioni come la tappa estrema del processo di *disincantamento* che Max Weber descrive come progressiva razionalizzazione e intellettualizzazione del mondo. Anche se non esiste una connessione logica, ma puramente fattuale, tra il cosiddetto evolversi ed assestarsi del secolarismo, come forma più o meno consapevole di panteismo, e l'incremento del sapere scientifico e tecnologico, non possiamo ignorare che se per *disincantamento* si intende, come scrive Weber, "la coscienza o la fede che basta soltanto *volere*, per *potere* ogni cosa", esso sembra oggi trionfare.

Dobbiamo, a questo punto, tornare a *pensare* a ciò che stiamo facendo, perché ha ragione Hannah Arendt a indicare *nell'assenza di pensiero* il male della nostra modernità. «La mancanza di pensiero - l'incurante superficialità o la confusione senza speranza, o la ripetizione compiacente di verità diventate vuote e trite - mi sembra tra le principali caratteristiche del nostro tempo. Quello che io propongo perciò è molto semplice: niente di più che pensare a ciò che facciamo»³. Questa *assenza di pensiero* non è affatto mancanza di intelligenza o di razionalità, quanto piuttosto riduzione della portata stessa della ragione umana, uniformata ad un solo modello di conoscenza e, quindi, ad un solo modo di intendere la *verità*.

A questo proposito, è necessario evidenziare, sebbene in termini sintetici, i tre diversi modi con cui, nel corso della storia occidentale, si è pensato il rapporto tra la verità e la prassi, cioè tra la conoscenza e l'azione. In questo modo risulterà più chiaro il significato di quanto abbiamo detto finora:

Il primo modo pone l'equivalenza tra la verità e l'essere delle cose («*verum est ens*»);

³ H. Arendt, *cit.* p. 5.

Il secondo modo indica in ciò che è fatto il luogo della verità («verum quia factum»);

Il terzo, infine, attribuisce al fattibile il connotato della verità («verum quia faciendum»).

La prima impostazione è riconducibile alla prospettiva teoretica della filosofia classica: in essa si afferma che l'intelligibilità appartiene alla realtà. Il compito dell'uomo, pertanto, è quello di far emergere il senso delle cose (e scoprire, quindi, anche il senso di sé). Attraverso l'influsso della religione giudaico-cristiana, e grazie alla diffusione della filosofia creazionistica, la tesi della «verità» della realtà, fondata nell'Intelligenza creatrice di Dio, è stata, ed è, uno dei patrimoni del pensiero occidentale. In questa prospettiva la *natura* non è una materia neutra, priva di senso, a disposizione dell'arbitrio dell'uomo, e non è frutto del puro caso e della necessità. Tutta la realtà, compresa la materia, è permeata dal Logos creatore e il suo essere a disposizione dell'uomo non può mai venire inteso in senso puramente strumentale: questa *natura* non può essere pensata soltanto dentro le categorie dell'utile e del dannoso, perché in essa si cela la *bellezza* del creato, cioè il senso della realtà. Il nascere e il morire dell'uomo diventano così eventi significativi che non possono essere ridotti alle pure trasformazioni della materia.

La seconda impostazione, che possiamo far coincidere con la nascita delle scienze moderne e con alcune tesi filosofiche che da esse dipendono, pone nel soggetto conoscente e progettante il significato, la *verità* della realtà stessa. La realtà, in se stessa, e a maggior ragione la materia, non ha alcuna intelligibilità autonoma fuori dal pensiero e dal progetto umano. Soltanto la ragione dell'uomo fornisce senso (significato e direzione) a tutto ciò che esiste. In questo contesto (che possiamo far iniziare con la rivoluzione scientifica moderna) si forma il modello concettuale della *macchina*, cioè di qualcosa che, costruito dall'uomo, permette di spiegare l'intera realtà, compreso l'uomo (che diventa, appunto *l'homme machine*).

La macchina (e il modello invasivo del meccanicismo) cessa di essere soltanto uno strumento, un utensile, e diventa un *modello* interpretativo dell'intera realtà. L'universo stesso è rappresentato come una grande macchina e persino Dio può diventare, in questa prospettiva, un Grande Orologiaio, un costruttore di meccanismi. Non risulterà difficile, in seguito, sostituire questo Grande Orologiaio con altri meccanismi impersonali in grado di dare ragione delle complesse vicende della materia. Anche la storia, intesa come opera dell'uomo, diventa *scienza*, poiché tutto ciò che è *fatto* è veramente intelligibile.

La terza impostazione porta, per così dire, a compimento alcune delle potenzialità implicite nel precedente modello e finisce con l'assegnare l'intelligibilità non più soltanto a ciò che è fatto, ma a ciò che è fattibile. Se il senso della realtà è nel soggetto, allora il progetto stesso diventa il luogo in cui verificare la verità del progettare e del progettante stesso. Perché allora meravigliarsi che oggi l'uomo voglia *fabbricare* se stesso pensando così che la verità della condizione umana

risieda nel *futuro*, in un *progetto* di *perfezione* in cui vincere i vincoli *irrazionali* della finitezza? Molta parte della cultura odierna tende a porsi come *ancilla technologiae*: non basta più affermare che tutto ciò che è tecnicamente possibile è lecito, occorre affermare, più radicalmente, che tutto ciò che è possibile è doveroso. Rinunciare al possibile diventa una colpa. Non è un acritico sperimentalismo, ma il frutto di un convincimento diffuso: è nella progettualità umana che l'uomo può dare senso alla vita e sottrarsi alla *casualità* di un mondo che, in fondo, gli è estraneo fin quando non rientra nei suoi progetti, non soddisfa le sue aspirazioni. Un nuovo antropocentrismo si afferma all'orizzonte di un universo percorso da una materia cieca che aspetterebbe di essere dominata per l'avvento di una nuova evoluzione guidata dall'uomo stesso.

L'umana insoddisfazione nei confronti dei *limiti*, che è la molla segreta di ogni aspirazione alla perfezione, si trasforma ora in una specie di insoddisfazione per la finitezza umana. Il progresso, secondo un modello già presente nel positivismo, diventa un *compito* e ogni giudizio etico, ogni critica, viene intesa come fonte di regresso. In questo contesto gli interrogativi etici vengono considerati frutto di opzioni a-scientifiche, ascrivibili ad una concezione mitica, sacrale o religiosa della vita, da confinare nella sfera del "privato". Da qui nasce una specie di *fastidio* nei confronti della bioetica, considerata come fonte di proibizioni.

In realtà è la scienza (pensata acriticamente, e svuotata della propria consapevolezza epistemologica) che assume il carattere *mitico* di una sapere esaustivo, capace di determinare il senso della vita.

In questo orizzonte, la malattia e la morte diventano *incomprensibili* e la possibilità di *vivere* il tempo della malattia e di dare senso alla vita umana *anche* dentro l'esperienza della malattia, diventa sempre più difficile: molte spinte verso l'eutanasia, l'abbandono terapeutico e l'eugenetica neonatale sorgono dentro questa difficoltà ad accogliere la persona umana e a riconoscerne la dignità nelle fasi delle malattie croniche, nelle patologie permanenti, nelle situazioni nelle quali non è possibile *guarire*. Il tempo della malattia diventa una specie di *sconfitta* del potere della medicina e un *tempo* privo di significato, ben espresso dai ricorrenti giudizi intorno alla *qualità della vita* che alimentano l'ideologia del "meglio morire" che vivere in determinate condizioni. Viene meno l'idea che la prima e costitutiva *qualità della vita* è dentro la stessa struttura personale dell'uomo, che ne determina, appunto, la *dignità*. La perdita del significato antropologico, ontologico, della dignità umana è strettamente connessa con la "neutralizzazione" della natura biologica, che non sembra possedere nessun significato proprio, nessuna valenza assiologia ed è considerata soltanto *materia*.

Così, la nostra originaria dimensione corporea diventa un valore soltanto quando è *disponibile* alla nostra progettualità umana, quando risponde alle nostre aspettative e ai nostri desideri. Quando la malattia offusca in modo permanente l'autonomia, quando la disabilità segna i mesi e gli anni della vita delle persone, allora la corporeità diventa priva di senso e l'uomo stesso cessa di essere considerato

in ciò che Kierkegaard definiva il suo “eterno valore”. Questo *eterno valore* dell’uomo è espresso dal concetto di dignità: la dignità, infatti, non è un possesso (che si può acquisire, o perdere a seconda degli stadi della vita o della salute), né un progetto, ma è *l’essere stesso della persona umana*, che nella sua determinazione corporea è originariamente un soggetto, anche quando non sa ancora di esserlo, anche quando non saprà mai di esserlo, anche quando cesserà di saperlo. *L’apparire* di questa soggettività nello spazio della coscienza individuale non costituisce il soggetto, ma lo *rivela*. La soggettività dell’essere persona umana si manifesta allo sguardo altrui prima di tutto nel suo apparire corporeo, nella iniziale dimensione cellulare dell’essere generato, nella complessità dello sviluppo organismico delle fasi dell’esistenza (zigote, embrione, feto, infante, bambino, adulto, anziano), cioè in quelle fasi della vita corporea che contengono nel loro stesso *esserci* frammenti di quella *perfezione* che è già immanente nella particolare collocazione che l’uomo ha nel cosmo, nel suo essere, prima di tutto, *progetto di Dio e compito* per l’io.

Non si tratta di negare valore all’impresa scientifica, o di rinnegare i risultati acquisiti, o di rinunciare ai progetti futuri; non si tratta, nemmeno, di favorire il cosiddetto *dialogo* tra gli scienziati, i filosofi, gli uomini di fede. Questa tesi fa ritenere che gli uomini possano essere definiti in base al lavoro che fanno, alle convinzioni che hanno. Se non vogliamo che l’impresa dell’uomo trasformi un progetto di *liberazione* in un potente e sottile strumento di discriminazione tra gli uomini, occorre che si torni a *pensare*, senza confini precostituiti, nelle scienze, nella filosofia e nella fede. Perché che vale conquistare l’universo, sconfiggere la malattia, prolungare la vita se l’uomo perde se stesso e la consapevolezza del proprio eterno valore?

DEMNITATEA PERSOANEI UMANE, DEZVOLTARE TEHNOLOGICĂ ȘI DEZBATERE BIOETICĂ

ADRIANO PESSINA*

În această lucrare îmi propun obiectivul de a scoate în evidență câteva teme care sunt baza multor probleme concrete (fecundarea extracorporală, manipularea genetică, cercetările asupra celulelor staminale de la adulți sau de la embrioni, transplant, eugenetica și eutanasia) cu care bioetica s-a confruntat în acești ani. După cum se cunoaște, bioetica se naște din convingerea că e nevoie să se cumuleze distanța care există între dezvoltarea tehnostiințelor și cunoștințele etice ale omului occidental contemporan. Dacă se dorește se va conduce cu conștiință procesul de dominație pe care omul îl are asupra realității, grație acestor noi instrumente, practici și cunoștințe, de care dispune, sau se va aprofunda însemnătatea categoriilor cu care fiecare a guvernat până acum, propria dezvoltare culturală, socială și economică. Noțiunea de *tehnostiință* descrie raportul circular care se instaurează, din epoca modernă, între dezvoltarea științelor și dezvoltarea tehnologiei, la rândul lor, fructul ulterioarelor forme de cunoștințe științifice. Știința modernă, chiar și atunci când vrea să fie știință descriptivă, are nevoie de instrumente tehnologice și trebuie să modifice realitatea pentru a cuprinde acțiunile. Aceste procese, la rândul lor, sunt condiționate și condiționează economia, determină investițiile economice și își propun, în plus, să obțină rezultate pe plan economic. Sănătatea omului a devenit astăzi și un proiect economic și în mare parte resursele țărilor occidentale sunt investite în inițiative legate de medicină și în cercetări în domeniul medicinei. Dar aceste cercetări și aceste experimente, în special cele legate de biotehnologie, ridică noi probleme de natură etică și antropologică. De fapt, plecând de la manipularea genetică a plantelor și a animalelor este acum rândul omului, pentru a ne întreba cu privire la sensul proiectelor tehnostiințifice contemporane.

Biotehnologiile se prezintă ca un posibil model de *eliberare* a omului de sub povara bolii, a durerii, a morții: o *eliberare* care nu e gândită în termeni terapeutici, de refacere a sănătății, ci în termeni *proiectuali*, ai unui nou mod de a fi, care pare a interpreta *sfârșitul* omului ca pe o *povară*, ca pe o *obligație* de care trebuie să se

* Profesor titular de Filosofie Morală, Directorul Centrului de Bioetică al Universității Catolice „Sacro Cuore”, Milano.

elibereze. Se pare, de fapt, că științele empirice sunt puse în slujba unei concepții despre om care, dorind să scape de problemele legate de infinita anxietate a independenței și a autonomiei, pun un fel de dușmănie în confruntările a tot ceea ce privește sfârșitul omului. Această concepție despre om este o concepție implicit filosofică, dar nu se poate subestima faptul că aceasta este tributară modelelor raționaliste care provin chiar din proiectul tehoștiințific.

Ar fi o mare greșeală să ne opunem dezvoltării tehoștiințelor ignorând rezultatele pe care acestea le-au obținut în câmpul promovării sănătății umane, îmbunătățind decisiv calitatea vieții multor persoane și furnizând un patrimoniu de cunoștințe pe care încă nu le știm folosi în mod adecvat. Dar ar fi, pe de altă parte, greșit să subevaluăm *humus*-ul cultural pe care acestea îl creează dincolo de ideea că ar fi just să fim tentați de tot ceea ce tehnologia face posibil. Granița dintre *libertate* și *înstrăinare* e foarte subțire, când lipsește conștiința a ceea ce este omul, și se termină cu ne-distingerea între *obligațiile* de a distruge și *rădăcinile* de a conserva și a cultiva. Pe marginea acestei teme aș dori să dezvolt câteva idei.

Într-un eseu din anul 1958, Hannah Arendt descria în acești termeni profunde transformări ale experienței care atunci se difuzau cu privire la primele impresii spațiale și primele tentative de manipulare genetică: „E aceeași dorință de evadare din închisoarea pământului care se descoperă în tentativa de a crea viața într-o eprubetă, în dorința de a amesteca, sub microscop, plasma germinală congelată a persoanelor cu potențial, pentru a produce ființe umane superioare, modificându-ne mărimea, forma și funcțiile; cred, de asemenea, că o dorință de a evada din condiția umană se ascunde în speranța de a prelungi durata vieții omului de la cea din prezent la limita de 100 de ani. Acest om al viitorului, pe care oamenii de știință se gândesc să-l producă pe parcursul unui secol, pare posedat de un fel de revoltă îndreptată împotriva existenței umane așa cum a fost dată, un dar gratuit provenit nu se știe de unde (în termeni profani), pe care dorește să îl schimbe cu ceva ce el însuși a făcut”¹.

Științele experimentale par să parcurgă o cale din care este înlăturat *sensul* însuși al existenței umane în numele faptului că ceea ce contează sunt rezultatele obținute și promisiunile făcute. Tot în acei ani, care astăzi nouă ne par așa îndepărtați, Edmund Husserl, în anul 1959, dezvoltă în *Criza științelor europene: fenomenologia transcendentală*, aceste observații care nouă ne par pe cât de pertinente pe atât de stranii în mentalitatea de odinioară. Scria Husserl: „În mizeria vieții noastre această știință nu are nimic să ne spună. Aceasta exclude de la bun început acele probleme stringente pentru om, care, în timpurile noastre tulburi, se aud în jocul destinului; problemele sensului sau non-sensului existenței umane în complexitatea lor. Aceste probleme, în generalitatea lor și în necesitatea lor, nu pretind oare, pentru toți oamenii, considerații generale și o soluție rațional fondată? În definitiv, acestea privesc omul în comportamentul propriu al acestuia, în fața lumii circumscrisă umanului și extraumanului, omul care trebuie să aleagă liber, omul care e liber să se plăsmuiască în

¹ H. Arendt, *Vita activa*, trad. it., Milano 2004, *Prologo*, p. 2.

mod rațional pe sine însuși și lumea care-l înconjoară. Ce are de spus această știință despre rațiune sau despre non-rațiune, ce are de spus despre noi oamenii ca subiecți ai acestei libertăți? Bineînțeles, știința pură, de fapt, nu ne transmite nimic în acest sens: această abstracțiune se aplică oricărui subiect. În ceea ce privește, pe de altă parte, științele spiritului, care totuși, în toate disciplinele lor particulare și generale consideră omul în existența sa spirituală, adică în orizontul istoricității lor, în științificul lor, presupun că cercetătorul evită cu grijă orice luare de poziție estimativă, toate problemele referitoare la rațiune sau non-rațiune ale umanității tematizate și a formelor ei culturale. Adevărul științific obiectiv este exclusiv o constatare a ceea ce lumea, fie lumea fizică, fie cea spirituală, este de fapt”².

În realitate, în conformitate cu opinia lui Husserl, această rapidă avansare practică și teoretică îndeplinită din partea științelor pare să fi introdus o nouă perspectivă: obiectivitatea rezultatului științific se prezintă astăzi ca un *proiect* capabil să dea un nou *sens* existenței, răspunzând acelor exigențe care par a fi străine de acest tip de cunoaștere. *Adevărul* științific se prezintă în cultura contemporană ca unica formă a raționalității umane și, ca atare, ca unica sursă a adevărului chiar și a celui adevăr ce privește omul și sensul existenței sale. Contemporaneitatea duce la îndeplinire un proces de răsturnare a perspectivelor, relegând forme de cunoaștere precum filosofia și teologia în domeniul opiniilor (*doxa*), adică poziții care nu mai au nimic de a face cu adevărul și cu falsitatea, ci numai cu *opțiuni* individuale. Opțiuni care, la fel, ar putea scăpa categoriilor rațiunii. Filosofia și teologia, care pentru o lungă perioadă de timp au fost depozitare ale unei cunoașteri definite și definitive, în măsură să exprime rațiunile ultime ale vieții și ale istoriei, sunt aduse, în sens comun, la rang de *opinii subiective*. Este o schimbare semnificativă, care se naște, în fond, dintr-un vâl de ignoranță al statutului epistemologic al aceluiași științe experimentale care, în realitate, sunt departe de a poseda *adevărul* definitiv pentru că sunt expuse în mod continuu la corecții ce provin din lărgirea experiențelor și din micșorarea instrumentelor cognitive. Omul contemporan continuă să aibă întrebări despre „sensului vieții”, dar nu reține că un răspuns poate fi dat de filozofie, un altul de credință, pentru că el crede că acestea nu mai au de a face cu adevărul și cu rațiunea, ci sunt doar opinii subiective existențiale. Autoritatea științei este strict legată, într-un anume imaginar colectiv, cu capacitatea sa de raționalizare a vieții, de a ne mări autonomia și de a o feri de hazardul evenimentelor. Eutanasia și eugenetica *liberale*, adică rodul deciziei libere a individului, se alimentează din ideea că omul se poate emancipa, datorită tehnologiei și a propriilor alegeri, din *pasivitatea* de a veni în lume și de a ieși din această lume, transformând momentul nașterii și al morții într-o *alegere*. Tehnicile de procreare în afara corpului promit un nou control asupra vieții și al sănătății și se prezintă ca o asigurare puternică la

² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. Il saggiatore, A. Montadori, Milano 1987, pp. 35-36. despre fiecare din aceste argumente cf. A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, B. Montadori, Milano, 2006.

frica constitutivă a durerii și a morții. Putem interpreta aceste poziții ca o etapă extremă a procesului de *dezvrăjire* pe care Max Webber îl descrie ca o raționalizare progresivă și o intelectualizare a lumii. Chiar dacă nu există o conexiune logică, ci pur factuală, între cele spuse, acestea se dezvoltă din secularism, ca formă mai mult sau mai puțin conștientă de panteism, și mărirea cunoașterii științifice și tehnologice, nu putem ignora faptul că dacă prin *dezvrăjire* înțelegem, cum scrie Webber, „conștiința sau credința că ajunge numai *voința*, pentru *a putea* orice lucru”, aceasta pare astăzi să triumfe.

Trebuie, în acest punct, să ne întoarcem la *a gândi* ceea ce facem, pentru că are dreptate Hannah Arendt să indice în *absența gândirii* răul modernității noastre. „Lipsa de a gândi – îngrijorătoarea superficialitate sau confuzia fără speranță, sau repetarea îngăduitoare a adevărului golit de conținut și distrus – mi se par printre principalele caracteristici ale timpului nostru. Ceea ce eu propun, în consecință, e foarte simplu: nimic mai mult decât să medităm la ceea ce facem”³. Această *absență de gândire* nu e totuși lipsă de inteligență sau de raționalitate, ci mai degrabă reducerea însăși a sferei rațiunii umane, uniformizată la un singur model de cunoaștere și, prin urmare, la un singur mod de înțelegere a *adevărului*.

Din acest punct de vedere, trebuie evidențiate, chiar dacă în termeni concisi, cele trei moduri diferite în care, în decursul istoriei occidentale, a fost gândit raportul dintre adevăr și practică, adică dintre cunoaștere și acțiune. În acest fel va rezulta mai clar semnificația celor spuse până acum:

Primul mod pune echivalența între adevăr și ființa lucrurilor („verum est ens”);

A doua cale arată prin ce este făcut locul adevărului („verum quia factum”);

Al treilea, în sfârșit, atribuie realizabilului conotația adevărului („verum quia faciendum”).

Prima chestiune conduce către perspectiva teoretică a filosofiei clasice: în ea se afirmă că înțelegerea aparține realității. Sarcina omului, ca atare, este aceea de a scoate la suprafață sensul lucrurilor (și să descopere, deci, și sensul sinelui). În timpul influenței religiei iudeo-creștine, și datorită răspândirii filosofiei creaționiste, ipoteza „adevărului” realității, întemeiată pe Inteligența creatoare a lui Dumnezeu, a fost, și este, una dintre moștenirile gândirii occidentale. În această perspectivă *natura* nu e o materie neutră, lipsită de sens, la dispoziția arbitrară a omului, nu e fructul întâmplării și al necesității. Toată realitatea, chiar și materia, este îmbibată de Logosul creator, astfel natura nu mai stă la dispoziția omului doar fizic: această *natură* nu poate fi gândită doar în cadrele folosibilului și ale dăunătorului, pentru că în ea se ascunde *frumusețea* creaturii, deci sensul realității. Nașterea și moartea omului devin astfel, evenimente însemnate ce nu pot fi tratate ca simple transformări ale materiei.

³ H. Arendt, cit. p. 5.

A doua chestiune, ce poate să coincidă cu nașterea științelor moderne și cu anumite păreri filosofice care depind de ea, pune în discuție semnificația, *adevărului* realității însăși. Realitatea, în ea însăși, și în mare parte materia, nu are nicio inteligibilitate autonomă în afara gândirii și a proiectului uman. Doar judecata omului dă sens, (semnificație și direcție) la tot ce există. În acest context (pe care-l putem identifica cu revoluția științifică modernă) se formează modelul conceptual al *mașinii*, adică a ceva ce, construit de om, poate să explice întreaga realitate, inclusiv omul (care devine, chiar *l'homme machine*).

Mașina (și modelul invaziv al mecanismului) încearcă să fie numai un simplu instrument, o ustensilă, și devine un *model* interpretativ al întregii realități. Universul însuși e reprezentat sub forma unei mașini mari și până și Dumnezeu poate deveni, în această perspectivă, un Mare Ceasornicar, un constructor de mecanisme. Nu este dificil, prin urmare, înlocuirea acestui Mare Ceasornicar cu alte mecanisme impersonale capabile să dea răspuns marilor evenimente ale materiei. Chiar și istoria, înțeleasă ca operă a omului, devine *știință*, deoarece tot ce s-a *făcut* e cu adevărat inteligibil.

A treia chestiune duce, ca să spunem așa, la împlinirea anumitor caracteristici implicite ale modelului precedent și se termină cu acordarea inteligibilității nu doar a ceea ce este făcut, dar și a ceea ce e realizabil. Dacă sensul realității este în subiect, atunci proiectul însuși devine locul în care se verifică adevărul proiectării și al proiectantului însuși. De ce să ne mirăm că astăzi omul vrea să se *fabrice* pe sine însuși, gândindu-se astfel că adevărul condiției umane rezidă în *viitor*, într-un *proiect de perfecțiune*, în care să se învingă limitele *iraționale* ale sfârșitului? Mare parte a culturii de odinioară ține să se constituie într-o *ancilla technologiae*: nu mai e suficient să afirmi că tot ceea ce este tehnic posibil este licit, trebuie să afirmi, radical, că tot ceea ce e posibil e și just. Renunțarea la posibil devine o vină. Nu este un experimentalism fără valoare critică, ci fructul unei convingeri difuze: în proiectul uman, omul poate să dea un sens vieții sale și să se sustragă *cazualității* unei lumi, care în fond, îi este străină până când nu reintră în proiectele sale și până când nu satisface aspirațiile sale. Un nou antropocentrism se întrezărește la orizontul unui univers străbătut de o materie oarbă care ar aștepta să fie dominată, în cadrele afirmării unei noi evoluții condusă de însuși omul.

Omenescul neajuns în confruntările cu *limitele*, care este arcul secret al oricărei aspirații spre perfecțiune, se transformă acum într-un fel de neajuns în ceea ce privește sfârșitul omului. Progresul, după un modelul deja prezent în pozitivism, devine o *sarcină*, și orice judecată etică, orice critică, este percepută ca izvor de regres. În acest context interogațiile etice sunt considerate piedici a-științifice, tributare unei concepții mitice, sacre sau religioase despre viață și care îngădesc sfera privatului. De aici iau naștere neînțelegeri în confruntările bioeticii, considerată drept culegere de interdicții.

În realitate știința (gândită în mod acritic, este goliță de conștiința sa epistemologică) este cea care își asumă caracterul *mitic* al unei științe exhaustive, capabilă să determine sensul vieții.

În acest orizont, boala și moartea devin *incomprehensibile* și posibilitatea de a *trăi* momentele bolii și de a da un sens vieții umane *chiar* și în cadrul experienței bolii, devine tot mai greu: mulți pași spre eutanasiu, abandon terapeutic și eugenetica infantilă, apar în cadrele acestei dificultăți de a lua persoana umană și de a reconstrui demnitatea umană în fazele bolilor cronice, în patologiile permanente, în situațiile în care *vindecarea* nu e posibilă. Perioada de boală devine un fel de *înfrângere* a puterilor medicinei, și un *timp* lipsit de rost, bine exprimat de recurențele judecăți cu privire la *calitatea vieții*, care alimentează ideologia a „mai bine să mori” decât să trăiești în astfel de condiții. Vine și ideea că prima și constitutiva *calitate a vieții* se găsește în interiorul aceleiași structuri personale a omului, care ne determină exact *demnitatea*. Pierderea semnificației antropologice, ontologice a demnității umane este strâns legată de „neutralizarea” naturii biologice, care pare să nu aibă nicio semnificație proprie, nicio valență axiologică, fiind considerată doar *materie*.

Astfel, dimensiunea noastră materială corporală originară devine valoroasă doar când e la dispoziția proiectualității noastre umane, când răspunde așteptărilor și dorințelor noastre. Când boala obstrucționează, în mod permanent, autonomia, când dizabilitatea marchează lunile și anii din viața persoanelor, atunci corporalitatea devine lipsită de sens și omul însuși încetează să fie considerat ceea ce Kirkegaard numea „eterna valoare”. Această *eternă valoare* a omului este exprimată de conceptul de demnitate: demnitatea, de fapt, nu e o posesiune (ce poate fi cumpărată sau pierdută în diferite stadii ale vieții sau ale sănătății), niciun proiect, ci e *ființa însăși a persoanei umane*, care în determinarea ei corporală este, la origine, un subiect, chiar și când nu știe că este, chiar și când nu va ști niciodată ca va fi, chiar și când va înceta să mai știe.

Apariția acestei subiectivități în spațiul conștiinței individuale nu constituie un subiect, dar îl *descoperă*. Subiectivitatea ființei persoanei umane se manifestă cu privire la altul, întâi de toate în apariția sa corporală, în inițiala sa dimensiune celulară a ființei generate, în complexitatea dezvoltării organismului în fazele existenței (zigot, embrion, făt, prunc, copil, adult, bătrân), adică în acele faze ale vieții corporale care conțin în ele însele, fragmente ale acelei *perfectiuni* care e deja imanentă în propria asociere pe care omul o are în cosmos, în felul său de a fi, întâi de toate, *proiectul lui Dumnezeu e împlinit* pentru mine.

Nu e vorba de a nega valoarea proiectelor științifice, sau de a renega rezultatele obținute, sau de a renunța la proiectele viitoare; nu e vorba, nici măcar, de a favoriza așa numitul *dialog* între oamenii de știință, filosofi și oamenii Bisericii. Această teză ne face să reținem că oamenii pot fi definiți în baza muncii pe care o desfășoară, a convingerilor pe care le au. Dacă nu vrem ca acțiunile omului să transforme un proiect de *eliberare* într-un puternic și subtil mijloc de

discriminare între oameni, trebuie să ne întoarcem la a *gândi* fără limite preconceptuate, în științe, în filozofie și în credință. Pentru că ce rost are cucerirea universului, învingerea bolilor, înmulțirea zilelor vieții, dacă omul se pierde pe sine însuși și conștiința propriei valori eterne?

(Traducere: Maria Aluaș, Laurian Rus^{**})

^{**} Drd. Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

PRINCIPLES OF ORTHODOX BIOETHICS*

NIKOLAOS, METROPOLITAN OF MESOGHEIA
AND LAVREOTIKI**

ABSTRACT. In the context of scientific development, the article proposes a brief comparison between secular and orthodox bioethics, underlining those aspects which are definitory for the orthodox position regarding an ecclesial communion and accepts the existence of mysteries of life and death that man cannot thoroughly understand. On short, as the author himself states, orthodox Bioethics discovers the sacredness of God's image through these mysteries, and through man it discovers the mystery of God.

KEY WORDS: person, mystery, scientific development, eternity, sacredness.

A. INTRODUCTION

I wouldn't like to disappoint the audience and the readers in any way. My homily will not give replies to the numerous and significant questions of bioethics, for this is neither feasible nor is it our own responsibility or a task of the present moment. It is the responsibility and exclusive task of the Holy Synod. Besides, if we hurry to speak, we will deprive ourselves of the right to learn. Our learning period is not over yet. Therefore, the aim of this homily is to serve as a means of becoming acquainted with the mentality of the Bioethics Committee of the Church of Greece. In fact, it will not be comprehensive, but will specifically focus on certain characteristics that determine the outline of Orthodox Bioethics, as well as on just one principle to which no reference has been made so far; *the principle of the fear of God* that leads to the beginning of true wisdom that we need so much: "*the fear of the Lord is the beginning of knowledge*"¹.

* This paper was presented during a conference entitled *Values and principles for the building of Europe*, conference which took place in Athens, between the 4th and 6th of May 2003, organized by the Holy Synod of the Church of Greece.

** At the time of this conference, His Eminence was an archimandrite and iconom serving at the monastery of the Assumption in Athens, monastery which is affiliated to the Simonos Petra Athonite monastery. His Eminence served this monastery between 1990-2004. Born in 1954, he studied Physics, Astrophysics, Engineering and Biomedical Technology, but he also obtained his Master's degree in Theology at the Faculty of Theology in Boston. Since 1991, His Eminence teaches various courses of Medicine, Bioethics and Theology in Greece and Lebanon. In 1993, His Eminence founded in Athens the first Center for Biomedical Ethics and Deontology. Since 1998, he is president of the Special Commission for Bioethics within the Holy Synod of the Orthodox Church in Greece. Since His consecration to the office of bishop on the 30th of April 2004, His Eminence functions as the Metropolitan of Mesogheia and Lavreotiki.

¹ *Prov.* 1: 7.

The term bioethics is being used more and more often during the past years demonstrating, in this way, the struggle of societies against their achievements. The truly impressive scientific achievements of genetics and medical technology generated enthusiasm for man's capabilities and great optimism for the improvement of health and the quality of life. At the same time, however, problems emerge from scientific progress because science is very creative, invasive and intervening. Firstly, it is creative for it gives birth to unprecedented conditions of living. Terms such as stem cells, cloning, prenatal and preimplantation diagnosis, genome, proteome or brain death are either relatively novel or have acquired an unpredictable wide meaning and significance. The attempt to determine the exact moment of the beginning and the end of life seems to generate a great deal of speculation; while it is practically necessary, it appears to be quite arbitrary.

Moreover, science is also invasive; it has changed our nutrition; it has affected the environment, the biosphere, the ecosystem, and the air we breathe. In the form of technology, science has also intervened in the human body by replacing our organs. It reforms genes, modifies functions, changes human physiology, controls behaviors. Medical diagnosis and therapy have become extremely technological and are guided by financial motives. We observe all this with awe and admiration, but also with caution and reservation.

Through the science of bioethics, modern man tries to find safe ways of survival as biological species, forms of harmonious social co-existence, conditions of ecological and environmental protection and, naturally, legal formulations that will safeguard the balances between the various – mainly financial – interests.

B. THE NEED FOR THE ORTHODOX VOICE

For the Church, all of the above are necessary, legitimate and interesting; however, they constitute forms of a one-dimensional speculation with an ephemeral and earthly character. Their focal point is not man as a person but societies as civil groups, legal entities and expressions of self-interest. For this reason, they do not look for the truth and values that can inspire us, but for legislative adjustments and consensus that will protect us. Society tries to prove human omnipotence through the biological perfection of man, while the Church faces the grandeur, sacredness and destiny of man through the respect for the image of God. Thus, while science tries to create human beings limited by time and space, the Church is working on the eternal person of man who is made "*for a little while lower than the angels*"², who has the seal of immortality since his very beginning and whose natural space is the kingdom of God that has already begun.

Often, advisory groups and bioethics committees, namely official bodies that try to set limits and terms upon scientific research and technology within society request the word of the Orthodox Churches, given that biomedical research has touched upon very sensitive aspects of human existence.

² *He. 2: 7.*

At the same time, the faithful resort to the clergy to discuss specific dilemmas and problems of every day life that are persistent and often unsolvable. The Church that embraces every detail of our life cannot remain silent. Within the context of Orthodox faith, She is obliged to provide some answers or point at certain directions.

C. THE CHURCH OF GREECE AND BIOETHICS

If problems such as respect for free will, the mystery of life and death, the coalescence of soul and body, the spiritual and deterministic expression of the soul, the sacredness of the body and creation, the laws and forms of biological life, the balance between truth and philanthropy, find an answer, they will enlighten the dilemmas emerging from transplantations, reproductive technologies, gene therapy, cloning, research on human genome, etc.

For this reason, five years ago the Holy Synod of the Church of Greece decided to form a Bioethics Committee that will be responsible to study and elaborate on the bioethical issues within the light of the Orthodox tradition and theology. Moreover, the first Center for Biomedical Ethics was founded in Greece, having a library with a rich collection of books, periodicals, and articles, resolutions of political and social organizations, as well as a website and an electronically equipped convention center.

Every specific bioethical issue is thoroughly examined by way of specialized studies, seminars, meetings with experts on all relevant fields, i.e. physicians, biologists, geneticists, legal advisors, sociologists, psychologists and theologians; by keeping updated on the positions and resolutions by other religious or civil committees, as well as an inter-orthodox dialogue and communication, so that we can express and formulate the Orthodox viewpoint after a comprehensive study and thorough understanding of the related problems and dilemmas³.

D. PRINCIPLES OR LIMITS?

Usually, people expect the Church to set certain limits between what is permitted and prohibited, and impose protective restrictions; in other words, to act as a brake to the development of science. On the contrary, we feel that the Church is the steering wheel. As we try to study the influence of contemporary medical technology on the human body and its reference to human beings, to the body and soul, the perishable and imperishable element of human entity, it is natural to be looking for certain limits. Up to what point can technology intervene in the human body? What is logically and ethically permissible and what is forbidden?

Before setting the limits, we ought to study the principles that rule contemporary research, for limits are not always distinct within the context of values. Nor is it right to appraise institutions and sciences on the basis of barriers and limits, but rather on the basis of principles and freedom. The essence of bioethical speculation is not found

³ We hope that within 2003, the Church of Greece will be in a position to present through the aforementioned procedure official statements on most of the contemporary bioethical issues.

behind the limits, - namely, what is permitted or prohibited - but behind the principles - namely, how and why we act. The principles determine the correct directions and the necessary limits. The role of bioethics is to reveal the truth, not to replace freedom.

Although a great deal is being heard about threats, dangers, apocalyptic consequences and destructions, we believe that the emergence and progress of genetics, biotechnology and, generally, of medical technology may prove to be more of a blessing than a nightmare. The bioethical challenge does not only lead to the emergence of unprecedented social problems, fears, dilemmas or impasses. When the achievements along with the problems are interpreted on the basis of Orthodox theology, one comes face to face with human grandeur – what man can achieve – , the sacredness of the person as the image of God – what he should not do – , and the projection of the eternal perspective on time. One can ascertain the visibility of the soul and the distinctiveness of its potential.

Nevertheless, the extent of our biomedical capabilities along with the scarcity of principles, the crisis of values and the more general disorientation of modern societies justify the necessity of caution, prudence and explicit deontological formulations that are not based on sickly fears but on refined spiritual values.

Consequently, Orthodox bioethics is not ethical guidelines but theological word; it is not bioethics of limitations but bioethics of principles.

E. SPIRITUAL BIOETHICS

The rapid development along with the occasional metaphysical hopes that it raises generates arrogance and brings man as close as ever to the role of God, but as far away as ever from His resemblance⁴. If the spirit of materialism, eudemonism and love of life that prevails in our societies is placed next to these elements, one can realise the need for non-conventional bioethics. This fluctuation between the blessing of God and disrespect for His holy person, between the discovery of the secrets of God's image and its desecration, between the improvement of biological life and the degrading of its social expression determines the essence of spiritual bioethics. Its basic elements are the following:

I. Contemporary biotechnological research and perception is based on four axes: economy, environment, the gift of life and the human person. We have always been interested in economy; we tend to neglect the environment, find pretexts for protecting life and guiltily overlook the human person. Spiritual bioethics provides knowledge of the human person that we lack so much.

When we say that we must protect the person, we basically mean that four of its elements should remain lively and active in man. The first one is the need for God,

⁴ Last month, James Watson “the father of DNA” stated: “we are products of our genes and no one but us has the right to “take care” of us or impose upon us behavioural rules... The states should stay away from genetics... society cannot dictate the way people should use technology”. Furthermore, a few years ago, his partner, Francis Crick, said: “No newborn child ought to be recognised as human unless it undergoes certain tests regarding his genetics gifts... If it fails these tests, it loses the right to life”.

namely, the sense of being related to Him, the second one is the perspective of eternity, the third one is free will and the last one is the harmonious balance between soul and body. Anything that hurts or damages these elements is considered non-ethical.

So, if some cause or stimuli paralyzes the godly need or chokes the eternal perspective, it is considered non-ethical from the Christian point of view. Similarly, whatever regards man as a machine and subdues him to determinism, it becomes ethically suspicious, for it inactivates human free will. The degeneration of man to a machine and the priority of the body and man's biological dimension, in general, over his soul, when accompanied by arrogant declarations – a frequent phenomenon nowadays – may lead to destructive resolutions and applications and total devaluation and desacralization of man.

II. Life and health do not constitute a commodity or simply a human right, but a priceless divine gift. Therefore, life and health are not viewed on the basis of economy and interests, or logic and assertion, but on the basis of their sacredness and respect. Bioethics of this kind is neither set against science nor does it believe in the committees' potential.

As the Bioethics Committee of the Church of Greece, we display our viewpoint after processing it thoroughly and struggle in every decent way to present our mentality and way of thinking to the faithful and demand from the state to enact laws that promote human values. We mainly try to convey to Christians the following message: despite the eventual illicit "facilitations" of the laws, they can make decisions that are viewed by contemporary society as the most difficult to put to practice and hard to understand, provided that these promote the human person. The course towards the truth does not need the approval of the majority or any legislative adjustments.

F. THE CHARACTERISTICS OF ORTHODOX BIOETHICS

1) Orthodoxy does not focus on the individual; it does not view man as an individual with specific actions, rights and obligations. It focuses on the person. Each human being is understood as a relationship and communion. The person is not autonomous but is tied to his family, his fellowmen, God and the wider society within the Church.

I will mention an example from the field of transplantations. The secular transplantation ethics is based on human rights, on the right for life and death, or on the right of a person to donate the organs of his body as he himself judges. Laws do not include the possibility of the relatives' disagreement towards such an act. It is practically impossible to apply these laws to the Orthodox countries. Feelings and personal judgment, at these difficult moments, transcend all laws. For this reason, we, as the Church, say that the consent should also be granted by the family⁵. We

⁵ How is it possible for the relatives to accept the sudden loss of all hopes just because the law says so? They are the ones who pay the bills and are called to admit the death of their loved one through

believe that the relatives' consent is stronger than personal volition, for the first one confirms the relationship, while the second one is based on a right.

2) The Orthodox perception has no relation to scholasticism. We are not interested in scholastic replies to specific questions that by nature constitute inscrutable mysteries. Before the vast number of bioethical issues, the truth does not present an accessible and absolutely conceivable wholeness. Therefore, the mentality of perfect and adequate answers that are offered directly on all subject matters is indicative of an impermissible pride and disrespect towards the mystery of the unknown. The sense that often as our knowledge increases at the same time the field of the unknown is also expanded leads us, on the one hand to the need of experiencing an enlightening humility and, on the other, of seeking expressions of our free will, instead of secure replies.

Hence, when questions such as: are the products of cloned embryos human beings with a soul? Or when exactly is the soul placed inside the body? Or what is the relationship between soul and body during the various stages of embryonic development? Are raised, the reply is that we do not know and, therefore, ought to stand with awe before these dilemmas and not rely on the overconfidence of certain replies or resolutions. We respect embryos from the moment we perceive or even suspect that they possess human identity, not because they are something great that we adequately know, but because they conceal a mystery, which will always remain unknown.

The same thing applies to death. Theologically, we do not define death as the cessation of the heart or as the death of the brain. The separation between soul and body occurs under conditions that transcend our cognitive ability. The physicians know only when the body dies, not when it is separated from the soul. This is a mystery and will remain a mystery forever. That is why we never hurt a dead body. We simply bury it, not upon ascertaining its biological death, but when its decay and decomposition obliges us to do so. The only exception is when it can be offered with the relevant consent of love so as to grant life to other people. *Love as "a still more excellent way"*⁶ transcends all hesitation or rational argumentation.

3) Orthodox mentality is not conservative. It does not fear mistakes or anything unknown and new, because it does not need the safety of correctness. The entire Orthodox anthropology is based on the fact that man can discover God through his own mistakes and repentance, and not by avoiding his mistakes. The tradition of the Christian East is not dominated by the scholasticism of correctness and the mentality of infallibility. Oftentimes, our statements on the delicate bioethical issues are quite open, not in the sense of irresponsibility, but in the sense of humility and freedom. Prayer and God's enlightenment lead to the truth more than the

the doctor's confirmation and not by personally ascertaining it (the patient seems to be breathing, or to be in coma, or in a vegetative state, he is still warm etc.).

⁶ *1 Cor.* 13: 31.

knowledge and judgment of the experts. Humility and patience that emerge from the reconciliation with our insufficiency constitute the best guarantee of the fact that every problem and dilemma is dealt with the greatest possible respect. Consequently, the Church is very cautious in studying and formulating her bioethical statements but very lenient in her pastoral practice.

4) I will conclude with a fourth characteristic. The teaching of the Church is expressed through the commandments and God's will in our life. We often consider that there is a specific reply to every question - namely God's will - that the Church knows; it applies to everyone and she imposes it on the life of her faithful. According to our tradition and experience, "the will of God" is not something irrelevant to everyone's person. The purpose of the Church is not to teach or, even more so, to impose the will of God – God never imposes His will. Her aim is to help us detect it within us and then apply it in our own life. God offers to every person, at each specific moment, under every circumstance, a variety of possibilities that express His volition and form the so-called will of God, which is different from our own egotistical will. It does not exist so as to limit our freedom, but rather to activate and enliven it. Our own will abolishes our freedom and subdues it to our egoism; however, the various expressions of God's will assist us in discovering our free will as the utmost endowment.

F. CONCLUSIONS

I believe that the potential of Orthodoxy to give a witness of respect for the human person to Europe that still seeks its identity is not insignificant. Secular bioethics is limited to temporal and earthly man who weighs 70 kilos without a soul, living just for 70 years without eternal perspective or is sustained by 70 Euros per day without joy and fulfillment. Orthodox bioethics discovers the sacredness of God's image through the dilemmas, and through man the mystery of God.

Let me word it in a different way. Europe tries to unite people within time; however, the Church's purpose is to unite them with God forever. Perhaps the biggest mistake of our times is that instead of reaching God, we try to reach one another without Him. The ancient Greeks used to say: "*It is better to prevent than to cure*". When the effects and consequences of biomedicine are negative, they don't provide cures. Moreover, the problems of bioethics appear so suddenly and are so perplexed in their nature that they can neither be foreseen by human logic nor be legally restricted or practically prevented. The Orthodox proposal is not to impose laws or designate the limits. Instead, it is to return to the principles and spiritual values that do not degenerate man to an ephemeral biological entity, but elevate him to an eternal person; to return to the early Christian principles, to the true roots of Europe. Then, we do not only "cure" the biomedical "insult" or prevent it. We transform biomedicine from a threat to a blessing.

DE LA APARENȚA LA MANIPULAREA CORPORALĂ. INTEROGAȚII ETICE PRIVIND ESTETIZAREA VIEȚII*

CĂLIN SĂPLĂCAN**

ABSTRACT. The first part of the study underlines the importance given to bodily appearances. Today the fight for identity and social acceptance is undertaken with the help of an aesthetic project: we remove what bothers us, we render what is seductive. The second part of the study is devoted to the exaggerations and the ethical issues that this aesthetic transformation of life has led to: from material, spiritual, moral etc endowment to bodily endowment which has to last. The third part suggests three ethical perspectives in response to the aesthetic transformation of life and the excessive importance given to appearances.

KEY WORDS: Bodily Appearances, Aestheticism, Body, Manipulation.

Prima parte a conferinței va sublinia importanța acordată aparențelor corporale. Dacă acestea caracterizează orice societate și cultură, ceea ce constituie o noutate azi, este faptul că această insistență asupra aparențelor corporale a generat o nouă formă de viață, care se sprijină pe o estetică generalizată, utilizând un „parc” de tehnologii în serviciul vizibilității¹. Lupta pentru identitate și socialitate se face astăzi cu ajutorul unui proiect estetic: înlăturăm ceea ce deranjează, facem mai vizibil ceea ce seduce.

În a doua parte a conferinței voi sublinia deplasările și chestiunile etice pe care le-a indus această estetizare a vieții: de la patrimoniul material, spiritual, moral, etc. s-a trecut azi la patrimoniul corp, veritabil capital care trebuie să dureze, trebuie administrat, fabricat; frontiera dintre estetică și etică, dintre frumos și bine s-a deplasat: a avea un corp frumos este asociat azi cu reușita socială și cu cea a vieții; frontiera dintre iubire și seducție s-a deplasat și ea: nu mai căutăm să iubim pe celălalt, căutăm să-l seducem.

A treia parte a conferinței va propune trei perspective etice ca răspuns în fața estetizării vieții, a excesului de aparențe: prin atenția privind confuzia dintre limbajul estetic și cel etic; printr-un reechilibraj între Natură și Cultură; prin chestionarea raportului dintre normativitatea etică și normativitatea estetică.

* Conferință ținută la Centrul de Bioetică al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, în 8 aprilie 2008.

** Lect. Dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

¹ MUNIZ, Sodré. «La subversion infime du symbolique» in *Baudrillard*. Paris, L’Herne, 2004, p.123-141.

I. Importanța acordată aparențelor corpului în societatea și cultura actuală.

Corpul a fost întotdeauna revendicat de societate și de cultură: *Încă de la naștere, ființa umană este marcată de social, ca și cum nuditatea ei naturală ar fi absolut insuportabilă, chiar periculoasă. La nașterea unui copil, societatea și-l însușește, îl manipulează, îl îmbracă, îl formează și îl deformează, utilizând uneori o anumită violență*². Capul remodelat al indienilor chinook, gâtul alungit al femeilor birmane sau tailandeze, talia fină a europencelor, scarificările triburilor din Africa, tatuajele celor din Oceania, etc., anatomia constituie terenul privilegiat al metamorfozelor corpului.³ Ceea ce variază este gradul de profunzime: de la machiaj la chirurgia estetică. Forțăm corpul să semnifice înlăturând⁴, ajutând⁵, modelând⁶.

Dar, corpul nu a fost niciodată mai răsfățat, exhibat sau chiar adulat ca și în zilele noastre. Dacă Michel Maffesoli vorbește de o „exacerbare a aparențelor”⁷, Marie-José Mondzain merge până la „un abuz al vizibilului”⁸. Imaginea corpului pare mai valorizată decât realitatea lui, căci astăzi se pare că „a apărea e mai valoros decât a fi”⁹. De unde această dorință de a deveni imagine, de a-și construi o imagine. Dacă pretextele și motivațiile acestei construcții diferă (ideologice, religioase, estetice, medicale sau erotice), sensul rămâne același: aparența corporală. Faptul că

² BOREL, France. *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*. Ed. Pocket, 1998, p.15.

³ Imaginea corpului integrează în ea obiectele (haine, pălărie, baston, etc.) și acțiunea de a răspândi mirosuri, voci, urină, etc. cf. SCHILDER, Paul. *L'image du corps* Paris, Gallimard, 1968, p. 229.

⁴ «Colectivități întregi se pun de acord la un moment dat pentru a estima că un element anatomic sau altul este inutil, chiar periculos, și trebuie înlăturat. Mai mult pentru a fi integrat, individul trebuie să satisfacă norma, riscând altfel marginalizarea sau excentricitatea.»; «Invocând igiena, societatea actuală duce o luptă crâncenă pentru a șterge urmele «produselor» umane. Sânge, sudoare, mătreață, etc. sunt cu bună știință condamnate. Educația copilului consistă în a-l învăța să se ștergă la nas, să-și spele dinții... Adultul domină mirosurile sale cu forța deodorantelor, parfumurilor sau after-shaveurilor al căror scop nu-l cunoaște prea bine, de a ascunde, a substitui, sau printr-un curios detur de a sublinia.» cf. BOREL, France. *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*. Paris, Agora/Pocket, 1998, p. 53.

⁵ „Adiționarea cea mai evidentă la corp este desigur haina : ambalaj care în același timp învelește și dezvelește, simulează și disimulează „[...]”; „Machiajul conferă siguranță, el dublează chipul cu un „film protector”. Numeroase femei mărturisesc că nu vor să iasă, adică să înfrunte lumea exterioară, fără această mască lejeră pe piele”; „Bronzajul tentează să dea machiajului un caracter mai puțin temporar, el îmbracă epiderma de exotism făcând corp cu ea.”; „Tatuajul îi este asemănător, dar se distinge prin caracterul lui definitiv. El costumează pielea.” cf. BOREL, France. *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*. Paris, Ed. Agora/Pocket, 1998, p.55-56.

⁶ „Dacă body-buildingul este un fel de a modela corpul având ca model o imagine puternică, alte procedee remodelează cele trei dimensiuni prin intervenția aparatelor mai mult sau mai puțin sofisticate. Corp reprimat, corp conținut;... Capul turtit sau alungit, talia fină sau picioarele meniu sunt garanții ale seducției, garanții ale iubirii. Cu cât piciorul este mai mic cu atât seducția crește. Iată de ce „victimele” consimt și constrângerea socială este perfect acceptată.” cf. BOREL, France. *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*. Paris, Agora/Pocket, 1998, p. 57.

⁷ MAFFESOLI, Michel. *A creux des apparences*. Paris, Plon (coll. Biblio/Essais), 1990, p.110.

⁸ MONDZAIN, Marie-José. *Le commerce des regards*. Paris, Seuil, 2003, p.17.

⁹ Cf. MARION, Jean-Luc. *Crucea vizibilului*. Sibiu, Ed. Deisis, 2000, p.86.

corpul se oferă ca vizibilitate, poate părea o afirmație banală care ar confirma importanța pe care o are imaginea la nivelul reprezentărilor individuale și sociale. Dar acest exces de vizibilitate a corpului a dus la o nouă formă de viață.

Exacerbarea aparențelor a generat o nouă formă de viață, care se sprijină pe o estetică generalizată.

Care este interesul acestei puneri în scenă a aparențelor? Cel mai adesea, în cultura noastră, imaginea corpului constituie suportul referențial și comunicațional de prim ordin într-o întâlnire, într-un față în față. Această punere în scenă a aparențelor este destinată să atingă privirea celui alt: *Individul obține un beneficiu narcisic și social din această relație privilegiată cu propriul său corp, căci cel mai adesea celălalt ne judecă pornind de la acesta*¹⁰. Artiștii, sportivii, politicienii o știu mai bine decât oricine: trebuie să ai o imagine bună. Prin faptul de a apărea, o legătură se stabilește între corp și privirea celorlalți, fiind judecat după aparențe... căci exteriorul nu exprimă oare interiorul?

Este momentul să vedem mai îndeaproape ceea ce aparențele ne pot învăța. Aspect, alură, formă, culoare, exterior, asemănare, fizionomie, chip, atitudine, fard, iluzie, pretext, simulacru, strălucitor, etc. sunt câteva dintre sinonimele atașate termenului de aparență corporală. Aparența, adică exteriorul, ceea ce se află în afară, nu are un renume prea bun. Înțelepciunea populară ne-o amintește: „aparențele sunt înșelătoare”, „nu haina-l face pe călugăr”, „nu tot ce strălucește e aur”, etc. Trăsăturile aparenței care vizează superficialitatea, au fost discreditate de înțelepciunea populară și de gândirea creștină din cauza opoziției cu profunzimea, cu realitatea, cu esența și cu substanța.

Nu este, în orice caz, atitudinea lui Michel Maffesoli, pentru care aparențele sunt o formă de cunoaștere sau o manieră de a se face cunoscut. Nu putem vorbi oare de o profunzime a suprafeței, de un adevăr al suprafeței? Trebuie oare să ne mulțumim cu constatările înțelepciunii populare sau să încercăm să vedem ce ne învață aparențele?

M. Maffesoli nu contestă fragilitatea aparenței corporale, căci, spune el: *Pentru a face imagine, ce este mai fragil, mai schimbător decât pielea unui individ; sensibilă la variațiile sezoniere, la temperaturi, la diverse schimbări exterioare, ea se modifică în funcție de vârstă*¹¹.

Dar această neîncredere în aparențe, se întreabă el, nu este oare legată de o fantasmă intelectuală care ar dori să caute adevărul dincolo de ceea ce se vede? Oare nu există o inteligență a aparențelor care se oferă în experiența cotidiană? E nevoie de mai multă atenție pentru a sesiza evantaiul de semnificații al imaginii corpului, a variațiilor sale. Este vorba, pentru autor, de a face o „cură de Adevăr”¹²,

¹⁰ RAVENEAU, Gilles. «Une nouvelle économie du corps: bien-être, narcissisme et consommation.» in *Société*, nr.3/2000, Ed. De Boeck/Université, Paris/Bruxelles, p.25.

¹¹ MAFFESOLI, Michel. *Au creux des apparences*. Paris, Plon (coll. Biblio/Essais), 1990, p.105.

¹² MAFFESOLI, Michel. *Au creux des apparences*. Paris, Plon (coll. Biblio/Essais), 1990, p.104.

alt tip de cunoaștere decât cea rațională, care include aparențele, emoțiile, frivolul. Acest joc al aparențelor, prin punerea lor în scenă, nu este decât rodul unei estetizări a vieții, specifică societății noastre. Este inutil să minimalizăm, sau chiar să negăm, această estetizare a vieții în beneficiul a „ceea ce ar trebui să fie” viața. Această experiență estetică, propune o judecată existențială pornind de la aparențe, emoții, seducție, etc. și înlocuiește judecata de valori care se sprijină pe o „credință într-o lume trecută”, care ar dori să determine normativ sau prin judecată ceea ce „trebuie să fie” viața. În fața acestor judecăți de valoare, autorul ne amintește că *pentru ca să fie, viața trebuie să apară (pour être, la vie doit paraître)*¹³, dorind să ia distanță față de *dura disciplină fenomenologică* și față de filosofii *gardieni ai conceptului*, acești *clerici de serviciu care cred posibil să nege ceea ce este, pentru a salva admirabila perfecțiune a dogmaticii lor*¹⁴.

Pozițiile autorului ne vor servi drept sprijin pentru a chestiona aparențele, pornind de la raportul estetică-etică.

Această estetică generalizată este susținută de un „parc” de tehnologii în serviciul vizibilității.

Cultul corpului depășește de departe o estetică a aparenței legată de vestimentație și de machiaj, pentru a ilustra o întoarcere asupra sinelui, prin intermediul corpului. În fața dispariției sacrului, corpul rămâne singurul reper de care ne agățăm, în fața stresului, a oboselii sau a singurătății. Într-adevăr, chiar dacă nu ne recunoaștem în aparențe, acestea pot fi sursă de frustrare, căci ele nu mai pot să contrabalanseze realitatea. Hainele, accesoriile, bijuteriile, coafurile, nu mai sunt suficiente pentru a contrabalansa finitudinea. Trebuie să merităm frumusețea și acest lucru se face cu efort și cu auto-disciplină, căci frumusețea se produce și chiar se fabrică. Trecem astfel de la o frumusețe înțeleasă ca un dar al naturii, la o frumusețe care se câștigă și se produce în funcție de voința indivizilor și a canoanelor în vigoare. Transformarea corpului, ce trece prin practicarea body-buildingului și a chirurgiei estetice¹⁵ poate oferi o oarecare satisfacție sau chiar bucurie.

În practicarea body-buildingului corpul este umflat din interior. Cel ce practică body-buildingul ... *se servește de fibra musculară pe care o are pentru a face – cu prețul unei înfricoșătoare și absurde discipline – un tablou... body-buildingul umflat pe dinăuntru*¹⁶.

Corpul este parcelat și fetișizat, în funcție de punctele unde joacă seducția. Este vorba de o “musculară țintită”: abdomen, biceps, pectorali, etc. – utilizând greutate, biciclete, haltere, etc. Porțile sferei sociale sunt deschise cu ajutorul aparențelor bine muncite, prin stăpânirea imaginii de sine care este vehiculate.

¹³ MAFFESOLI, Michel. *Au creux des apparences*. Paris, Plon (coll. Biblio/Essais), 1990, p.130.

¹⁴ MAFFESOLI, Michel. *Au creux des apparences*. Paris, Plon (coll. Biblio/Essais), 1990, p.10.

¹⁵ Putem aminti de asemenea pe Madonna, Mariah Carey, Oprah Winfrey, care nu sunt «frumoase», ci s-au «făcut» frumoase.

¹⁶ BOREL, France. *Le vêtement incarné: les métamorphoses du corps*. Paris, Agora/Pocket, 1998, p. 56.

Mușchii propulsează corpul pe scena socială. Aparența devine o realitate legată de această expunere a mușchilor. O deplasare se produce odată cu body-buildingul : corpul devine un obiect de plăcere, un scop în sine, pierzându-și calitatea de instrument de muncă. Există o juisare în percepția, în prezența acestui corp muscular, o excitație legată de puterea corpului care devine o obsesie.

Cu chirurgia estetică trecem dincolo de frontiera trupului și acest lucru are ceva în comun cu violența. Pentru Jean-Luc Nancy, violența nu transformă ceea ce violentează, ea „denaturează”, „masacrează” și „înlătură forma și sensul”¹⁷. Violenței imaginilor corespunde violența corpurilor. Grija pentru un corp slab indusă de reprezentările socioculturale, se revelează a fi o violență împotriva sinelui, împotriva propriului corp, *o violență care este sursă de suferință și de derivă pentru indivizi care sunt întotdeauna la un rid, la cinci kilograme de fericire*¹⁸ Imaginea ideală își însușește corpul și îl atrage într-un joc care-l formează și îl deformează¹⁹.

Corelativ corpurilor violentate corespunde o imagine a violenței care se împlinesc întotdeauna într-o imagine, o expunere, o exhibare. De departe, în fabricarea sinelui, chirurgia estetică este cea mai violentă manifestare a lumii contemporane ; în spatele unei justificări medicale, remarcă France Borel, se ascunde o tendință la mutilare.²⁰ Această violență împotriva corpului este mărturia forței pe care imaginea o are asupra persoanelor.

II. Dar această estetizarea a vieții a indus noi deplasări și a stârnit noi chestiuni etice.

De la patrimoniul material, spiritual, moral, etc. s-a trecut azi la patrimoniul corp, veritabil capital care trebuie să dureze, trebuie administrat, fabricat. Dar despre ce corp vorbim? Este vorba de reprezentările socio-culturale ale corpului, care determină etalonul care predomină: un corp elegant, seducător, tânăr, etc. Este corpul spoturilor publicitare, corpul spectacolelor de modă, corpul prezentat în filmele porno, etc. Discursurile socio-culturale actuale oferă un corp abstract, ireal: fără miros, fără transpirație, fără riduri, fără peri²¹, fără grăsime, etc. lăsând să se întrevadă un ecart din ce în ce mai mare între realitatea corpului și imaginea sa ideală, în așa măsură încât Gilles Lipovetski vorbește despre un „corp desubstanțiat”²².

¹⁷ NANCY, Jean-Luc. *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003, p.37.

¹⁸ *Enjeux. Les Echos*, n°226, Juillet-Août, 2006, p.38.

¹⁹ NANCY, Jean-Luc. *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003, p.46-48.

²⁰ BOREL, France. *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*. Ed. Pocket, 1998, p.207.

²¹ Julia Roberts a cunoscut adversiunea publică atunci când a sosit la o serată fără să se epileze sub braț. Urmare a acestui eveniment celebra actriță nord-americană a fost nominalizată printre «101 gafe ale starurilor» în emisiunea cu același titlu.

²² LIPOVETSKI, Gilles. *L'Ere du vide*, Paris, Gallimard, 1983, p.69.

Frontiera dintre estetică și etică, dintre frumos și bine s-a deplasat: a avea un corp frumos este asociat azi cu reușita socială și cea a vieții.

Frumusețea, seducția și aparența corporală au devenit criterii determinante în societate. Jean Maisonneuve et Marilou Bruchon-Schweitzer²³, arată puterea de fascinație a modelelor estetice în ceea ce privește percepțiile, alegerile și atitudinile noastre. Exemplele abundă. Copiii care sunt considerați frumoși sunt preferați celorlalți, fiind judecați mai puțin sever decât cei considerați urâți. Astfel, pentru același tip de transgresiune gravă, copiii considerați urâți sunt percepuți ca fiind mai antisociale și mai necinstiți decât copiii considerați frumoși. Mai mult, copiii considerați urâți, riscă să aibă consecințe negative în ceea ce privește dezvoltarea capacităților lor emoționale datorită aspectului lor fizic. Frumusețea copiilor poate afecta pozitiv nu numai percepția educatorilor, ci și deciziile care privesc viitorul lor. Reușita socială, profesională și publică se vede legată de frumusețea fizică: copiii considerați frumoși au 40 % de șanse în plus pentru a sfârși o școlaritate fără accidente de parcurs; 40 % de șanse în plus pentru a avea o carieră ascendentă și cu promovări²⁴ ... pentru a nu vorbi aici în ce măsură frumusețea fizică este asociată cu reușita relațiilor amoroase. Criteriile estetice șterg pe cele morale.

Frontiera corpului apărată de interdicția modificării voluntare a corpului a căzut. În ultimii 50 de ani cutia cu unelte a medicinei reparatorii a făcut un salt incredibil. Aproape toate părțile corpului pot fi înlocuite²⁵. Dacă frumusețea era o caracteristică naturală, ea a devenit astăzi, prin intermediul tehnicilor (chirurgie estetică, body-building, etc.) o datorie, care nu are nimic în comun cu moștenirea primită. Tehnologia modernă induce în subiecți sentimentul unei dominări a comunicației, încercând să piloteze privirea celorlalți după bunul lor plac și refuzând să depindă de privirea lor. Și totuși, în ciuda acestui refuz, toți par animați de această formă de recunoaștere: a fi văzut. ... *când societatea pare să fie descalificată ca noțiune de dependență comunitară, a fi văzut devine noua valoare care fundamentează sensul, purtătoare de acest suflu de care ființa umană are nevoie*²⁶.

Căutăm soluții tehnice, când de fapt ceea ce este în joc este de alt ordin. Putem să gândim că această distorsiune este legată de o pierdere a libertății. Căci cum să înțelegem altfel această „normalizare blândă”²⁷ de care vorbește Xavier Lacroix, dacă nu ca o nouă formă de despotism – care se substituie opresiunii și terorii de altădată – și care păstrează un control imens asupra oamenilor. Corpul trebuie să se supună imperativelor „formeii”, „linei”, etc. În fața unei lumi în care totul se vede și se judecă, manipularea aparențelor își face intrarea. Trebuie să dăm o imagine a

²³ BRUCHON-SCHWEITZER, Marilou; MAISONNEUVE, Jean. *Modèles du corps et psychologie esthétique*. Paris, PUF/coll. Psychologie d'aujourd'hui, 1981, p. 75-136.

²⁴ Cf. JUVIN, Hervé. *L'avènement du corps*. Paris, Gallimard, 2005, p.183.

²⁵ Voir pour cela *Enjeux. Les échos*. N° 226, Juillet-Août, 2006, p.82.

²⁶ Cf. MARCELLI, Daniel. *Les yeux dans les yeux. L'énigme du regard*. Paris, Albin-Michel, 2006, p.16.

²⁷ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Paris, Cerf, 1994, p. 51.

corpului, care să fie conformă cu reprezentările ideale, pentru a fi recunoscut și pentru a se situa în raport cu acest ideal. Este vorba de a fi în conformitate în ceea ce privește linia corpului, frumusețea, performanțele, etc., căci acest lucru asigură o reușită în viața socială.

Pentru aceasta corpul trebuie normalizat: *Corpul nu este obiect de cult decât cu condiția să intre în normele definite de „corpul social”. Svelt, fără riduri, sportiv, dinamic. Oroarea față de handicap și față de malformații se exacerbează. În etica biomedicală, este vorba de coborârea pragului de toleranță la acestea. Iar normalizarea este din ce în ce mai aprigă: o mulțime de ortodentiști, ortopezi, ortoptici, ortofonoști și chirurghi esteticieni vor veni să redreseze organele câtuși de puțin eretice sau deviate...*²⁸

Atât corpul cât și tehnica au azi un statut propriu religios, căci au devenit mijloace de „mântuire” pentru om. Corpul nu mai primește mântuirea de la Dumnezeu, ci prin puterea tehnicii care îi asigură un supliment de existență. Arhetipurile găsesc o ieșire tehnică uimitoare prin puterea tehnicii: diferența dintre bărbat și femeie a căzut, căci tehnica permite azi schimbarea de sex. În secolul vitezei, cuvântul este prea lent pentru a comunica. Imaginea corpului permite o comunicare totală. Astfel, de la disciplina spiritului și disciplina morală predicată de biserică, am trecut la disciplina corpului, a antrenorilor din sălile de fitness.

Frontiera dintre iubire și seducție s-a deplasat și ea. Nu mai căutăm să iubim pe celălalt, căutăm să-l seducem. *Seducția tentează o ruptură acolo unde iubirea face legătura; ea realizează o dependență acolo unde iubirea separă [...] Această dependență pe care o produce, sensibilă la numeroase detalii, vă deplasează, vă seduce pentru că vă deplasează*²⁹.

Iată că în spatele viselor de posesiune și reparație se ascund visele de seducție. În fine, avem mijloacele necesare pentru a atinge idealul seducției, aceste calități sublime: un corp frumos, tânăr, grațios și viril. Un corp care se dă în spectacol în fața celorlalți.

La aceste calități vin să se alăture visele erotice, sub două aspecte: cel sexual și cel amoros. Frontiera dintre cele două aspecte este ștersă azi în beneficiul primului aspect. Visele erotice fac un absolut din ceea ce ar trebui să fie relativ, adică afectivitatea, sentimentul, resentimentul, plăcerea, concepția corpului, și fac relativ ceea ce ar trebui să fie absolut, adică legătura, relația. A investi subiectul numai prin trăsături afective nu riscăm să oferim perspectiva unui subiect căruia îi lipsește orice mediere rațională? Aceasta s-ar putea traduce prin faptul că subiectul nu se angajează niciodată într-o dezbateră morală.

²⁸ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair*. Paris, Ed. du Cerf, 1994, p. 51.

²⁹ SIBONY, Daniel. *L'amour inconscient. Au-delà du principe du plaisir*. Paris, Grasset, 1983, p.23.

III. Trei perspective etice, ca încercări de răspuns în fața estetizării vieții:

Atenție la confuzia dintre limbajul estetic și cel etic.

Desigur, aceste reprezentări sunt în strânsă legătură cu imaginarul colectiv. Dar mai mult, aceste reprezentări sunt în strânsă legătură cu valori care le susțin și care condiționează practici cotidiene asupra corpului real: control, precauții, conformism, frică de finitudine. Astfel un corp slab induce cu subînțele controlul, capacitatea persoanei de a-și domina viața, forță de caracter, putere, energie. Dimpotrivă, un corp gras induce cu subînțele lascivitate, incapacitate de a-și domina apetitul, lipsă de îngrijire sau lipsă de caracter. Controlul obsesiv al imaginii corpului atrage după sine precauții alimentare³⁰ care merg în sensul perfecționismului sau al culpabilității, care împinse la extremă³¹ duc la patologii de comportament alimentar cum ar fi anorexia sau bulimia.

Etimologic, termenul «anorexie» înseamnă «lipsă de apetit», dar în fapt aceasta este percepută ca ceva ce distruge corpul și viața. Dacă anorexia atinge mai degrabă femeile - pentru bărbați greutatea nefiind un factor de diferențiere socială – ea se înrădăcește în conformitate cu imaginea ideală a corpului pe care societatea o trimite. Privirea anorexică și privirea societății asupra corpului feminin se întâlnesc.

Bulimia se manifestă prin consumul excesiv de mâncare. Împărțit între control și consum, persoana bulimică se vede confruntată cu voința de a decide viața ei și cu o societate care o împinge să consume din ce în ce mai mult. Anorexia bulimică este o patologie în care persoana este atașată atât siluetei cât și dorinței de a consuma. Vomatul este soluția și compromisul care încearcă să concilieze cele două căi.

Un reechilibraj între Natură și Cultură

Frontiera dintre natură și cultură se face pornind de la distincția dintre sensibil și semnificant. *O cultură este sensibilitatea structurată și structurantă a unei societăți. Dacă ea permite sensibilului să existe înrolându-l sub un model*

³⁰ Iată mărturia lui Nathalie, 44 ani, responsabilă cu comunicarea, care ia micul «sănătate»: «Mai întâi un pahar mare cu apă pentru a se rehidrata. Apoi un suc de fructe (suplimentat în calciu, magneziu sau fibre, cum îl face Tropicana) și ceai verde antioxidant, mai degrabă decât cafea. În ceea ce privește hrana solidă, un bol de cereale cu fibre (All-Bran) sau prebiotice (Weetaflakes) pentru ameliorarea tranzitului intestinal și lapte (îmbogățit cu calciu, omega 3, vitamine sau proteine...). Sau, pentru a schimba, biscuiți tip Lu mic dejun de la Danone, purtând inscripția EDF (energie cu difuzie prelungită) sau pâine cu «secară și țărâțe» cu margarină anticolesterol (tip ProActiv de la Unilever) și un iurt «gest de sănătate de dimineață» (tip Actimel de la Danone).» in *Enjeux. Les Echos*, n°226, Juillet-Août, 2006, p.42.

³¹ În emisiunea germană «Germany's next top model», care avea misiunea de a găsi pe viitoarea Claudia Schiffer, top modelul Heidi Klum care a animat această emisiune a fost sever criticată de către cotidianul de mare tiraj Bild. Acesta a prezentat fotografia lui Lisa Pitney, 19 ani, pe aproape întreaga pagină, a cărei anorexie era evidentă. După regimurile pe care le-a urmat, aceasta cântărea 44 kg pentru 1,67 m. «Asta vrei Heidi Klum?» se interoga în titlu cotidianul. (Source, *Madame Figaro* 08.02.2006).

*constrângător, ea nu este un eveniment de sens și cu atât mai puțin de adevăr*³². Interesul meu nu este numai acela de a prezenta un corp metamorfozat de cultură. Construcția unei etici a corpului trebuie să depășească dihotomia dintre natură și cultură. Căci, dacă un corp este întotdeauna modelat de cultură, el este de asemenea un dat real și natural. O etică trebuie să țină seama de finitudinea corpului.

Perspectiva naturalistă va căuta sursa sensului în corpul organic, insistând asupra materialității acestuia, asupra suportului pe care cultura își scrie textul. Riscul ar fi de a neglija orice semnificație culturală, dezbrăcând corpul de simbolurile și de semnele textului. Această perspectivă naturalistă nu poate să ducă decât la un corp biologic, determinat.

Perspectiva culturalistă este mai sensibilă la context, fără de care textul nu poate să aibă sens. În această perspectivă corpul este un text scris de cultură. Rețeaua de semnificații trebuie căutată în contextul sociocultural, istoric, ideologic³³. Această poziție este specifică poststructuralismului.

O întoarcere la corpul natural – cu visele lui, cu dorințele lui, cu senzațiile lui, care ar ține seama de finitudinea lui – o «re-naturalizare» a corpului, după expresia Michelei Marzano, îmi pare un răspuns pertinent pentru a se opune corpului-text.

Normativitate etică sau normativitate estetică ?

Hervé Juvin a remarcat că există o morală a frumuseții care se exprimă prin disponibilitatea sexuală, provocarea dorinței și a datoriei de a plăcea. Frumusețea a devenit o datorie, iar discursurile asupra frumuseții nu încetează să ne-o amintească. Sloganul „pentru că o merit” proclamat de L'Oréal, devine „pentru că trebuie”³⁴. Fie la nivel de frumusețe, de sănătate sau de dorință sexuală, există un proiect de construcție estetică ce vizează crearea unei imagini a corpului după regulile socioculturale. Dar această normativitate estetică pune probleme etice mai ales în ceea ce privește defectele de aparență³⁵.

Dragă D-nă Inimă Solitară,

Am 16 ai și nu știu ce să fac și aș dori să-mi spuneți ce să fac. Când eram mică nu era atât de grav, deoarece eram obișnuită să aud băieții din cartier cum își bat joc de mine, dar acum mi-ar place să am prieteni ca și celelalte fete ca să ies sâmbătă seara, dar băieții nu mă vreau deoarece m-am născut fără nas, deși dansez bine, am un corp frumos, iar tatăl meu îmi cumpără haine frumoase.

³² LABBE, Yves. *Le nœud symbolique*. Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p.87.

³³ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Paris, Cerf, 1992, p.128.

³⁴ JUVIN, Hervé. *L'avènement du corps*, Paris, Gallimard, 2005, p.146-148.

³⁵ Am privilegiat în perspectiva noastră imaginea vizuală a corpului. Dar, defectul de aparență și stigmatele celuiilalt, țin de percepție, care nu se limitează la vizibilitatea scopică. De aceea, în aceeași măsură ca și fizionomia, mirosul, bălbăiala, etc. pot constitui stigmate.

Rămân adesea să mă privesc întreaga zi și plâng. Am o gaură mare în mijlocul feței care îmi sperie pe oameni și chiar și pe mine, așa că nu-i acuz pe băieți că nu vreau să iasă cu mine. Mama mă iubește, dar plânge când mă vede și este groaznic.

Ce am făcut să merit o soartă atât de oribilă? Chiar dacă am făcut lucruri rele nu a fost înainte de un an, iar eu m-am născut așa. L-am întrebat și pe tata, iar el mi-a spus că nu știe, dar că poate am făcut ceva într-o altă lume sau că poate sunt pedepsită pentru păcatele lui. Dar nu îl cred pentru că este foarte bun. Credeți că ar trebui să mă sinucid?

*Cu prietenie,
Disperata³⁶*

Desigur exemplul ales este pe cât de ambiguu pe atât de radical. Este vorba de o ambiguitate care asociază un corp frumos și un chip monstruos. Este un exemplu radical, deoarece există o distincție notabilă între urâtenie și monstruozitate, între diferență și devianță. Dacă urâtenia este definită de criterii culturale care diferă de la o țară la alta, monstruozitatea include urâtenia punând sub semnul întrebării umanitatea noastră. Monstrul se situează la frontiera dintre uman și inuman. Dar această frontieră este cea a privirii pe care o purtăm umanității noastre. Căci ținând cu privirea monstrul, ținim privirea noastră monstruoasă, prin compartimentarea pe care o practicăm față de umanitatea noastră. Chestiunile nu lipsesc.

Prima chestiune etică este cea a raportului dintre imaginea corpului impusă de modelele culturale și excludere. Este vorba de fapt de o dublă excludere, una generând pe cealaltă: căci respingerea pe care o suportă fata din partea celorlalți, atrage după sine o respingere față de ea însăși.

A doua chestiune etică este legată de privirea celorlalți. Această figură orbilă, constituie o veritabilă încercare, căci indiferența este imposibilă: „sare în ochi”... pentru a nu spune că ne „sparge ochii”, vizibilul fiind la limita suportabilului. Urâtenia se impune percepției, în sensul în care ea nu trece neobservată. Aparența fizică declanșează reacții diferite. Dacă, în acest exemplu, este vorba de a-și bate joc de persoana în cauză, am putea ajuta: jena, dezgustul, mila, fascinația, etc.

A treia chestiune etică vizează relațiile. Cum remarcă Ève Gardien, orice comunicare este bulversată și orientată de această imagine neobișnuită a corpului care violentează profund emoțiile celui care privește, în așa fel încât orice relație de dragoste, de seducție este blocată. Devianța violentează partajul. Dacă în fața unui sărac, pot să împart banii cu el și astfel să aduc un remediu sărăciei lui, în cazul unei persoane stigmatizate, atât cel care poartă stigmatele cât și cel care privește,

³⁶ GOFFMAN, Ervin. *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*. Paris, Ed. de Minuit, 1975, p.9.

sunt neputincioși: *urâtenia este o violență făcută celuilalt care contra-atacă marcând-o cu distanța, așezându-l în afara privirii lui. Urâtenia este respingătoare*³⁷.

În fața defectului de aparență, va trebui să evaluăm: *Când o imperfecțiune fizică nu este acceptabilă, deoarece este legată de o suferință prea mare și interzice de a trăi din plin viața, si când este o simplă diferență evaluată ca o devianță care poate fi corectată din motive culturale?*

Astăzi totul pare să ia forma imaginii, iar realitatea să dispară. Mai mult, imaginea însăși este în pericol de a dispărea, fiind suprainvestită de semnificație. Imaginea trebuie să opereze un transfer asupra realității, să ne sensibilizeze la realitate. Imaginea manechinelor anorexice și imaginea corpurilor scheletice din Africa, prezintă aceeași mizerie a lumii. Amândouă imaginile sunt un spectacol al morții. Aceeași violență a corpurilor poate fi citită în ambele imagini. Riscul este acela ca imaginile să nu mai capteze decât ceea ce se vede, și să nu vadă mizeria, moartea, care nu ar trebui să existe din punct de vedere moral. Imaginea riscă să dispară sub acțiunea schimburilor economice, estetice sau emoționale.

³⁷ GARDIEN, Ève. «La déficience esthétique comme distance sociale singulière» in coll. *Le handicap en images. Les représentations de la déficience dans les œuvres d'art*. Ramonville Saint-Agne, Ed. Eres, 2003, p.187.

LA CONTINGENZA DELL'UOMO NELL'EPOCA DELLA SUA MANIPOLAZIONE GENETICA

ALESSIO MUSIO*

ABSTRACT. The author tackles the theme of man's contingency, which has been the *leit-motiv* of the philosophical thinking that has suffered alterations in the last couple of years. The theme was developed by the philosophical thinking of the XXth century. In the last years, in the era of available genetic manipulation, the most highlighted feature of contingency has been that of origin. Its specificity is the „causality” of the origin of man. Thus, contingency, so far unavailable, becomes available through technology.

KEY WORDS: contingency, origin causality, availability, freedom, perfection.

In che senso l'uomo è contingente?

Il tema della contingenza dell'uomo costituisce una sorta di *leit-motiv* della riflessione filosofica, senonché negli ultimi anni l'indagine a proposito di questo tema ha subito – come dobbiamo vedere – un cambiamento. Ma che cosa si intende con il termine contingenza? Classicamente questo termine designa la condizione propria di tutto ciò di cui è possibile avere esperienza e, dunque, anche la condizione dell'uomo. Così, si dice che l'uomo, come ogni ente empirico, è qualcosa che è che ma potrebbe benissimo non essere, dunque qualcosa che non ha in sé la sua ragion d'essere, sicché si deve dire che per *essere dipende da altro*.

La filosofia si è interrogata a lungo sulla contingenza del soggetto umano e il Novecento ha enfatizzato non poco questo tema (pensiamo alla riflessione di un pensatore come Heidegger che trova nell'*essere-gettato* il rilievo principale di quella realtà – l'uomo – in grado di interrogarsi sul senso dell'essere).

Negli ultimi anni, però, la riflessione sulla contingenza dell'uomo ha subito un mutamento di non poco conto. Sembra infatti che nell'epoca della possibilità della manipolazione tecnica dell'uomo attraverso la genetica, il tratto che più viene messo in evidenza della contingenza umana sia la *contingenza dell'origine*, intesa come il costituirsi *casuale delle serie cromosomiche che danno luogo al patrimonio genetico individuale*. Si passa così da una considerazione sulla *generale* contingenza dell'uomo ad una riflessione su un suo elemento *particolare*: la “casualità” dell'origine. E prima ancora che la domanda se tale casualità sia solo apparente o anche reale, la riflessione si concentra su di un altro elemento: la possibilità data

* Filosofia Teoretica, Centro d'Ateneo di Bioetica, Università Cattolica del Sacro Cuore Milano.

all'uomo attraverso la ricerca genetica di far fronte contro questa casualità, sino alla possibilità – ancora non del tutto tecnicamente realizzabile – di una sua sostituzione per mezzo di un progetto intenzionale sorretto dalla tecnica.

La proposta teorica della genetica

Il dato che in questa riflessione intendo così prendere in esame è il realizzarsi di un cambiamento di portata storica: questa contingenza da indisponibile diventa tecnicamente disponibile. Ne deriva che la genetica da questo punto di vista non è solo un ramo della ricerca biologica, ma una disciplina che ha una forte dimensione culturale in relazione alla sua capacità di intervento sulla condizione umana. Essa è lo strumento a cui alcuni autori guardano per cercare di limitare la *casualità dell'origine dell'uomo*. Parlo di tentativo di limitazione e non di eliminazione perché questa ipotesi non è ancora disponibile: ciò che è possibile è soltanto il passaggio attraverso selezioni sempre più precise.

Ma che cosa accade se l'uomo mette mano a questo tratto del suo essere contingente? Che significato ha dal punto di vista antropologico ed etico questa nuova e inaudita possibilità della libertà e del pensiero umano?

La prima osservazione in proposito deve guardare alla proposta teorica nella sua interezza: il senso del progetto di mettere mano alla casualità dell'origine dell'uomo deriva dal desiderio di affermare l'autonomia dell'uomo rispetto ai condizionamenti della natura: una sorta di nuova frontiera di liberazione, dunque, dai vincoli della dimensione naturale dell'uomo. Ebbene, che cosa possiamo dire di questo progetto pratico-teorico?

Il problema

La prima considerazione riguarda la portata di questo progetto che incide profondamente sull'immagine dell'uomo cui siamo abituati a partire dalla modernità: l'immagine dell'uomo come soggettività che “emerge” rispetto al contesto naturale in cui è inserito, contro l'immagine contraria – anch'essa coltivata nella modernità – dell'uomo come semplice “parte della natura”.

Da questo punto di vista, allora, il progetto di mettere mano alla casualità dell'origine ha un significato particolare. Come scrive il filosofo tedesco K. Bayertz riflettendo sugli sviluppi della ricerca genetica, «la pressione del progresso tecnoscientifico [...] non pone semplicemente un problema morale, ma ne formula uno di natura particolare: esso si presenta [infatti], da un lato, come un rafforzamento della soggettività umana e, dall'altro, come la sua più radicale minaccia» (Kurt Bayertz, *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*, pp. 119-120).

Questo significa che l'idea di sottrarre l'uomo alla sua contingenza ha come significato il rafforzamento della soggettività umana: l'uomo che diventa ancora più indipendente dai vincoli naturali e che afferma la sua signoria sottraendosi attraverso la programmazione alle fortune o ai torti derivanti dal caso. Nello stesso

tempo, però, proprio questo progetto si rivela come una minaccia della soggettività e dell'autonomia dell'uomo.

La minaccia per la soggettività e l'autonomia umana

L'autore che negli ultimi anni ha più messo in evidenza questo aspetto è Jürgen Habermas, in un testo che non a caso si intitola: *Il futuro della natura umana*, il cui significato consiste nella tesi secondo cui nel progetto di eliminare la casualità dell'origine dell'uomo si gioca, per l'appunto, il futuro dell'uomo. È Habermas a notare infatti come la contingenza dell'origine passi *di fatto* dall'essere *indisponibile* all'essere *disponibile*, divenendo così un'opzione in più della libertà umana. La libertà vede così ampliato il suo spettro d'azione, l'uomo può fare più cose, ma – è questa la domanda di Habermas –: questo aumento *quantitativo* della libertà coincide anche con un aumento *qualitativo* della libertà, ossia con l'esperienza di una realizzazione della libertà dell'uomo? Per Habermas la risposta è negativa, e così egli cerca le ragioni per sostenere che, anche se la contingenza dell'origine umana è divenuta di fatto disponibile, essa deve restare sul piano morale *indisponibile*. «Il progresso delle scienze biologiche e lo sviluppo delle biotecnologie non consentono solo di estendere possibilità già familiari, ma rendono anche possibile un nuovo tipo di interventi. Ciò che si presentava prima come una natura organica “data” – tutt'al più oggetto di allevamento selettivo – oggi viene a cadere nella sfera della programmazione intenzionale. Nella misura in cui anche il corpo dell'uomo viene incluso in questo ambito di intervento, la vecchia distinzione fenomenologica di Helmuth Plessner tra “essere un corpo” (*Leib sein*) e “disporre di un organismo” (*Körper haben*) diventa straordinariamente attuale» (p. 15). Se la costituzione genetica di un essere umano è frutto della programmazione di un altro essere umano – e non è dunque frutto della combinazione casuale del patrimonio genetico – il programmato avverte il suo corpo come qualcosa che un altro ha deciso per lui, un qualcosa però che avrebbe benissimo potuto essere diverso. Come è possibile dunque coincidere con la propria corporeità, continuare a dire – sulla scia della ricerca fenomenologica – di *essere* il proprio corpo e non soltanto di *averlo*? Come si può percepire il corpo come qualcosa che prima di tutto si *è* e non che si *ha*? In questa prospettiva il corpo rischia di diventare – è questo il ragionamento di Habermas – semplicemente una *dotazione* del soggetto (qualcosa che altri hanno scelto per lui) e di non essere più la “parte materiale” della sua soggettività. Ecco un primo segno per cui, secondo Habermas, il liberarsi della contingenza dell'origine diventa per l'uomo una forma di alienazione: l'alienazione rispetto al proprio sé corporeo.

Ma c'è un secondo punto che interessa Habermas e che esprime, secondo lui, il significato principale dell'alienazione del soggetto. Gli individui geneticamente programmati, infatti, «non possono considerare se stessi gli autori indivisi della loro storia di vita» (p. 28), dal momento che i programmatori hanno preso su di loro una decisione irreversibile – questo punto è fondamentale – che li condiziona per tutta la vita, senza che essi possano distanziarsi – così come avviene nell'educazione –

dalle decisioni che i loro genitori (o programmatori in senso più ampio) hanno preso per loro. Inoltre, poiché a questo punto la società si dividerebbe tra coloro che sono programmati e coloro che non lo sono, e ancora di più: tra programmati e programmatori, il progetto di eliminazione della casualità dell'origine – che vuole realizzare la soggettività – mette in crisi l'uguaglianza antropologica e morale degli esseri umani. La forma di vita democratica – che Habermas ha sempre implicitamente celebrato nella sua vita in termini meramente *formali* – si scopre così dipendente da un *elemento contenutistico contingente*: la casualità dell'origine – che non può essere messa in questione, pena la distruzione di quei «reciproci e simmetrici rapporti di riconoscimento caratterizzanti una comunità morale e giuridica di persone libere e uguali» (p. 66).

Ecco così realizzata la parabola messa in luce da Bayertz: ciò che dovrebbe realizzare la soggettività umana si presenta come la sua più grande minaccia. Ma come ora dobbiamo vedere questa tesi non è affatto condivisa.

I fattori dell'eliminazione della casualità

Come è noto, l'impostazione di Habermas è stata ampiamente discussa e molti autori hanno negato il ragionamento habermasiano che si presenta in un senso più ampio anche come una critica al cosiddetto concetto di *eugenetica liberale*, l'eugenetica che non viene più stabilita arbitrariamente dallo Stato in ragione di politiche demografiche totalitarie, ma che è liberamente scelta dalle coppie sulla base delle loro preferenze in materia di generazione.

L'autore che più di tutti può essere considerato agli antipodi del ragionamento habermasiano è il filosofo tedesco Peter Sloterdijk: lo scelgo non solo per il clamore che le sue tesi hanno generato, ma per il fatto che le sue riflessioni hanno il merito di mettere in evidenza un aspetto su cui è importante riflettere. Le riflessioni che propongo fanno parte di alcuni saggi contenuti nel volume *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* tradotto in italiano con il titolo: *Non siamo stati salvati*.

La tesi di Sloterdijk è molto chiara: l'eliminazione della casualità significa «[...] compiere il sovvertimento dal *fatalismo della nascita* in una *nascita opzionale* e in una *selezione prenatale*» (P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, p. 132). Cosa significa questa espressione? che cosa rappresenta questo sovvertimento? Significa che se davvero ciò che si fa è eliminare la casualità, occorre chiedersi per quale ragione dovrebbe esserci un problema nel sostituire il caso – che è la cifra dell'irrazionalità – con un progetto e dunque con la razionalità. Per quale ragione affidarsi al caso e alle fortune o alle magagne che questo dispensa senza alcuna giustificazione? Al fatalismo della nascita occorre dunque contrapporre la razionalità dell'uomo, che sarà sì una razionalità parziale, ma in ogni caso una razionalità al posto della non-razionalità.

Così, continua Sloterdijk, «[...] agli uomini non accade nulla che sia loro estraneo se si espongono ad una produzione e a una manipolazione più ampie; gli uomini non fanno nulla di perverso e contrario alla loro natura cioè quando si

mutano in modo auto-tecnico». Dal momento che è possibile, perché non farlo? Come ci informa lo stesso Sloterdijk, del resto «questo tema è stato articolato con un linguaggio cristiano da Karl Rahner» (p. 177); anche un teologo del valore di Rahner, in altri termini, ha avallato dal punto di vista teologico il progetto di eliminare il caso dall'origine dell'uomo.

La posizione di Rahner

In realtà la posizione di Rahner è più complessa di quanto non dica Sloterdijk, ma in fondo è vero che in un saggio del 1966 Rahner ha teorizzato la bontà morale e antropologica della possibilità di eliminare il caso dell'origine dell'uomo. Nel saggio *Experiment Mensch* questi scrive infatti che, benché «il concetto di auto-manipolazione [sia] molto lontano dall'esperienza umana», tanto che «nella lingua tedesca con l'espressione verbale *sich-ändern* (modificar-si), non si intende che il soggetto divenga oggetto di se stesso» (*Experiment Mensch*, pp. 144-145), «la libertà cristianamente intesa implica il disporre di sé in termini essenziali e di compito. L'uomo per l'antropologia cristiana è veramente quell'essere che si auto-manipola», laddove «la caratteristica della libertà è la disposizione di sé» (p. 150): sicché non ci sono obiezioni rispetto al concetto di una auto-manipolazione, significasse questo anche eliminare la casualità dell'origine. Questa la posizione di Rahner cui Sloterdijk fa riferimento. In realtà, in un suo secondo saggio del 1968, intitolato *Zum Problem der genetischen Manipulation*, Rahner rivede fortemente questa sua impostazione favorevole, dal momento che: è vero, «l'uomo deve assumere in libertà il suo essere», ma egli «non si è chiamato all'esser-ci da sé. [...] L'uomo incontra il mondo come qualcosa di estraneo a lui, di determinato da altri. L'accettazione di questa determinazione *necessariamente eteronoma* del proprio essere è e resta uno dei compiti fondamentali dell'esistenza libera e morale dell'uomo» (*Zum Problem der genetischen Manipulation* p. 516). «Se l'*amor fati* non è più l'espressione di un amore misterioso, che può essere accolto con fede in umiltà e obbedienza, siamo in presenza della totale nevrosi dell'uomo: la paura radicale davanti al destino. Quando una simile accettazione viene rifiutata liberamente, è data la colpa fondamentale dell'uomo» (p. 516). E ancora: «alla manipolazione genetica spinge l'odio verso il destino, l'uomo disperato nel profondo del suo essere per l'indisponibilità ultima del proprio sé» (p. 517).

Col che si capisce che per Rahner la casualità dell'origine deve essere difesa: essa è solo l'apparenza del legame dell'uomo con Dio – anche se è strano che questo legame venga definito “eteronomo”.

Il punto interessante, però, è che per Rahner, anche per il Rahner critico, non abbiamo strumenti argomentativi per opporci al progetto di auto-manipolazione: il no all'eliminazione della casualità dell'origine non può essere formulato in termini argomentativi: mancano gli strumenti. Non funziona il ricorso al concetto di natura umana – perché secondo Rahner non disponiamo di un tale concetto – non funziona il riferimento all'antropologia cristiana (perché l'uomo è quell'essere che

è costituito da Dio come libero di disporre di sé) e dunque la risposta negativa a questo progetto genetico non può essere argomentata, anche se va difesa sulla base di una sorta di *istinto di natura morale*: «si tratta di una sorta di *istinto derivante da una credenza di natura morale (moralischer Glaubensinstinkt)*, una specie di “sapere globale” circa ciò che deve essere considerato vero o falso, senza che questo giudizio istintivo possa e debba essere riflettuto adeguatamente sul piano analitico» (p. 524). «[...] noi non *vogliamo* una manipolazione genetica dell’uomo» (p. 524) e questo *no* è: «*ein Tat in Entscheidung*», un atto di decisione frutto dell’*istinto*, quell’istinto che mettiamo in campo quando decidiamo, per esempio, il nostro partner o la nostra professione: si tratta, dunque, di decisioni che non sono decidibili in termini razionali, ma di scommessa, di una posizione di fiducia che ha in sé un necessario elemento di irrazionalità (per questo non traduco l’espressione *moralischer Glaubensinstinkt* con l’italiano *istinto di fede morale*, perché non mi sembra che il significato di questo termine sia quello di un istinto che deriva dalla fede cristiana: è più che altro una credenza, un’aspettativa fideistica).

Questa l’analisi di Rahner, sulla quale mi permetto solo due brevi considerazioni. Può essere questo il metodo di analisi della bioetica di fronte alle sfide della tecnica? Può l’istinto non argomentabile essere uno strumento per pensare e normare in senso giuridico l’eugenetica liberale, che più di ogni altra cosa richiede argomentazioni?

In realtà, si deve notare che Rahner mette di fatto in gioco un’argomentazione in grado di rispondere al senso dell’obiezione di Sloterdijk: quando Rahner valorizza, infatti, la relazione Creatore-creatura annulla la tesi più forte di Sloterdijk – e che Habermas non discute – a proposito dello statuto irrazionale del caso che sarebbe all’origine dell’uomo. Per Rahner infatti il caso dell’origine è solo il modo anonimo con cui l’uomo fa riferimento alla relazione con Dio e non è, dunque, la cifra dell’irrazionalità. Perché non sostanziare, allora, in termini argomentativi – ossia razionali, filosofici, non istintuali – dunque questa visione?

Quanto ciò sia importante, lo si vede dalla ripresa più recente di questo dibattito, che è quella promossa da Micheal J. Sandel con il suo saggio recentemente tradotto in italiano dalla casa editrice dell’Università Cattolica, intitolato: *Contro la perfezione. L’etica nell’età dell’ingegneria genetica* (Vita e Pensiero, Milano 2008).

L’argomentazione di Sandel

In questo saggio molto interessante e ricco di spunti, Sandel ripropone il problema della *casualità dell’origine* e quindi della progettazione dei figli, ma sviluppa una serie di argomentazioni che sono autonome sia dall’impostazione di Habermas sia da quelle di Sloterdijk. La ragione della negatività del progetto di mettere mano alla casualità dell’origine dell’uomo è rintracciata da Sandel in una volontà di *perfezione* da parte dell’uomo che rappresenta un atteggiamento esistenziale inadeguato: di qui il titolo, che depotenzia il valore della perfezione o, addirittura, lo annulla. Il problema di questo progetto, dunque, «è la *hybris* dei genitori progettanti; è il loro impulso a padroneggiare il mistero della nascita» (p. 56).

La casualità dell'origine dunque rappresenta per l'autore anglosassone quel mistero della nascita che è follia per l'uomo pensare di alterare. Non è pertinente, dunque, come pensava Habermas, la questione dell'autonomia umana; anzi questa questione rappresenta agli occhi di Sandel – e in proposito le sue osservazioni sono davvero molto interessanti – un falso problema. «A prima vista – scrive – l'argomento dell'autonomia sembra cogliere il problema (...). Tuttavia esso non è convincente [...]».

Perché Sandel fa questa osservazione? La sua risposta è pertinente: questo argomento «in primo luogo implica erroneamente che in assenza di un genitore progettante i figli siano liberi di scegliere le loro caratteristiche genetiche, mentre a nessuno è dato di scegliere il proprio retaggio genetico. L'alternativa a un erede clonato non è un figlio con un futuro libero da ogni ipoteca e non incanalato da alcun talento, ma un figlio alla mercè della lotteria genetica» (p. 24). Dunque, non si realizza alcuna lesione dell'autonomia individuale, diversamente da quanto pensa Habermas, perché sia che la struttura genetica provenga dalla scelta dei genitori, sia che sia frutto del caso, ad ogni buon conto si tratta sempre di qualcosa che il soggetto subisce passivamente e che dunque non può scegliere per sé.

Qual è dunque l'obiezione di Sandel? «Anche se non danneggia il figlio e non pregiudica la sua autonomia, [l'eliminazione della casualità dell'origine] è criticabile perché manifesta e rende radicato un certo atteggiamento verso il mondo, un atteggiamento di padronanza e dominio che non riesce ad apprezzare il carattere di dono della potenza e dei successi umani»; a tale progetto, inoltre, «sfugge quella caratteristica della libertà che consiste in un negoziato permanente con ciò che è dato» (p. 88).

La strategia di Sandel punta, così, a cogliere nel caso quel dono fondamentale che l'uomo è chiamato ad accogliere (ecco il nesso con l'impostazione Sloterdijk-Rahner). Sennonché non si deve pensare che «parlare di dono presuppone un donatore. Se è così – scrive Sandel – la mia tesi contro l'ingegneria genetica e il miglioramento genetici sarebbe inevitabilmente religiosa. Ma io intendo sostenere che, al contrario, il saper apprezzare la vita in quanto dono può nascere da sorgenti sia religiose sia laiche. Non è indispensabile credere che Dio sia la fonte del dono della propria vita [...] per apprezzare la vita come dono e rispettarla. [...]. Allo stesso modo si parla spesso di sacralità della vita e perfino della natura senza abbracciare la versione metafisica forte di quell'idea [...]» (pp. 94-95).

Questa la tesi di Sandel nei suoi termini essenziali. Che osservazioni possiamo fare in proposito?

Risposta a Sandel

Sinteticamente le osservazioni possono essere queste.

La prima osservazione riguarda la pretesa di utilizzare la normatività dell'immagine del dono in termini non metafisici – un po' come Rahner, se questa osservazione non fosse irriverente –. A mio giudizio questa pretesa è ingiustificata

e inconsistente. Davvero qui l'alternativa è tra Dio e il caso: non si può ragionare, in altri termini, *etsi Deus non daretur*, perché se non c'è Dio, il significato del caso all'origine è davvero quello del *fatalismo della nascita* di cui parla Sloterdijk e dunque il trionfo dell'irrazionalità, così come pensa il filosofo tedesco. Perché assecondare l'irrazionale, infatti, se è tale? Ammesso che la risposta sia: "perché conviene", occorre notare che questa risposta dipende comunque, esattamente come vuole Sloterdijk, dalla razionalità dell'uomo e dunque da un giudizio di convenienza che è l'uomo a costituire. Rispettando il caso, egli non rispetta in fondo se non la sua intelligenza che valuta più o meno secondo la formula "in questa determinata situazione conviene rispettare il caso"; e qui è evidente come non vi sia alcun omaggio al caso in quanto *dono*.

In secondo luogo occorre dire che la metafora del *dono* non vale – se non appunto come metafora – per designare la vita dell'uomo. Come bene osserva Pessina nel suo ultimo testo: «la dinamica del dono mette in campo tre realtà: quella del donatore, quella del dono, e quella di colui che riceve il dono. Ora è evidente che, presa alla lettera, questa espressione non funziona: chi riceve il dono della vita non pre-esiste alla vita stessa e la vita non è qualcosa che si aggiunge all'uomo. L'esistenza, per usare un'espressione cara a Kant, non è un attributo, cioè non è una qualità che si aggiunge all'uomo: l'esistenza o vita dell'uomo è semplicemente l'esserci qui ed ora di qualcuno» (*Eutanasia. Della morte e di altre cose*, p. 106). Da questo punto di vista non si dà manipolazione della vita, ma manipolazione di *qualcuno* e proprio per questo – conclude sempre Pessina - «la chiave di volta per interpretare la metafora del dono della vita è lungo questa linea del sentirsi, o meglio ancora, del sapersi amati da Dio» (p. 109).

Una terza osservazione riguarda la critica, apparentemente convincente, di Sandel all'impostazione habermasiana. Sandel ha ragione in senso proprio a sostenere che nell'eliminazione della casualità dell'origine non c'è una negazione dell'autonomia del soggetto progettato in relazione alla sua costituzione genetica; il punto è però che con questa impostazione si veicola un'immagine per cui l'uomo non è libero se non diviene autonomo dalla sua struttura corporea, se non progetta se stesso. Il che configura un'immagine antropologica che spinge immediatamente a un'avversione verso la condizione umana, secondo una logica che, portata all'estremo, significherebbe che la libertà dell'essere umano comincerebbe con la libertà dall'essere-uomo. Al di là di questo – su cui si può consentire o non consentire – la forza del ragionamento habermasiano sta comunque in un'altra questione: che diritto ha un soggetto di prendere una decisione irreversibile sulla vita di un'altra persona che non si limiti a quel chiamare alla vita che in un certo senso sfugge sempre, a meno del ricorso alla tecnica, all'intenzione umana?

Un'ultima considerazione andrebbe fatta per il titolo del testo di Sandel, provocatoriamente intitolato per l'appunto: *Contro la perfezione*. Ora, quello della perfezione è un valore irrinunciabile che può essere misconosciuto solo per via del *risentimento*. La questione decisiva, però, è sapere in che cosa consista la perfezione

per un essere contingente, e se è possibile aspirare alla perfezione senza esprimersi a proposito della verità dell'uomo. Torna qui, dunque, di fronte alle tentazioni della tecnica l'antica domanda di Agostino: *magna quaestio mihi factus sum*.

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

- K. Bayertz, *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1987.
- J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001 [*Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002]
- A. Musio, *L'autonomia come dipendenza. L'io legislatore*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- A. Pessina, *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena 2007.
- K. Rahner, *Experiment Mensch*, in: H. Zaborowski (a cura di), *Wie machbar ist der Mensch?*, Matthias-Grünenwald Verlag, Mainz 2003, pp. 144-162.
- K. Rahner, *Zum Problem der genetischen Manipulation*, in: *Sämtliche Werke, Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Vol. 15, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001, pp. 498-524.
- M. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in: *Non siamo ancora stati salvati*, Bompiani, Milano 2004, pp. 113-185, (*Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001)

CONTINGENȚA OMULUI ÎN EPOCA MANIPULĂRII SALE GENETICE

ALESSIO MUSIO*

În ce măsură este omul contingent?

Tema contingenței omului constituie un fel de leit-motiv al gândirii filosofice, dar în ultimii ani cercetarea cu privire la această temă a suferit – după cum vom vedea – o modificare. Dar ce înseamnă termenul “contingență”? În mod clasic acest termen desemnează condiția proprie a tot ceea ce e posibil să cunoaștem, și, prin urmare, și condiția omului. Astfel, se spune că omul, ca orice organism empiric, este ceva ce există, dar care ar putea foarte bine să nu existe, deci ceva ce nu are un motiv să existe în sine, prin urmare spunem că *pentru a exista omul depinde altul*.

Filosofia s-a interogat multă vreme cu privire la contingența ființei umane și în secolul XX a accentuat această temă (să ne gândim la reflecțiile unui gânditor precum Heidegger care găsește în *ființa-aruncată* punctul forte al acestei realități – omul – în stare să se întrebe despre sensul ființei sale).

În ultimi ani, însă, discuția despre contingența omului a cunoscut o mutație nu lipsită de importanță. Se pare că într-adevăr, în epoca posibilității manipulării tehnice a omului prin genetică, trăsătura contingenței umane, pusă cel mai mult în evidență, este *contingența originii*, înțeleasă ca o însumare *întâmplătoare a lanțurilor cromozomiale care dau moștenirea genetică individuală*. Se trece astfel de la o considerație despre contingența despre om, *în general*, la o reflecție asupra unui element *specific*: „cazualitatea” originii. Și înainte de a căuta dacă această cazualitate este numai aparentă sau este și reală, gândirea se concentrează pe un alt element: posibilitatea pe care o are omul prin cercetarea genetică de a face față acestei cazualități, până la posibilitatea – deocamdată tehnic nerealizabilă – unei substituții, prin intermediul unui proiect intențional susținut de tehnică.

Propunerea teoretică a genetiicii

Dat fiind că înțeleg să iau în discuție reflecțiile cu privire la realizarea unei schimbări istorice: această contingență de la indisponibilă devine tehnic disponibilă. Nu înseamnă că genetica, din acest punct de vedere, este numai o

* Filosofia Teoretică, Centrul de Bioetică, Universitatea Catolică „Sacro Cuore” Milano.

ramură a cercetării biologice, ci și o disciplină care are o dimensiune culturală forte pe măsura capacității sale de a interveni asupra condiției umane. Acesta este instrumentul luat în considerare de anumiți autori pentru a încerca limitarea *cazualității originii omului*. Vorbesc despre tentativa de limitare, nu de eliminare întrucât aceasta ipoteză nu este încă disponibilă: ceea ce este posibil sunt doar selecții, întotdeauna, mai precise.

Dar ce se întâmplă dacă omul intervine în această trăsătură a ființei sale contingente? Ce semnificație are din punct de vedere antropologic și etic această nouă și nemaiauzită posibilitate a libertății și a gândirii umane?

Prima observație este legată de propunerea teoretică privită, în totalitatea sa: acest proiect de a interveni asupra cazualității originii omului se naște din dorința de afirmare a autonomiei omului în raport cu condiționările naturii: un fel de nouă frontieră a eliberării de legăturile dimensiunii naturale a omului. Și, prin urmare, ce am putea spune despre acest proiect practico-teoretic?

Problema

Prima considerație privind înțelegerea acestui proiect care gravează profund imaginea omului cu care suntem obișnuiți începând cu modernitatea: imaginea omului ca subiectivitate care „se revarsă” în contextul natural în care este inserat, împotriva imaginii contrare – idee aparținând tot modernității – omul ca simplă „parte a naturii”.

Din acest punct de vedere, așadar, proiectul de a interveni asupra cazualității originii capătă o semnificație diferită. După cum scrie filosoful german K. Bayertz, reflectând asupra dezvoltării cercetărilor genetice, „presiunea progresului tehnico-științific [...] nu pune numai o problemă morală, ci indică una specifică: aceasta se prezintă [în fapt] pe de o parte, ca o întărire a subiectivității umane și, pe de alta, ca cea mai radicală amenințare” (Kurt Bayertz, *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*, pp. 119-120).

Înseamnă că ideea de a sustrage omul contingenței sale reprezintă totodată întărirea subiectivității umane: omul devine și mai independent de legăturile naturale și își afirmă dominația sustrăgându-se, printr-o programare, avantajelor sau dezavantajelor ce derivă din cazualitate. În același timp, totuși, tocmai acest proiect se prezintă ca o amenințare a subiectivității și a autonomiei omului.

Amenințarea subiectivității și autonomiei umane

Autorul care în ultimi ani a evidențiat cel mai mult acest aspect este Jürgen Habermas, într-un text, care nu din întâmplare, se intitulează: *Viitorul naturii umane*, al cărui înțeles constă în teza, conform căreia, în proiectul de eliminare a cazualității originii omului se pune în joc chiar viitorul acestuia. Habermas indică modul în care contingența originii trece *de la stadiul* de a fi *indisponibil* la cel de a fi *disponibil*, devenind astfel o opțiune în plus a libertății umane. Libertatea cunoaște astfel o amplificare a spectrului său de acțiune, omul poate face mai multe lucruri,

dar – aceasta este întrebarea lui Habermas – : această creștere *cantitativă* a libertății coincide și cu o creștere *calitativă*, adică cu experiența unei realizări a libertății omului? Pentru Habermas răspunsul este negativ, astfel el caută motive pentru a susține că, chiar dacă contingența originii umane a devenit, de fapt disponibilă, ea trebuie să rămână pe plan moral *indisponibilă*. „Progresul științelor biologice și dezvoltarea biotehnologiilor nu permit numai extinderea posibilităților cunoscute deja, ci și noi tipuri de intervenții. Ceea ce înainte apărea ca o natură organică „dată” – în urma unei creșteri selective – astăzi intră în sfera programării intenționale. În măsura în care și corpul omului este inclus în această sferă de intervenție, vechea distincție fenomenologică a lui Helmuth Plessner între “a fi un corp” (*Leib sein*) și “a dispune de un organism” (*Körper haben*) devine incredibil de actuală” (p.15). Dacă constituția genetică a unei ființe umane este rezultatul programării unei alte ființe umane – și nu este fructul combinării întâmplătoare a moștenirii genetice – cel programat are un corp așa cum a hotărât o altă persoană în locul său, un ceva care putea fi altfel, diferit. Cum e posibil așadar să coincidă atunci cu propria corporalitate continuând să spunem – pe calea cercetării fenomenologice – că *ești* propriul corp, nu doar *îl ai*? Cum se poate percepe corpul ca ceva care înainte de toate *este* și nu *îl are*? În această perspectivă corpul riscă să devină – și acesta este raționamentul lui Habermas – numai o *dotare* a subiectului (ceva ce alții au ales pentru el) și să nu mai fie „partea materială” a subiectivității sale. Iată un prim semn pentru care, după Habermas, eliberarea de contingența originii devine pentru om o formă de alienare: alienarea față de propriul sine corporal.

Dar există și un alt aspect care îl interesează pe Habermas și care exprimă, după părerea lui, semnificația principală a alienării subiectului. Indivizii programați genetic, de fapt, „nu se pot considera ei înșiși autorii existenței lor” (p. 28), din moment ce programatorii au luat o decizie ireversibilă asupra lor – acest aspect este fundamental – care îi va condiționa pentru tot restul vieții, fără ca ei să se poate distanța – cum se întâmplă prin educație – de deciziile pe care părinții (sau programatorii în sens mai larg) le-au luat în locul lor. Mai mult, în acest caz societatea s-ar împărți între cei programați și cei care nu au fost programați, mai mult chiar: între programați și programatori, proiectul de eliminare a causalității originii – care vrea să realizeze subiectivitatea – pune în stare criză egalitatea antropologică și morală a ființelor umane. Forma de viață democratică – pe care Habermas a celebrat-o implicit întotdeauna în viața sa, în termeni pur *formali* – se arată dependentă de un *element contextual contingent*: causalitatea originii – care nu poate fi pusă în discuție, și suferă distrugerea acelor „raporturi reciproce și simetrice de recunoaștere ce caracterizează o comunitate morală și juridică a persoanelor libere și egale” (p. 66).

Iată așadar parabola regizată de Bayertz: ceea ce ar trebui să realizeze subiectivitatea umană devine cea mai mare amenințare a sa. Însă aceasta părere nu este acum împărtășită.

Apărătorii eliminării cazualității

Cum era de așteptat, poziția lui Habermas a fost discutată intens și mulți autori au negat raționamentul habermasian care se prezintă într-un sens mai amplu ca o critică la așa-zisul concept de *eugenetică liberală*, eugenetica care nu mai este stabilită arbitrar de Stat în funcție de politicile demografice totalitare, ci este aleasă în mod liber de perechi pe baza preferințelor în materie de generare.

Autorul considerat cel mai categoric împotriva raționamentelor lui Habermas este filosoful german Peter Sloterdijk: îl aleg nu numai pentru protestele generate de tezele lui, ci și pentru faptul că reflecțiile acestuia au meritul de a pune în evidență un aspect asupra căruia este bine de reflectat. Ideile pe care le propun fac parte dintre studiile cuprinse în volumul *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* tradus în italiană cu titlul: *Non siamo stati salvati (Nu am fost salvați)*.

Teza lui Sloterdijk este foarte clară: eliminarea cazualității înseamnă „[...] trecerea de la *fatalismul nașterii* la o *naștere opțională* și la o *selecție prenatală*” (P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, p. 132). Ce înseamnă această expresie? Ce reprezintă aceasta răsturnare? Înseamnă că, dacă într-adevăr ceea ce se face este eliminarea cazualității, este necesar să ne întrebăm care este raționamentul pentru care ar fi vreo problemă în a înlocui cazul – care este cifra iraționalității – cu un proiect și prin urmare cu raționalitatea. Pentru care motiv să ne încredem în întâmplare și în norocul sau ghinionul pe care aceasta le presupune fără nicio justificare? Fatalismului nașterii îi trebuie contrapuză raționalitatea omului, care va fi o raționalitate parțială, dar în orice caz este o raționalitate în locul non-raționalității.

Astfel, continuă Sloterdijk „[...] oamenilor nu li se poate întâmpla nimic străin lor dacă se expun unei producții și unei manipulări mai ample; oamenii nu fac nimic imoral și contrar naturii lor când se transformă în mod auto-tehnic”. Din moment ce acest lucru este posibil, de ce să nu îl facă? După cum ne informează Sloterdijk însuși, de altfel „această temă a fost articulată într-un limbaj creștin de către Karl Rahner” (p. 177); chiar și un teolog de valoarea lui Rahner, a susținut, din punct de vedere teologic proiectul eliminării hazardului din originea omului.

Poziția lui Rahner

În realitate poziția lui Rahner este mult mai complexă decât spune Sloterdijk, dar în fond este adevărat că într-un studiu, din anul 1966, Rahner teoretizat bunătatea morală și antropologică a posibilității de a elimina hazardul din originea omului. În studiul *Experiment Mensch* acesta scrie ca deși „conceptul de auto-manipulare ar fi foarte departe de experiența umană” astfel încât „în limba germană prin expresia verbală *sich-ändern* (a se modifica) nu se înțelege că subiectul devine obiectul lui însuși” (*Experiment Mensch*, pp. 144-145). „Libertatea înțeleasă din punct de vedere creștin implică dispunerea sinelui în termeni esențiali și tematici. Omul pentru antropologia creștină este într-adevăr acea ființă care se auto-manipulează” acolo unde „caracteristica libertății este dispunerea de sine” (p.

150): așa că nu sunt obiecții cu privire la conceptul de o auto-manipulare, chiar dacă presupune eliminarea causalității originii. Aceasta este poziția lui Rahner la care Sloterdijk face referire. În realitate, într-un al doilea studiu din anul 1968, intitulat *Zum Problem der genetischen Manipulation*, Rahner își revede poziția favorabilă, de vreme ce: e adevărat „omul trebuie să își asume în libertate ființa sa” dar el „nu este chemat la existența sinelui. [...] Omul întâlnește lumea ca pe ceva străin lui, determinat de alții. Acceptarea acestei determinări *in mod necesar eteronomă* a propriei ființe este și rămâne una din temele fundamentale ale existenței libere și morale ale omului” (*Zum Problem der genetischen Manipulation* p. 516). „Dacă *amor fati* nu mai este o expresie a unei iubiri misterioase, care poate fi primită cu încredere în umilință și supunere, suntem în prezența nevrozei totale a omului: teama radicală în fața destinului. Când o astfel de acceptare este refuzată în mod liber, vina fundamentală este a omului” (p. 516). Și mai apoi: „ura față de destin împinge spre manipularea genetică, omul disperat în profunzimea ființei sale pentru indisponibilitatea ultimă a propriului sine” (p. 517).

Astfel înțelegem de ce pentru Rahner causalitatea origini trebuie să fie apărută: ea este doar aparența legăturii omului cu Dumnezeu – chiar dacă este ciudat că această legătura este definită ca „eteronomă”.

Interesant este, totuși, că pentru Rahner, chiar și pentru Rahner criticul, nu avem argumente pentru a ne opune proiectului de auto-manipulare: răspunsul negativ pentru eliminarea causalității originii nu poate fi formulat în termeni argumentativi: lipsesc instrumentele. Nu se recurge la conceptul de natură umană – pentru că în opinia lui Rahner nu dispunem de un asemenea concept – nu se face referire la antropologia creștină (pentru că omul este acea ființă creată de Dumnezeu liberă să dispună de sine) și, prin urmare, răspunsul negativ la acest proiect genetic nu poate fi argumentat, chiar dacă se poate apăra pe baza unui anume fel de *instinct de natura morală*: „este vorba despre un anumit *instinct derivat dintr-o credință de natura morală (moralischer Glaubensinstinkt)*, un fel de „știință globală” despre ceea ce trebuie considerat adevărat sau fals, fără ca această judecată instinctivă să poată și să trebuiască să fie reflectată adecvat pe plan analitic” (p. 524). „[...] noi nu dorim o manipulare genetică a omului” (p. 524) și acest *nu* este: «*ein Tat in Entscheidung*», un act de decizie ca produs al instinctului, acel instinct pe care îl folosim când ne alegem, spre exemplu, partenerul sau profesia: este vorba, așadar, de decizii care nu sunt luate în termeni raționali, ci de un joc de noroc, o încredere în sine, un element necesar de iraționalitate (de aceea nu traduc expresia *moralischer Glaubensinstinkt* prin instinctul credinței morale, pentru că nu mi se pare că semnificația acestui termen ar fi acela care derivă din credința creștină: este mai mult decât o credință, este o expectativă fideistă).

Aceasta este analiza lui Rahner, asupra căreia îmi permit să fac numai două mici observații. Poate fi aceasta metoda principală de analiză a bioeticii, înaintea provocărilor tehnicii? Poate instinctul neargumentabil să fie un instrument de

gândire și normare, în sens juridic, al eugeneticii liberale, care mai mult decât orice altceva cere argumentații?

În realitate, trebuie observat că Rahner pune în joc, de fapt, o argumentație în măsură să răspundă în sensul obiecției lui Sloterdijk: când Rahner pune în valoare relația Creator – creatură, anulează teza cea mai puternică a lui Sloterdijk – și despre care Habermas nu discută – în legătură cu statutul irațional al hazardului, care ar fi la originea omului. Pentru Rahner, de fapt, causalitatea originii este numai modul anonim în care omul face referire la relația cu Dumnezeu și nu e așadar, cifra iraționalității. De ce să nu concretizăm, atunci, în termeni argumentativi – adică raționali, filosofici, non instinctuali – aceasta viziune?

Se poate vedea cât este aceasta de importantă dată fiind reluarea acestei dezbateri de către Michael J. Sandel în lucrarea lui recent tradusă în limba italiană la editura Università Cattolica intitulată: *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica. Trad.: Împotriva perfecțiunii. Etica în epoca ingineriei genetice*, (Vita e Pensiero, Milano 2008).

Argumentarea lui Sandel

În această lucrare interesantă și bogată în idei noi, Sandel propune din nou problema *cazualității originii* și deci a proiectării fiilor, dar dezvoltă o serie de argumentații care sunt autonome atât de poziția lui Habermas cât și de ce a lui Sloterdijk. Rațiunea răspunsului negativ a proiectului manipulării causalității originii omului se regăsește la Sandel într-o voință de *perfecțiune* din partea omului care reprezintă o atitudine existențială inadecvată: de aici și titlul care devalorizează perfecțiunea, sau, chiar o anulează. Problema acestui proiect este „hybris-ul părinților proiectanți; impulsul lor de a controla misterul nașterii” (p. 56).

Cazualitatea originii reprezintă pentru autorul anglo-saxon, acel mister al nașterii care ar fi o nebunie pentru om să se gândească să-l schimbe. Nu este pertinentă, așadar, cum spunea Habermas, chestiunea autonomiei umane; din contră, aceasta chestiune reprezintă pentru Sandel – observațiile lui sunt într-adevăr foarte interesante – o problemă falsă. „La o prima vedere – scrie – argumentul autonomiei pare a atinge problema (...). Totuși, el nu e convingător [...]”.

De ce Sandel face această observație? Răspunsul său e pertinent: acest argument „în primul rând presupune, în mod eronat, că în absența unui părinte proiectant copiii sunt liberi să își aleagă caracteristicile genetice, în timp ce nimănui nu îi este dat să își aleagă propria moștenire genetică. Alternativa unui moștenitor clonat nu e un fiu cu un viitor liber de orice împrumut și canalizat către un anumit talent, ci un fiu datorat loteriei genetice” (p. 24). Nu se realizează nicio leziune autonomiei individuale, altfel de cum gândea Habermas, pentru că, fie structura genetică provine din alegerea făcută de părinți, fie este rezultatul hazardului, în orice caz este vorba despre ceva ce subiectul suferă pasiv și, prin urmare, nu poate alege el însuși.

Care este așadar obiecția lui Sandel? „Chiar dacă nu dăunează fiului și nu prejudiciază autonomia acestuia, [eliminarea cazualității originii] este criticabilă pentru că manifestă și înrădăcinează o anumită atitudine asupra lumii, o atitudine de stăpânire și de dominare care nu poate aprecia calitatea darului puterii și succeselor umane”; un asemenea proiect, de altfel, „scapă acelei caracteristici a libertății care constă într-o negociere permanentă cu ceea ce este dat (p. 88).

Strategia lui Sandel țintește, astfel, atingerea în cazualitate a aceluși dar fundamental pe care omul este chemat să-l primească (iată relația cu poziția Sloterdijk-Rahner). Și nu trebuie să credem că „a vorbi de un dar presupune și un donator. Dacă este așa – scrie Sandel – teza mea împotriva ingineriei și ameliorării genetice ar fi inevitabil religioasă. Dar eu intenționez să susțin că, din contră, trebuie să apreciezi viața pentru ca darul să se poată naște, fie din surse religioase, fie laice. Nu este absolut necesar să credem că Dumnezeu este sursa darului vieții [...] pentru a o aprecia ca dar și a o respecta. [...] În același mod se vorbește des despre sacralitatea vieții și chiar despre natură fără a împărtăși versiunea metafizică forte a acestei idei” (pp. 94-95).

Aceasta este teza lui Sandel în termeni esențiali. Ce observații putem face cu privire la ea?

Răspunsul la Sandel

Sintetic vorbind observațiile pot fi acestea.

Prima observație privește pretenția de a folosi normativitatea imaginilor darului în termeni non metafizici – precum Rahner, dacă această observație nu este lipsită de respect. După judecata mea, aceasta pretenție este nejustificată și inconsistentă. Într-adevăr aici alternativa este între Dumnezeu și hazard: nu se poate raționaliza, altfel spus, *etsi Deus non daretur*, pentru că dacă nu este Dumnezeu atunci semnificația hazardului la origine este într-adevăr acela al fatalismului nașterii, despre care vorbește Sloterdijk și prin urmare, victoria iraționalității, așa cum spune filosoful german. De ce să susținem iraționalul, de fapt? Admițând că răspunsul este „pentru că e convenabil” trebuie remarcat că acest răspuns depinde oricum, exact cum dorește Sloterdijk, de raționalitatea omului și prin urmare de o judecată de cuviință a omului. Respectând hazardul, el nu respectă în fond decât inteligența sa care evaluează, mai mult sau mai puțin, după formula „în aceasta situație determinată este convenabil să respect hazardul”; și aici este evident că nu se aduce niciun omagiu hazardului întrucât este considerat *dar*.

În al doilea rând trebuie menționat că metafora *darului* nu are valoarea – dacă o reținem ca metaforă – de a desemna viața omului. După cum arată Pessina în ultimul său text: „dinamica darului pune în joc trei realități: cea a donatorului, a darului și cea a celui care primește darul. Acum este evident că aceasta expresie nu funcționează: cine primește darul vieții nu pre-există propriei vieți și viața nu este ceva ce se adaugă omului. Existența, pentru a folosi o expresie dragă lui Kant, nu este un atribut, adică nu este o calitate care se adaugă omului: existența sau viața

omului este exercițiul simplu de a fi aici și acum a cuiva” (*Eutanasia. Della morte e di altre cose*, p. 106). Din acest punct de vedere nu se manipulează viața, ci pe cineva și de aceea – spune Pessina – „cheia interpretării metaforei darului vieții este de fapt simțul sau mai bine zis convingerea că ești iubit de Dumnezeu” (p. 109).

O a treia observație privește critica, aparent convingătoare, a lui Sandel la poziția lui Habermas. Sandel are dreptate când susține că în eliminarea cazualității originii nu există o negare a autonomiei subiectului proiectat în ceea ce privește constituția sa genetică; ideea este că în această poziție se vehiculează o imagine în care omul nu este liber dacă nu devine autonom de structura copului său, dacă nu se proiectează pe sine. Ceea ce configurează o imagine antropologică care împinge imediat la o aversiune împotriva condiției umane, după o logică care dușă la extrem, ar însemna că libertatea ființei umane ar începe cu libertatea ființei-om. Dincolo de aceasta – la care putem consimți sau nu – forța raționamentului lui Habermas constă, de fapt, într-o altă idee: ce drept are un subiect de a lua o decizie ireversibilă asupra vieții unei alte persoane care nu se limitează la cel chemat la viață, care într-un anumit sens îi scapă întotdeauna, cel puțin dacă recurge la tehnică sau la intenția omului?

O ultimă observație ar trebui făcută cu privire la titlul textului lui Sandel, în mod provocator numit „Împotriva perfecțiunii”. Acum valoarea perfecțiunii este una la care nu se poate renunța și care rămâne necunoscută doar datorită *resentimentelor*. Chestiunea decisivă, însă, este în a ști în ce constă perfecțiunea pentru o ființă contingentă, și dacă e posibil să aspiri la perfecțiune fără să te exprimi cu privire la adevărul omului. Ne întoarcem aici, așadar, înaintea ispitelor tehnicii, la antica întrebare a lui Augustin : *magna quaestio mihi factus sum*.

BIBLIOGRAFIE

- K. Bayertz, *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1987.
- J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001 [*Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002]
- A. Musio, *L'autonomia come dipendenza. L'io legislatore*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- A. Pessina, *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena 2007.

- K. Rahner, *Experiment Mensch*, in: H. Zaborowski (a cura di), *Wie machbar ist der Mensch?*, Matthias-Grünenwald Verlag, Mainz 2003, pp. 144-162.
- K. Rahner, *Zum Problem der genetischen Manipulation*, in: *Sämtliche Werke, Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Vol. 15, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001, pp. 498-524.
- M. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in: *Non siamo ancora stati salvati*, Bompiani, Milano 2004, pp. 113-185, (*Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001)

(Traducere Maria Aluș^{**})

^{**} Drd. Facultatea de Teologie Ortodoxă, referent Centrul de Bioetică al Universității Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

O DISCUȚIE ASUPRA JURISPRUDENȚEI CURȚII EUROPENE A DREPTURILOR OMULUI CU PRIVIRE LA DREPTUL LA MOARTE

LIVIU-MARIUS HAROSA*

ABSTRACT. The author makes a presentation of the discussions that took place at The European Court of Human Rights about the juridical aspect of the situations in which people have invoked the right to die. From a juridical perspective, Romanian law forbids active euthanasia, which consists in a medical intervention deliberately performed to end life on patient's request. In its jurisprudence, The European Court has laid emphasis on the state's obligation to protect life. The text presents cases of people who have requested the right to die.

KEY WORDS: Euthanasia, Terminal Care, Disthanasia, Liberty to Death, Sick People's Dignity.

După cum am mai arătat într-o lucrare anterioară¹, Legea nr. 46/2003 privind drepturile pacientului² (în continuare „Legea”)³ este un gest legislativ remarcabil sub un dublu aspect. În primul rând, ea reprezenta o adevărată declarație a drepturilor unei categorii umane al cărei statut nu era suficient de clar în mediul juridic românesc: pacienții.

În doctrină s-a discutat despre opțiunile normative care pot governa domeniul medical: etice sau juridice⁴? Ambele opțiuni au fost adoptate de sistemul român întrucât exista deja un Cod deontologic al profesiei medicale, iar ulterior s-a

* Lect. univ. dr., Facultatea de Drept, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

¹ A se vedea L.-M. Harosa, *Drepturile fundamentale ale pacientului la viață derivate din interpretarea Legii pacientului*, p. 125-138, în „Medicii și Biserica”, vol. IV, „Familia, nașterea, tehnologia medicale de reproducere asistată, ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006.

² Publicată în „Monitorul Oficial al României”, Partea I, nr.51 din 29 ianuarie 2003.

³ A se vedea pentru dezvoltări și comentarii, I.- F.Popa, L.-M. Harosa, *Discuții în legătură cu Legea nr. 46/2003 privind drepturile pacientului*, în „Dreptul” nr. 8/2003, p.5-24.

⁴ Pentru discuții suplimentare, D. Thouvenin, *De l'éthique biomédicale aux lois "bioéthiques"*, în „Revue trimestrielle de droit civil”, nr. 4/1994, p. 717 și urm.

intervenit și printr-o reglementare imperativă a drepturilor pacientului, considerându-se că domeniul nu este suficient determinat sub aspect juridic.

Articolul 31 din Legea nr.46/2003 prevede că *pacientul are dreptul la îngrijiri terminale pentru a putea muri în demnitate*(s.n., L.M. Harosa)⁵.

Conform art. 1 lit. e) din Lege, prin “îngrijiri terminale” se înțelege îngrijirile acordate unui pacient cu mijloacele de tratament disponibile, atunci când nu mai este posibilă îmbunătățirea prognozei fatale a stării de boală, precum și îngrijirile acordate în apropierea decesului.

În același timp, articolul 13 din Lege, comentat mai sus, statuează că *pacientul are dreptul să refuze sau să oprească o intervenție medicală asumându-și, în scris, răspunderea pentru decizia sa*.

Aceste texte mai degrabă laconice pot da naștere unei interpretări care duce spre abordarea mult discutatei probleme a “administrării unei morți line”, eutanasia⁶.

În teoria și practica atât medicală, cât și juridică se discută despre fragila limită dintre *distanasie* (“tenacitatea terapeutică”⁷) și *eutanasia*, aceasta din urmă privită ca “o ultimă modalitate de tratament”⁸.

În orice caz, din punct de vedere juridic, în sistemul de drept românesc este strict interzisă eutanasia activă, constând în intervenția medicală efectuată în scopul întreruperii vieții, chiar la intervenția pacientului. Această faptă ar putea fi pedepsită din punct de vedere penal prin încadrarea ca și infracțiunea de omor⁹ (art. 174 C. Pen) – în cazul în care medicul administrează tratamentul final – sau de determinare sau înlesnire a sinuciderii (art. 179 C.Pen¹⁰) – când medicul asistă la suicidul pacientului¹¹.

⁵ A se vedea, pentru detalii, I.-F. Popa, L.-M. Harosa, *Discuții în legătură cu Legea nr. 46/2003 privind drepturile pacientului*, în „Dreptul” nr. 8/2003, p. 5-24.

⁶ Pentru comentarii în literatura română, A.T. Moldovan, *op.cit.* p.295 și urm.; L. Hecser, *Eutansia-Reflecții medicale și socio-juridice*, în “Dreptul” nr.11/2001, p.93 și urm.

⁷ Noțiune prin care se înțelege menținerea în viață a unui bolnav aflat într-o stare cvasiincurabilă cu ajutorul mijloacelor extraordinare destinate a înlocui funcțiile căzute ale organismului (a se vedea M. Harichaux-Ramu, *Fautes se rattachant aux devoirs d’humanisme du médecin*, “Juris-Classeurs Civil” 11/1993, fasc. 440-3, p.6).

⁸ Diferența dintre cele două noțiuni este dată în practica medicală de administrarea unei “doze de alinare” sau a unei “doze toxice”(a se vedea L. Jacob, *Ethique et euthanasie*, p.35, *apud.* de M. Harichaux-Ramu, *op.cit.*, *idem.*).

⁹ Și eutanasia pasivă poate fi considerată infracțiune de omor prin omisiune tocmai prin încălcarea obligației pe care o are orice medic de a prelungi viața pacientului.

¹⁰ A se vedea O. Loghin, T. Toader, *Drept penal român. Partea specială*, Casa de editură și presă “Șansa” S.R.L. București, 1999, p. 107.

¹¹ Prin noțiunea de “suicid asistat” se înțelege ajutorul medical acordat unei persoane pentru a se sinucide prin oferirea de mijloace de apte a provoca întreruperea vieții. (A se vedea M. Harichaux-Ramu, *op.cit.* p. 6, I.F. Popa, L.M. Harosa, *op. cit.*, p. 16, R. Chiriță *Dreptul constituțional la viață și dreptul penal*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai. 2/2001, p. 119-120, L. Hecser, *op.cit.*, p.93).

După cum s-a arătat în doctrina de specialitate¹² legile fundamentale ale oricărui stat și convențiile internaționale prevăd ca un principiu fundamental dreptul la viață al persoanei, dar nu se prevede existența unui drept fundamental al persoanei de a muri.

Totuși, art. 8 al Convenției Europene a Drepturilor Omului, privind respectul vieții private care, potrivit art. 11 din Constituție, face parte din dreptul intern, a fost interpretat de către Curtea Europeană a Drepturilor Omului în sensul că în conținutul noțiunii de viață privată intră dreptul de a trăi așa cum vrea al fiecărei persoane, dreptul de a dispune de propriul său corp¹³. Prin extensie, continuând părerea aceluiași autor¹⁴, în conținutul noțiunii de viață privată intră și posibilitatea de a-și hotărî sfârșitul, inexistența posibilității ca orice persoană să-și decidă moartea fiind astfel o ingerință în dreptul la viață privată al acesteia¹⁵.

Revenind la dreptul autohton, dacă coroborăm textele enumerate mai sus ale Legii, putem susține că pacientului supus îngrijirilor medicale îi revine decizia și responsabilitatea asumării unui asemenea act fatal, prin refuzul său expres la continuarea sau la efectuarea unui tratament medical. Dreptul fundamental al prezervării și apărării demnității individului trebuie continuat a fi recunoscut și în moarte.

Astfel, pacientul poate cere, pentru a pune capăt suferințelor fizice¹⁶ cauzate de o boală incurabilă, oprirea oricărui tratament medical sau neînceperea vreunuia, pentru a putea muri în demnitate.

Prin urmare, considerăm în articolul mai sus citat că, în acest stadiu al legislației, se poate decela din prevederile legii o formă de eutanasiu pasivă¹⁷, construită atât pentru a asigura demnitatea pacientului muribund, cât și pentru a constitui un fine de nerăspundere împotriva acțiunilor în responsabilitate civilă profesională intentată contra furnizorilor de servicii de sănătate.

¹² A se vedea pentru distincția dintre drepturi și libertăți R. Chiriță, *op.cit.*, p. 120, cu autorii citați sub nota nr. 6. În esență, "...sunt drepturi acele interese protejate la care persoana căreia îi aparțin nu poate renunța, în timp ce libertățile sunt atribute ce aparțin persoanei umane pe care ea poate decide în mod liber dacă să și le exercite sau nu." R. Chiriță, *ibidem*.

¹³ A se vedea, I.F. Popa, L.M. Harosa, *op.cit.*, p.16-17, R. Chiriță, *op.cit.* p.124, CEDO, decizia B versus Franța din 25.03.1995, seria A nr. 232-C, § 58, *loc. cit.*, J. Velu, R. Ergec, *La Convention Européenne des Droits de l'Homme*, Ed. Bruylant, Bruxelles, 1990, p.542-544; pentru câteva observații generale, a se vedea M. De Salvia, *op.cit.* p. 141 și urm.

¹⁴ R. Chiriță, *op.cit.*

¹⁵ R. Chiriță, *op. cit.* "...se poate discuta inclusiv acest aspect. Cele două texte chiar dacă ar îndeplini condițiile de accesibilitate și claritate impuse de Curte (dec. Sunday Times din 26.04.1979, seria A, nr.30, § 49) sunt totuși texte aplicabile medicului care ar practica eutanasia sau asistența la suicid, și nu bolnavului care dorește să moară" (*ibidem*). Sinuciderea sau încercarea de a-și lua viața nu sunt pedepsite de către legea penală. (n.s. L.M. Harosa).

¹⁶ Sau chiar a unor puternice traume psihice; a se vedea J.L. Baudouin, D. Blondeau, *Ethique de la mort et droit à la mort*, PUF, Paris, 1993, p.93, *apud*. M. Harichaux-Ramu, *op. cit.*, p. 6 nr. 20.

¹⁷ Pentru aceeași concluzie, exprimată anterior apariției legii, dar direcționată spre neresponsabilitatea penală a medicilor bazată în virtutea art. 45 C.Pen pe starea de necesitate în care acționează cadrul medical practicant al eutanasiu pasive ca și cauză de înlăturare a răspunderii penale, a se vedea R. Chiriță, *op.cit.*, p. 123-126.

Pe de altă parte, se poate constata o coliziune a textului legal cu normele moralei creștine, Biserica opunând o vie rezistență eutanasiei¹⁸.

Credem că nu aceasta a fost în realitate voința legiuitorului, nu eutanasia pasivă fiind cea care se pune în discuție, ci, din contră, numai expresia ultimă a voinței și respectului corpului pacientului care poate astfel, să își controleze întrucâtva soarta dar numai prin refuzul său de a primi îngrijiri medicale, conștient fiind, după ce medicii și-au executat obligația de informare, că viața i se va stinge.

Aceasta este, în ultimul timp, și jurisprudența CEDO pe acest aspect¹⁹, în interpretarea art. 2 alin. 1 din Convenția pentru apărarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale, modificată prin Protocolul nr. 11²⁰, care prevede: *Dreptul la viață al oricărei persoane este protejat prin lege. Moartea nu poate fi cauzată cuiva în mod intenționat, decât în executarea unei sentințe capitale pronunțate de un tribunal în cazul în care infracțiunea este sancționată cu această pedeapsă prin lege*²¹.

Curtea a fost sesizată cu o cauză legată de eutanasia, având astfel posibilitatea să soluționeze această problemă, ce nu aparținea strict sferei dreptului, ci eticii, teologiei, medicinei sau filozofiei, printr-un răspuns cu multiple implicații asupra jurisprudenței ulterioare. În litigiul *Pretty vs Regatul Unit* (CEDO 29.04.2002²², reclamanta²³, căsătorită de peste 25 de ani, mamă și bunică, paralizată și suferind de o boală degenerativă progresivă incurabilă, cu starea de sănătate deteriorată rapid în ultima perioadă în așa fel încât era complet paralizată, nu se mai putea exprima coerent și se alimenta cu ajutorul unui tub, dar își păstrase intacte capacitățile intelectuale²⁴. Având în vedere starea sa de sănătate complet degradată, reclamanta a dorit să se sinucidă²⁵, dar, nefiind capabilă să acționeze singură, a cerut Direcției Acuzatorilor Publici (procuratura) să nu întreprindă nicio acțiune penală împotriva soțului ei, care ar fi ajutat-o.

¹⁸ Eutanasia reprezintă “antiteza protecției clasice a caracterului sacru al vieții” (M. Harichaux-Ramu, *op.cit.* p.7, nr. 26, J.-L. Baudouin, D. Blondeau, *loc. cit.*). A se vedea I.F. Popa, L.M. Harosa, *op. cit.*, p. 17.

¹⁹ A se vedea M. Macovei, *Hotărâri ale Curții Europene a Drepturilor Omului. Culegere selectivă*, vol. II, ed. Polirom, București, 2001, Hot. Kaya vs. Turcia, p. 225-244; C. Bîrsan, *Convenția Europeană a Drepturilor Omului. Comentariu pe articole*, Vol I. *Drepturi și libertăți*, ed. ALL Beck, București, 2005, p. 172-175; C. Bîrsan, *Problema eutanasiei pe rolul Curții de la Strasbourg: recunoaște Convenția existența unui „drept de a muri”*, *Pandectele Române*, nr.4/2002, p. 174 și urm.

²⁰ Aprobată prin Legea nr. 79/1995, publicată în M.Of. partea I, nr.147 din 13.07.1995.

²¹ Potrivit art. 2 alin. 2 din Convenție, „moartea nu poate fi considerată ca fiind cauzată prin încălcarea acestui articol în cazurile în care aceasta ar rezulta dintr-o recurgere absolut necesară la forță: a) pentru a asigura apărarea oricărei persoane împotriva violenței ilegale; b) pentru a efectua o arestare legală sau pentru a împiedica evadarea unei persoane legal deținute; c) pentru a reprima, conform legii, tulburări violente sau o insurecție”.

După cum se poate observa, aceste excepții sunt strict limitative și nu încadrează în ele ipoteza în discuție, în speță eutanasia.

²² Disponibilă pe: <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/portal.asp?sessionId=6815715&skin=hudoc-fr&action=request>.

²³ A se vedea, pentru starea de fapt a speței, C. Bîrsan, *op.cit.*, p.172-173, text pe care îl reproducem întocmai.

²⁴ C. Bîrsan, *op. cit.*, Idem.

²⁵ *Ibidem*.

Reclamanta și-a motivat cererea, respinsă de toate instanțele de judecată britanice, că art. 2 al Convenției nu apără numai viața însăși, ci dreptul la viață, ceea ce înseamnă că textul citat protejează persoana împotriva eventualelor atingeri aduse de autoritățile publice dreptului său la viață, pe de o parte, iar pe de altă parte îi recunoaște acesteia dreptul de a alege între a trăi sau de a nu trăi²⁶.

În hotărârea pronunțată, Curtea Europeană a Drepturilor Omului reamintește că articolul 2 protejează dreptul la viață, în sensul în care fără acest drept folosința altor drepturi sau libertăți garantate de Convenție ar fi iluzorii. Acest drept la viață nu acoperă numai omorul, ci și situațiile în care este permisă recurgerea la forță, iar această utilizare a forței duce la ucidere involuntară (din culpă). Pe de altă parte, Curtea s-a pronunțat că prima teză a alineatului 1 al articolului 2 din Convenție obligă Statul nu numai la a se abține de la moartea cauzată de o manieră intențională și ilegală, dar, de asemenea, îl constrânge să ia măsurile necesare protecție vieții persoanelor supuse jurisdicției sale. Această obligație poate implica totodată, în circumstanțe bine definite, o obligație pozitivă ce incumbă autorităților de a lua măsurile de ordin practic pentru asigurarea protecției vieții unui individ amenințat intențiile criminale ale altuia.

În jurisprudența sa, Curtea a constatat în mod constant și a pus accentul pe obligațiile Statului de a proteja viața. În aceste condiții, Curtea nu este convinsă că «dreptul la viață» garantat de articolul 2 poate fi interpretat într-o valență negativă. Articolul 2 nu poate fi privit, fără pervertirea sensului său, ca și cum ar conferi un drept diametral opus, mai bine zis un drept a muri; nu trebuie creat un drept la autodeterminare al individului în sensul în care acesta poate alege moartea mai mult decât viața.

În consecință, Curtea estimează că nu este posibil să se deducă din articolul 2 al Convenției un drept la a muri, fie din mâinile unui terț fie cu concursul unei autorități publice, astfel încât, prin refuzul lor de a autoriza imunitatea de urmărire penală a soțului în cazul în care acesta ar fi ajutat reclamanta să se sinucidă, autoritățile britanice nu au încălcat dispozițiile articolului 2 din Convenție²⁷.

Instanța europeană a precizat că hotărârea sa este conformă cu conținutul Recomandării 1418(1999) a Adunării Consiliului Europei, potrivit cu care aceasta recomandă Consiliului de Miniștri să încurajeze statele membre ale Consiliului să respecte și să protejeze demnitatea bolnavilor incurabili sau muribunzi prin menținerea interdicției absolute de a pune capăt de o manieră intențională vieții bolnavilor incurabili sau muribunzi, deoarece dreptul la viață al acestora este garantat de statele semnatare ale Consiliului Europei²⁸.

Pe de altă parte, dreptul individului, în deplină cunoștință de cauză, de a refuza, conform legii, diverse tratamente, intră sub sfera art. 8 al Convenției, care îi asigură integritatea vieții sale private.

²⁶ A se vedea C. Bîrsan, *op.cit.*, p. 173.

²⁷ A se vedea C. Bîrsan, *op.cit.*, p. 174.

²⁸ *Idem, Ibidem*

DIE ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLAGE EINER ORTHODOXEN SOZIALTHEOLOGIE IM KONTEXT DER BIOETHISCHEN DEBATTE*

RADU PREDA**

ABSTRACT. The process underlying social Orthodox theology, which corresponds to the ethics of the eastern Church, stands today in an extremely complex horizon from the cultural, ideological, political and juridical points of view. The most consistent challenges addressing the definition of man come from the very sciences that advocate in its favour. Therefore, the bioethical debate unveils at least two major competing anthropological trends. This challenge represents an invitation for the social theology of the orthodox Church to restate its own grounding principles concerning. The present paper outlines some of the sources of Orthodox anthropology and refreshes them in the context of the inter-confessional and bioethical dialogue.

KEY-WORDS: Anthropology, Bioethics, Ethical Consensus, Orthodox Social Theology.

Die Tatsache, dass Rumänien ab 1. Januar 2007 Teil der Europäischen Union geworden ist, hat unter anderem die unmittelbare Folge, dass die Fragen und Debatten auf europäischen Ebene auch ihre geworden sind. Damit ist nicht nur die Politik, die Wirtschaft und die Wissenschaft angesprochen, sondern ebenfalls die orthodoxe Mehrheitskirche und ihre Theologie. Wie die bisherige Erfahrungen zeigen, kann man allgemein über die immer grössere Rolle der Kirchen in den sozial relevanten europäischen Debatten sprechen. Das darf in Anbetracht des Themenkatalogs nicht weiter wundern. Werte, Sozialpolitik, Arbeitslosigkeit, Armut, Ökologie, Bioethik, Integration, Interkulturalität, religiöse Toleranz und christliche Diakonie sind nur einige Kapitel, die dem gemeinsamen öffentlichen Raum prägen und die zunehmend nun auch die orthodoxen Mitbürger Europas betreffen. Um dabei zu sein und den eigenen Beitrag einzubringen, sehr oft gegen das Mainstream, wird es nicht nur genügen, dass die europäische Orthodoxie ihre Abwehrhaltung revidiert oder die Einstellung aufgibt, Westeuropa sei heillos verdorben und Osteuropa tief religiös. Vielmehr muss sie auch selber sachkundig brennende Themen unter die Lupe nehmen.

* Diese Studie basiert auf meinem Referat „Das Bild des Menschen als Gottes Ebenbild. Eine Lektüre aus sozialtheologischer Perspektive des orthodoxen Christentums“ gehalten auf der Tagung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover am 13. Oktober 2007. Der Text wird auch im Band der *Acta* erscheinen.

** Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Der heutigen orthodoxen Theologie wird von vielen die Frage nach ihren Vision über die Gesellschaft gestellt. Die Anfrage ist nicht selten mit der Vermutung gepaart, dass die orthodoxe Kirche eben *keine* Vision über die Gesellschaft hat, dass sie auf diesem Gebiet ein Defizit vorweist. In der Tat: Über eine Sozialtheologie der orthodoxen Kirche zu sprechen ist bei weitem keine leichte Aufgabe. Der Grund dafür ist nicht schwer zu identifizieren. Wenn die Rede auf den Einsatz der Orthodoxen Kirche für Solidarität und Gerechtigkeit kommt, so ist nicht klar, ob die orthodoxe Kirche eine Sozialdoktrin besitzt, die diesem Name gerecht wird. Während es im katholischen Bereich Caritaswissenschaft und Christliche Gesellschaftslehre und im evangelischen Bereich Diakonie und Evangelische Sozialethik seit Jahrzehnten, wenn nicht gar seit Jahrhunderten gibt, trifft man in der orthodoxen Theologie und Kirche auf nichts vergleichbares. Diese objektive Feststellung ist keineswegs eine Kritik, sondern sie bringt lediglich die Eigenart der orthodoxen Ethik zum Ausdruck.

Die orthodoxe Theologie hat sich die Frage des Guten und des Gerechten immer nur im Kontext der Tugendlehre und des persönlichen spirituellen Weges gestellt. Die Vorstellung, wie die Welt und die Gesellschaft insgesamt aussehen können oder sollen oder müssen war nicht als solche Gegenstand des theologischen Diskurses. Viel wichtiger für die orthodoxe Art, ethische Themen anzusprechen, scheint die Frage zu sein, wie sich der Mensch als Krönung der Schöpfung verhält, wie er seinem hohen Ursprunges gerecht wird. Das Gesellschaftliche war nur insofern wichtig als Widerspiegelung des Persönlichen. Folgerichtig hatte und hat die Moral des Einzelnen über die Moral der Gemeinschaft Vorrang. Diese Vision trifft man auch in der Ekklesiologie der Ostkirche wieder, die von dem *Communio*-Begriff, im Sinne der Gemeinschaft der einzelnen Kirchen (*Communio Ecclesiarum*), Gemeinden und Personen, und nicht von der Kirche als *Societas*, als Struktur und Hierarchie, wie in der Tradition der Westkirche üblich ist, ausgeht. Die Theologie der Person, des Einzelnen bestimmt die Theologie der *Communio/Koinonia* und das Philokalische (d.h. das persönliche Bestreben um das Heil) stellt so die Grundlage für das Ethische dar.

Wenn also die orthodoxe Theologie noch nicht eine artikulierte Gesellschaftslehre aber dafür ein tiefes Verständnis über das Menschliche besitzt, bittet sich von alleine, die geistliche Anthropologie der Ostkirche als Grundlage ihrer Sozialtheologie zu nehmen an. Es ist genau diese Auffassung über die Würde der Person, die in den heutigen bioethischen Debatten von Bedeutung sein kann und dadurch den Beitrag der Orthodoxie verwirklichen lässt. Die Frage, was die Einzigartigkeit und die Würde des Menschen ausmacht, spielt in der orthodoxen Theologie eine zentrale Rolle. Weil aber die Anthropologie als Wissenschaft neueren Datums ist, sprechen wir lieber von einer anthropologischen Vision des orthodoxen Christentums im Sinne einer Lehre vom Menschen. Anthropologie ist also für die ostkirchliche Theologie ein geliehener Begriff, der nicht oft als solcher

benutzt wird.¹ Das lässt sich erklären durch das Bemühen, die dogmatische Lehre nicht durch anthropologische Aussagen zu „schwächen“ oder gar zu ersetzen, da der Zweck der Theologie nicht eine bloße Beschreibung des menschlichen Wesens, sondern dessen geistliche Bestimmung ist.² Nur in einem derart geklärten Kontext darf man als orthodoxer Theologe den Begriff der Anthropologie verwenden. Die Spannung zwischen einer in der Religion begründeten Anthropologie einerseits und einer anthropologischen Untersuchung des Religiösen andererseits lässt sich für Formeln wie die von der "Würde des Menschen" fruchtbar machen; sie ist freilich auch häufig anfällig für Polarisierungen und Vereinfachungen.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die Quellen der orthodoxen Anthropologie in aller Kürze zu präsentieren. Dann werden zwei Beispiele einer konkreten orthodoxen Anthropologie angeführt: ein theologisches Gespräch und ein Dokument der Vorbereitungskommission des Panorthodoxen Konzils. Der letzte Abschnitt stellt die Frage nach der Lehre vom Menschen im doppelten Kontext der sich artikulierenden orthodoxen Sozialtheologie und der heutigen bioethischen Debatte.

I. Die Quellen einer orthodoxen Anthropologie. Eine Skizze

Die Quellen der ostkirchlichen Theologie, die unter dem Sammelbegriff der patristischen Literatur bekannt sind, bieten keine vollständige Anthropologie. Gleichwohl kommt das Thema des Menschen als Geschöpf Gottes und als aktives Subjekt seines eigenen Heils bei fast allen wichtigen Autoren vor. Wie die Mariologie³, so sollte man auch die patristische Anthropologie aus Teilen und Teilchen aus mehreren Jahrhunderten in einem kohärenten Bild rekonstruieren. Nach diesem Bild sind die Schöpfung und die Menschwerdung Christi jene zwei theologischen Momente, bei denen die Kirchenväter die Frage vom Menschen ansprechen. Mit dem gleichen Nachdruck, mit dem der Mensch als Geschöpf im Bezug auf die Schöpfungsgeschichte dargestellt wird, wird er in der christologischen Hermeneutik auch als Sohn und Mitbruder Gottes hervorgehoben. Die zwei Lesarten der doppelten Anthropogenese, der ursprünglichen und der in Christus

¹ Die meisten Dogmatiken der modernen orthodoxen Theologie, wie die von Trembelas, Stăniloae oder Popovitch, benutzten den Begriff Anthropologie nicht explizit, also als Teil ihrer Darstellung der Lehre über den Menschen, sondern nur implizit.

² Die Problematik der Etablierung der Anthropologie als autonome Wissenschaft oder Richtung innerhalb der Philosophie selbst wird angesprochen von Plessner, H., "Anthropologie. III", in: Gallig, K. (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen, 1957, Koll. 410 ff.. G. Krause und G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, Band III, 1978 weist unter "Anthropologie" auf die Einträge "Adam" und "Mensch" hin.

³ Eine exemplarische (Teil-)Rekonstruktion der patristischen Mariologie findet sich bei Preda, R., „Die heilsgeschichtliche Bedeutung der Gottesmutter in der orthodoxen Theologie“, in: Peter Leander HOFRICHTER (Hrsg.), *Auf der Suche nach der Seele Europas. Marienfrömmigkeit in Ost und West, Studientagung der PRO ORIENTE-Sektion Salzburg aus Anlass ihres 20jährigen Bestehens, 7. und 8. Oktober 2005*, Innsbruck/ Wien, 2007, S. 157-166.

restaurierten („der alte und der neue Adam“), sind natürlich gleichzeitig präsent in der Exegese der Väter. Die Bestimmung des Menschen wird sowohl aus der Ursprungs- als auch aus der Zielperspektive definiert. Es ist eine nicht seltene Paradoxie, die in den patristischen Texten vorzufinden ist, wodurch auch andere Themen, wie zum Beispiel die Christologie oder die Ekklesiologie, geschichtlich-eschatologisch interpretiert werden.

Was die Schöpfung betrifft, hat sich schon sehr früh in der patristischen Auslegung der Genese die Thematik der intertrinitarischen Beratung vor der Erschaffung des Menschen durchgesetzt. Auf diese Weise wird dem Menschen von Anfang an eine höhere Stelle im gesamten Kurationsplan zugewiesen. Johannes Chrysostomus bringt diesen Gedanken auf dem Punkt:

„Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit!“ [Gen 1, 26] Dieses eine muß man hier zuallererst untersuchen, warum bei der Erschaffung des Himmels nicht das Wort gebraucht wird: „Lasset uns machen!“, sondern: „Es werde der Himmel! Es werde Licht!“ und es bei jedem Teil der Schöpfung ebenso heißt, hier aber, bei der Schöpfung des Menschen, das Wort steht: „Lasset uns machen!“ Das erscheint wie eine Beratung, wie eine Erwägung, wie eine Mitteilung Gottes an eine andere Person, die in gleicher Ehre mit ihm steht. Wer ist es, der erschaffen werden soll, daß er sich solcher Ehre erfreuen darf? // Es ist der Mensch, das große und bewunderungswerte (?) Lebewesen, das Gott für ehrwürdiger als die ganze Schöpfung erachtet, um dessentwillen der Himmel, die Erde, das Meer und der ganze übrige Kosmos der Schöpfung besteht. Es ist der Mensch, dessen Heil Gott so sehr begehrt hat, daß er um seinetwillen des eigenen eingeborenen Sohnes nicht geschont hat. Denn Gott hat nicht aufgehört, alles zu tun und zu wirken, bis er diesen Menschen in die Höhe emporgeführt und zu seiner Rechten hat sitzen machen. Paulus ruft aus und spricht: „Gott hat uns von den Toten erweckt und mitsitzen machen zu seiner rechten Hand mit Christus Jesus in den Himmeln.“ [Röm 8, 32] Darum also geschah die Beratung, die Überlegung und die Mitteilung. Nicht als ob Gott des Rates bedurft hätte, das sei ferne, sondern um uns unter dem Bilde dieser Rede die Ehre zu zeigen, die dem zuteil wurde, der ins Dasein treten sollte.⁴

Die Ehre, die dem Geschöpften von seinem Schöpfer zuteil wird, kommt nicht nur in Form dieser göttlichen Beratung zum Ausdruck, sondern auch in der Tatsache, dass die Erschaffung des Menschen die Krönung der ganzen Schöpfung ist. Gregor von Nyssa erklärt diese Reihenordnung im ersten patristischen Traktat über die Erschaffung des Menschen wie folgt:

Er [der Mensch] wurde nicht verächtlich unter das letzte hingeworfen, sondern gewürdigt, gleich bei seiner Entstehung König des ihm Untergegebenen zu sein. Wie ein guter Wirt nicht vor der Zubereitung der Speisen den Gast in sein Haus einführt, sondern erst, wenn er alles geziemend zubereitet und das Haus, das Polster, den Tisch mit gehörigem Schmuck geziert hat und die Speisen bereits fertig sind, den zu Gast Geladenen im Hause empfängt: so führte der reiche und freigebige Bewirter unserer Natur den Menschen erst ein, nachdem er den

⁴ Chrysostomus, J., *Homilien zur Genesis*, 2, in: Heilmann, A. und Kraft, H. (Hrsg.), *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet*, München, 1963, Erster Band, S. 265-266.

Wohnraum mit allen möglichen Zierden geschmückt und dieses große, aufwandvolle allgemeine Gastmahl zubereitet hatte. Zur Arbeit gab er dem Menschen nicht den Erwerb des noch nicht Vorhandenen, sondern den Genuß des Gegenwärtigen. Deshalb legte er auch zweierlei Naturanlagen in ihn, das Göttliche in das Irdische mischend, damit er durch beides für beiderlei Genuß befähigt und empfänglich sei: Gott durch die gottverwandte Natur zu genießen, die irdischen Güter aber durch die gleichartige Sinnesempfindung.⁵

Am deutlichsten wird aber die Würde des Menschen in der Aussage gedacht, dass dieser nach „dem Bild und der Ebenbildlichkeit/Ähnlichkeit“ Gottes erschaffen wurde (vgl. Gen 1, 27).⁶ Das sollte der zentrale anthropologische Topos bei den Kirchenvätern bleiben – und darüber hinaus der Referenzpunkt *par excellence* in der durch die Jahrhunderte sich ziehenden Debatte um die Besonderheit des Menschen in der Naturordnung. Für die patristische Anthropologie ist die biblische Aussage, bei allen Unterschieden in der Interpretation, sehr deutlich. Sie unterstreicht nicht nur den höheren Stellenwert der menschlichen Person, sondern auch die Tatsache, dass die Körperlichkeit und die geschlechtliche Differenzierung nicht als Folge des Sündenfalls anzusehen sind. Diese Ansicht ist wichtig, wenn man sich die asketische und weltabwehrende Haltung der ersten christlichen Generationen vor Augen hält.⁷ Weiter ist der biblische Hinweis auf die in Gott ruhende Natur des Menschen sehr wichtig in der Auseinandersetzung der Kirchenväter mit den gnostischen Strömungen, die alle mehr oder weniger die materielle Existenz als eine Herabstufung des reinen Geistes ansahen und dadurch die redemptorische Dimension der Menschwerdung Christi in Frage stellten.

Die patristische Anthropologie, die uns als solche (d.h. als Lehre vom Menschen) erst seit Klement von Alexandrien bekannt ist, beschäftigt sich dann mit der Frage des Urzustands des Menschen, vor und nach dem Sündenfall, und mit dem Leib-Seele-Verhältnis.⁸ Die Auffassungen zeigen eine große Vielfalt: was

⁵ Gregor (von Nyssa), *Über die Ausstattung des Menschen*, 2, in: Heilmann, A. und Kraft, H. (Hrsg.), *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet*, München, 1963, Erster Band, S. 280.

⁶ Siehe hier Dassmann, E., „«Als Mann und Frau erschuf er sie». Gen 1, 27c im Verständnis der Kirchenväter“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 22, 1995, S. 45-60.

⁷ Für einen Einblick in die Gedankenwelt der christlichen Spätantike bezüglich der Körperlichkeit siehe die meisterhaft geschriebene geschichtliche Darstellung von Brown, P., *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München, 1994.

⁸ Ein knapper Überblick mit gut ausgewählte Literatur über die patristische Anthropologie bietet Gahbauer, F. R., „Mensch – V. Alte Kirche“, in: G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, Band XXII, 1992, S. 493-501. Ergänzende Quellenhinweise beinhaltet der Artikel von Grossi, V., „Antropologia“, in: A. Di Berardino (Hrsg.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato, 1994, Band I, Koll. 254-262. Eine bis heute unübertroffene Synthese der patristischen Anthropologie ist das Buch des neugriechischen Theologen Nellas, P., *Zoon thoumenon. Prooptikes gia mia orthodoxi katanoisi tou anthropou*, Athen, 1979. Die englische Übersetzung: *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, New York, 1987. Nellas ist einer der ersten, die sich für eine orthodoxe Anthropologie einsetzen, dabei nicht vergessend, dass es sich hier nicht um ein anthropologisches System handelt

einem Kirchenvater klar ist, erscheint dem anderen fragwürdig. So sieht etwa Klement die Erschaffung des Menschen als ganzheitlichen Akt, während Tertullian in guter vorchristlicher philosophischer Tradition die Schaffung des Leibes von der Hauchung der Seele durch Gott unterscheidet. Die patristischen Autoren sind sich aber nicht einig vor allem, wenn es um die Frage des Ursprungs der menschlichen Seele geht. Der feste Glaube an die Präexistenz der Seele wurde etwa Origenes und seinen Schülern angelastet und samt „Origenismus“ (was man unter diesem Begriff auch immer verstehen mag) von den Konzilien verurteilt. Wobei nicht einmal für orthodoxe Autoren wie Gregor von Nyssa das „Alter“ der Seele von dem des Körpers sich unterscheidet, wodurch sich Freiraum für weitere Theologumena ergäbe. Eine mögliche Erklärung dieser manchmal weit divergierenden Vielfalt von Meinungen besteht in der Uneinigkeit über die anthropologische Grundformel, die zwischen Dichotomismus (Leib-Seele-Struktur) und Trichotomismus (Leib-Seele-Vernunft-Struktur) pendelt oder die beiden Varianten in eine dritte aufnimmt. Eine weitere Erklärung ist der Versuch der christlichen Autoren, nicht zuletzt als Reaktion auf die kritische Anfrage der paganen Philosophen, das Gute am Menschen (seine Geistigkeit) von seiner dunkleren Seite (seiner Sündhaftigkeit) getrennt zu halten, ohne dass die Einheit der menschlichen Existenz gefährdet wird.

Bei allen unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich des christlichen Bildes vom Menschen bleibt doch die Erkenntnis konstant, dass die Struktur der menschlichen Person diejenige des Kosmos widerspiegelt. Das Bild der menschlichen Person als Mikrokosmos, schon bei den antiken Philosophen kein unbekannter *topos*, wird im Dienste der christlichen Anthropologie verwendet und avanciert zu einer der wichtigsten theologischen Metaphern der Kirchenväter. Basilius der Große (von Cesareea) erklärt mit Hilfe dieses Bildes das Verhältnis zwischen Körper und Seele als Muster der Beziehung zwischen Gott und Mensch:

Wenn du auf dich selbst acht hast, wirst du es nicht nötig haben, aus dem Bau des Weltalls den Schöpfer aufzuspüren; vielmehr wirst du in dir selbst wie in einem Mikrokosmos die große Weisheit dieses Schöpfers schauen. Aus der körperlosen Seele in dir erkenne den körperlosen und raumlosen Gott. Denn auch dein Geist hat zunächst keinen bestimmten Aufenthaltsort; erst in Verbindung mit dem Leibe wird er räumlich festgelegt. Glaube, daß Gott unsichtbar ist, wenn du an deine eigene Seele denkst; ist doch auch sie mit leiblichen Augen nicht wahrnehmbar. Sie hat weder Farbe noch Gestalt, hat kein körperliches Merkmal an sich; nur aus ihren Äußerungen wird sie erkannt. Daher suche bei Gott nicht eine durch die Augen vermittelte Erkenntnis, sondern schenke der Vernunft Glauben und suche ihn geistig zu erfassen. Bewundere am Künstler, wie die Kraft seiner Seele mit dem Leibe so verbunden ist, daß sie bis zu seinen äußersten Teilen reicht und die entferntesten Glieder zu einer harmonischen Einheit zusammenschließt. Bedenke, welche Kraft von der Seele dem Fleische übermittelt wird, welches Mitgefühl vom Fleisch auf die Seele zurückflutet; wie der Leib von der Seele das

– “man sollte ein System wie ein Löwe vermeiden”, zitiert er die Kirchenväter –, sondern um eine Annäherung an das Geheimnis des Menschen.

Leben, die Seele vom Leib die Schmerzen erhält; wie sie das Erlernete im Gedächtnis bewahrt und warum der Zuwachs an neuen Kenntnissen das Wissen um vorher Aufgenommenes nicht verdunkelt, sondern die Erinnerung daran unverworren und deutlich bleibt, als wären die Dinge im vorzüglichsten Teil der Seele wie in eine ehernen Säule eingegraben; wie sie, den Leidenschaften des Fleisches ergeben, ihre natürliche Schönheit verliert, wie sie aber, von der Schmach der Sünde gereinigt, wieder durch die Tugend zur Ähnlichkeit mit dem Schöpfer zurückkehrt.⁹

Man findet hier im Kern fast alle Themen der praktischen Anthropologie der Kirchenväter, die auch die Spiritualität der Moderne bestimmen. Ihre Leitsätze lauten: Der Mensch ist eine edle Gestalt; er reflektiert die Schönheit Gottes, auch ohne es immer zu wissen; die Teilhabe an der Sünde läßt diese ursprüngliche Schönheit verblassen, aber nicht ganz verschwinden; daher kommt die Abwendung von der Sünde einer *restauratio* gleich; der Mensch kehrt an seinen Ursprung zurück, nachdem er die Erfahrung seiner Grenzen und seiner Freiheit gemacht hat. Die ganze geistliche Literatur der Ostkirche – angefangen mit den Apoptegmen der ägyptischen Wüstenväter bis zur Auswahl der patristischen Schriften, die unter dem Namen *Philokalie* bekannt ist, von den Homilien eines Pseudo-Makarios bis zu den Schriften des Nikodimos vom Berg Athos im ausgehenden 18. Jahrhundert – widmet sich der Beschreibung dieses Weges vom Ursprung bis zur Sünde und dann durch Askese zurück zum Ursprung. Es ist ein Weg des Gebetes und der Kontemplation, der nicht unbedingt und nicht immer mit der Weltentfremdung gleichzusetzen ist. Im Gegenteil: Es handelt sich um das Erlangen des Heils mitten in der Welt, in welcher der Mensch sich befindet und in einen „unsichtbaren Kampf“ gestellt ist. Die philokalische Tradition befürwortet also auf keinen Fall die Resignation oder eine transzendente Lösung, die dem Menschen die Verantwortung für sein Tun abnimmt.

Der geistliche Weg findet nicht zuletzt einen Ausdruck im liturgischen Leben¹⁰ und darüber hinaus in allen Varianten der praktischen Anthropologie, der „betenden Auffassung des Lebens“, wie Evdokimov formuliert.¹¹ Die Praxis des Jesusgebetes, vor allem in den letzten zwei Jahrhunderten unter den Laien sehr verbreitet, spricht dafür, dass sich der geistliche und der profane Weg in derselben

⁹ Basilius (der Große), *Predigt „Hab acht auf dich“*, 7-8, in: Heilmann, A. und Kraft, H. (Hrsg.), *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet*, München, 1963, Erster Band, S. 275-276. Das Thema des Menschen als Mikrokosmos wird von Maximus dem Bekenner in seiner *Mystagogie* wiederaufgegriffen. Der Kirchenvater aus dem VI./VII. Jahrhundert entwickelt im Hinblick auf das Zusammenwirken von Mikro- und Makrokosmos eine anthropologische Perspektive in der die Frage vom Menschen in die der gesamten Schöpfung integriert wird und Kontemplation und Tätigkeit, Sinnlichkeit und Vernunft versöhnt sind. Siehe dazu Balthasar, H. U. von, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln, 1961. Siehe auch die umfangreiche Untersuchung von Thunberg, L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Illinois, 1995. Siehe weiter Kallis, A., „Bild und Gleichnis Gottes. Der Mensch als Mikrokosmos in der Sicht der Kirchenväter“, in: ders., *Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie*, Münster, 1999, S. 257-267.

¹⁰ Siehe dazu die Einführung in das liturgische Leben der Ostkirche von Evdokimov, P., *Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos*, Graz/Wien/Köln, 1986.

¹¹ Evdokimov, *Op. cit.*, S. 21.

Person miteinander in Einklang bringen lassen.¹² Die Konsequenzen dieser geistlichen Anthropologie kam man unter anderem in einem Klassiker wie den erbaulichen *Geschichten eines russischen Pilgers*¹³ oder, literarisch aufarbeitet, in den Romanen von Dostoevskij¹⁴ (vgl. etwa die paradigmatische Persönlichkeit des Starez Zossima) nachlesen. Sollte die ostkirchliche Tradition einen Fixpunkt am Himmel der Spiritualität haben, dann ist es der Kampf des Menschen, der der Gefangenschaft der Sünde sich widersetzt - trotz der Erkenntnis, dass er ein Sünder auf dieser Welt bis zur Todesstunde bleibt. Einfacher könnte man wahrscheinlich das paradiesische Heimweh oder die Suche nach dem inneren Gleichgewicht zwischen dem Ideal und der Realität, der Geistigkeit und der Sündhaftigkeit des Menschen nicht formulieren.

Die Kirchenväter sind sich der Komplexität der menschlichen Struktur, die zwischen der guten und der schlechten Natur zerissen ist, sehr bewusst. Der freie Wille im Menschen und die Versuchung des Bösen machen es möglich, dass die Person sogar gegen sich selbst rebelliert. Wie Christus in der Heilsgeschichte zwischen Himmel und Erde, dem Göttlichen und dem Menschlichen gekreuzigt wird, so der Mensch, der zwischen diesen zwei Naturen nicht immer unterscheiden kann. Das Gute und das Böse sind gleichzeitig im Herzen des Menschen, wie Pseudo-Makarius beschreibt:

Das Herz selbst ist ein kleines Gefäß und doch sind in ihm Drachen und Löwen und giftige Tiere und alle Schätze der Bosheit. Dort sind rauhe und unebene Wege, da Schluchten. Aber auch Gott ist darin, dort sind auch die Engel, da ist das Leben, das Reich, das Licht, und die Apostel sind darin, dort sind die Schätze der Gnade. Das alles ist dort.¹⁵

Das Leben in Christus und damit in Gott befreit den Menschen aus dieser zerstörerischen Dialektik. Damit kommt man zu dem Thema, in Bezug auf welches Einigkeit unter den Kirchenvätern des Ostens herrscht: das Ziel (gr. *telos*, das sowohl als Ende wie auch als Vollendung zu übersetzen ist), zu welchem der Mensch von Beginn an berufen ist. Hier vollzieht sich konkret der Übergang vom Bild zum Ebenbild: Der Geschöpfte kommt durch seinen freien Willen und seine geistliche Reinigung zur Erkenntnis des Göttlichen und damit zum Schöpfer und

¹² Siehe dazu die knappe Übersicht von Ware, K. und Jungclaussen, E., *Hinführung zum Herzensgebet*, Freiburg i. Br., 1982. Ebenfalls Slenczka, R., "Die Herzengemeinschaft durch das Jesus-Gebet. Eine Form russischer Frömmigkeit in theologischer Sicht", in: W. Kasak (Hrsg.), *Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche*, München, 1988, S. 57-73.

¹³ Die deutsche Ausgabe: *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, Freiburg i. Br., 1981.

¹⁴ Der geniale Schriftsteller hat sich konsequent mit dem theologischen Inhalt seiner Umgebung auseinandergesetzt, besonders nachdem er in politische Ungnade gefallen war und die Erfahrung der Verbannung in Sibirien machen musste. Siehe als Beispiel die kleine Fallstudie von Rammelmeyer, A., "Bibelzitate aus zweiter Hand. Von der Arbeit F. M. Dostoevskijs an seinem Roman «Die Dämonen»", in: P. Hauptmann (Hrsg.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität*, Göttingen, 1982, S. 384-394.

¹⁵ Pseudo-Makarius, *Geistliche Homilien*, 43, 7, in: Heilmann, A. und Kraft, H. (Hrsg.), *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet*, München, 1963, Erster Band, S. 342.

entdeckt, wie ähnlich sie sich sind. Die Erfahrung dieser Ähnlichkeit – gemäß dem Geiste, aber nicht der Natur (also nicht ontologisch), wie die Kirchenväter immer präzisieren – ist die Vergöttlichung (gr. *theosis*) des Menschen, also die vollkommene und unbeschränkte Teilhabe an Gottes Leben, Güte und Liebe. Das Thema weist eine große Tradition auf: Von Origenes bis Simeon dem neuen Theologen und von Maximos dem Bekenner bis Grigorios Palamas. Die Formulierungen des letzteren sind bis heute normativ, daher die Bezeichnung der ganzen späteren theologischen Tradition (bis heute) als Palamismus.¹⁶ Da im Mittelpunkt dieser Spiritualität der innere Friede, die Ruhe selbst (gr. *hesychia*) steht, ist diese Bewegung auch als Hesychasmus bekannt, und die Versuche, diese geistliche Lehre im XX. Jahrhundert zu beleben, werden als Neohesychasmus oder Neopalamismus bezeichnet.

Die Vergöttlichung, wie sie von Palamas definiert wurde, impliziert nicht allein eine Apotheose nach dem irdischen Ableben: durch die schon hier und jetzt mögliche Ausschauung Gottes wird die Vergöttlichung des Menschen vorweggenommen. Diese Vision einer noch im Leben möglichen Zugänglichkeit des Mysteriums hat die Polemik zwischen Palamas und Varlaam von Kalabrien ausgelöst und eine bis heute exemplarische Meinungsverschiedenheit zwischen der westlichen und der östlichen spirituellen Sensibilität provoziert.¹⁷ Wie andere große theologische Themen hat auch die Vergöttlichung des Menschen eine vorchristliche philosophische Geschichte, die zum Teil als Grund für die Unterschiede zwischen dem griechischen und dem lateinischen Christentum angesehen werden darf.¹⁸ Die Lehre der östlichen Kirchenväter unterscheidet sich aber auch sehr strikt von denen der Philosophen. George formuliert das so:

(...) das Ziel der Vergöttlichung des Menschen bei den Kirchenvätern im Gegensatz zu Plotin und den Neuplatonikern ist nie eine Vereinigung des Menschen

¹⁶ Eine Einführung in die palamitische Theologie der Vergöttlichung gibt Mantzaridis, G., *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York, 1984. Eine klassische Einführung in die gesamte patristische Theologie der Vergöttlichung bietet auch Lot-Borodine, M., *La Déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*, Paris, 1970. Die Theosis-Problematik ist auch in Rahmen der ökumenischen Gesprächen aufgegriffen worden. Siehe K. Schwarz (Hrsg.), *Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus. Fünfter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 18. bis 27. Mai 1988 im Kloster Kirchberg/Sulz am Neckar*, Hermannsburg, 1995. Siehe auch die umfangreiche Untersuchung von Flogaus, R., *Theosis bei Palamas und Luther: ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen, 1997.

¹⁷ Der wohl als ontologisch anzusehende Unterschied zwischen dem Osten und dem Westen der christlichen Welt wird oft am Beispiel Palamas dokumentiert. Es handelt sich aber dabei nicht um eine exklusiv in der Vergangenheit ausgetragene Debatte. Siehe diesbezüglich Martzelos, G., "Der Heilige Gregor Palamas und die moderne westliche Theologie", in: ΕΙΚΟΣΙΠΕΝΤΑΕΘΗΡΙΚΟΝ, Thessaloniki, 1999. S. 497-511.

¹⁸ Siehe hier George, M., "Vergöttlichung des Menschen. Von der platonischen Philosophie zur Soteriologie der griechischen Kirchenväter", in: D. Wyrwa (Hrsg.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, Berlin/New York, 1997, S. 115-155. Origenes in *De principiis* III,6,1 vertritt die Auffassung, dass das Ideal der Philosophen, Gott ähnlich zu werden, also das höchste Gut zu erreichen, "weniger von ihnen [d.h. von den Philosophen] selbst erfunden als aus den heiligen Büchern übernommen" wurde.

mit Gott, die beide zu Einem werden läßt. (...) Das Spezifische auch des mystischen Weges der Vergöttlichung liegt bei den Vätern darin, daß sie Vergöttlichung als eine Wiederherstellung und Überbietung der ursprünglichen Gottähnlichkeit und Unsterblichkeit des Menschen als des Geschöpfes Gottes darstellen. Der vergöttlichte Mensch übertrifft den seligen Menschen vor dem Fall an Herrlichkeit, ja, er ist über die Engel, Kräfte und Gewalten des Himmels gestellt in seiner erfüllten Gottähnlichkeit. Auch am Ziel seiner Vergöttlichung bleibt der Christ aber das Abbild Gottes und wird nicht eins mit Gott, seinem Urbild. Betont wird die bleibende Unterschiedenheit von Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf auch im ewigen Leben nach der Auferstehung: Der Mensch bleibt ein veränderliches Wesen, auch wenn er in Gottes Unveränderlichkeit hinein vergöttlicht wird, und er bleibt auch in der ewigen Vereinigung mit Gott in einer Gott untergeordneten Position.¹⁹

Die Vision der Vergöttlichung des Menschen paart sich in der Ostkirche mit der Lehre von der Schönheit Gottes, die sich in die Schönheit der Schöpfung widerspiegelt. Es ist nicht von ungefähr, dass gerade das orthodoxe Christentum eine so komplex angelegte Ästhetik des Glaubens befürwortet und umgesetzt hat. Die kirchliche Architektur, die Gesänge und die Ikonen (Fresken oder einzelne Darstellungen auf Papier, Textilien, Holz, Stein, Metall oder Glas) bilden sozusagen den Hintergrund des geistlichen Weges des Menschen vom Bild zum Ebenbild. Es handelt sich hier nicht um hohle Formen, sondern um eine anthropologisch gesehen inszenierte und zelebrierte Symbolik, die dazu dient, dass der Mensch seine ursprüngliche und wiederzuerlangende Schönheit nicht vergisst. Nur so lassen sich die vielfältigen Gesten, Farben, Kleider und Rituale der Ostkirche erklären, die einem modernen Menschen (sehr oft auch einem Orthodoxen) so fremd oder zumindest erklärungsbedürftig erscheinen.²⁰

Da im orthodoxen Christentum die Liturgie durchaus eine Hauptrolle spielt, so wundert es nicht, wenn wichtige Aussagen über den Menschen liturgisch-doxologisch umhüllt sind. Durch die Intensität und Tiefe der Teilhabe an der von den Symbolen umschriebenen geistlichen Realität wird der liturgische Raum zu einem Ort der anthropologischen Erfahrung, in dem der Mensch die Mitmenschen wiederentdeckt und dadurch zu sich selbst kommt. Eine solche Erfahrung ist die Osternacht, die im Folgenden von Zenkowsky beschrieben wird, einem der ersten orthodoxen Theologen, der das Fach der ostkirchlichen Anthropologie am Institut Saint Serge zu Paris vertreten hat:

(...) was das Ostererlebnis uns gibt, ist die reine Freude über den Menschen, das Gefühl eines beschwingten, innigen Wohlwollens ihm gegenüber. Diese

¹⁹ George, *op. cit.*, S. 151.

²⁰ Siehe die Erklärungen und Deutungen bei Galitis, G., Mantzaridis, G. und Wiertz, P., *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München, 1994. Siehe weiter Evdokimov, P., *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Paris, 1979. Eine exemplarische Lektüre der ikonographischen Symbole bittet Nyssen, W., *Bildgesang der Erde. Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien*, Trier, 1977. Ein Versuch, die orthodoxe Symbolik und die moderne Kunst in einen Dialog zu bringen, findet sich bei Tolcea, M. und Preda, R. (Hrsg.), *Oravitzan. Lux lumen*, Timișoara, 2005.

Freude und dieses Wohlwollen anderen Menschen gegenüber hängen überhaupt nicht von irgendwelchen Eigenschaften eben dieser Menschen ab, und gerade deshalb können sie nicht erstickt werden, daß man ihre dunklen und sündigen Seiten wahrnimmt. Mit anderen Worten, wir sind in diesem Augenblick überhaupt nicht der empirischen Realität im Menschen zugewandt wie in gleicher Weise auch nicht irgend einer abstrakten „Wesenheit“ des Menschen (seiner „Idee“), sondern kommen intuitiv mit dem hinter der äußeren Hülle verborgenen inneren Leben des Menschen in Berührung; theologisch gesprochen, wir sehen das Gottesbild im Menschen leuchten, in jedem Menschen. Die Osterfreude verhindert, daß wir uns von den vorübergehenden Empfindungen verführen lassen, und gibt uns die Kraft, mit dem in Berührung zu kommen, wodurch der Mensch von innen her lebt. (...) Diese Offenbarung der realen Wirksamkeit des Gottesbildes im Menschen gehört zu den grundlegenden Intuitionen der orthodoxen Anthropologie.²¹

Zenkowsky versucht, das Gottesbild im Menschen genauer zu definieren, indem er die patristischen anthropologischen Aussagen so zusammenfasst:

Im allgemeinen kann man sagen, daß das Gottesbild mit der *geistigen* Sphäre im Menschen verbunden wird, – jedoch nicht so, daß man das Gottesbild im Menschen von seinem „natürlichen“ Bestandteil *trennen* könnte. Mit anderen Worten, nichts veranlaßt uns, richtiger gesagt, *nichts gestattet uns*, den Menschen zweischichtig zu denken, – nämlich „natura pura“ plus „Gottesbild“. Der Mensch, wie er uns in der Wirklichkeit gegeben ist, lebt ein ganzheitliches Leben.²²

Der Theologe ist sich der Schwierigkeit, das Gottesbild im Menschen mit den Schwächen des Menschen in Einklang zu bringen, sehr bewusst. Nach dem Postulat, dass der Mensch geistig lebt, auch wenn die Geistigkeit verschiedene Formen haben kann, bleibt zu klären, wie der sündige Mensch immer noch das Gottesbild mit und in sich trägt ohne seine geistige Natur zu verraten. Zenkowsky bedient sich des Begriffs der Persönlichkeit als Gegenpart der sinnlichen Natur des Menschen und plädiert für eine Neuauflage des Dualismus, nun im orthodoxen Kontext. Die Anthropologie scheint zwischen Angelologie und Dämonologie eine Vermittlerrolle übernommen zu haben. Dadurch wird allerdings die Aufgabe, die orthodoxe Lehre vom Menschen für die heutige Zeit verständlich zu formulieren, nicht leichter gemacht, wie Zenkowsky selber zugibt. Die anthropologische Reflexion in der orthodoxen Theologie und Religionsphilosophie zieht sich weiter durch die Werke von Wladimir Solowjew²³, Wladimir Lossky²⁴, Paul Evdokimov²⁵,

²¹ Zenkowsky, B., *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie*, Stuttgart, 1951, S. 11.

²² Zenkowsky, *op. cit.*, S. 21.

²³ Solowjew, W., *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie*, München, 1976. Für einen Blick auf die gesamte russische Religionsphilosophie siehe die Synthese von Goerdts, W., *Russische Philosophie. Grundlagen*, Freiburg/München, 1995. Eine etwas ausführlichere Darstellung der russisch-orthodoxen Anthropologie im konkreten Kontext der politischen Anthropologie findet sich bei Kostjuk, K., *Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2005, S. 161 u.f.

Christos Yannaras²⁶, Dumitru Stăniloae²⁷, Iustin Popovici²⁸ oder Gheorghios Mantzaridis²⁹, um nur einige Autoren zu erwähnen, die dem westlichen Publikum sprachlich zugänglich sind.

Zusammenfassend läßt sich sagen, dass die orthodoxe Anthropologie, die auf der Lehre der Kirchenväter beruht, die biblische Formel vom Menschen als Abbild Gottes, das aber zur Ähnlichkeit mit seinem Schöpfer berufen ist, als ihre eigene zentrale Aussage ansieht. Die Versuche, das Leib-Seele-Verhältnis oder den Urzustand vor dem Sündenfall zu präzisieren, spielen hier eine untergeordnete Rolle. Die Bestimmung des Menschen als Geschöpf mit göttlichem Potential ist wichtiger als jede andere Definition. Aus dieser Definition heraus wird aber deutlich, dass die Schöpfung des Menschen nach dem Abbild und Gleichnis Gottes sich zu einer Herausforderung für den Menschen selbst entwickelt. Sein edler Ursprung ist eine immer offenstehende Einladung und eine unmittelbare Möglichkeit, der spirituellen Berufung durch Selbstbeherrschung, Askese und Liebe gerecht zu werden. Die Kirchenväter, anders als manche heutige orthodoxe Theologen, vermeiden jedoch jede Art von Determinismus. Sie sprechen sich gegen Prädestination aus und das nicht nur im anti-augustinischen Kontext. Folglich sieht die patristische Anthropologie in der Vergöttlichung des Menschen einen Triumph der menschlichen Freiheit und nicht die Umsetzung des göttlichen Willens in Form einer Naturgewalt, die sich über alles andere im Namen des obersten Guten durchsetzt. In der Freiheit treffen sich Mensch und Gott; sie entspricht am ehesten sowohl der Würde des Menschen als auch der Herrlichkeit Gottes. Erst in der Freiheit ist dann endgültig der Tod besiegt, denn wie Johannes von Damaskus in seiner Zusammenfassung des orthodoxen Glaubens schreibt

(...) die süße Teilnahme an Gott verleiht denen, die sie genießen, ein Leben, das vom Tode nicht zerschlagen wird.³⁰

II. Die orthodoxe Anthropologie im modernen Kontext. Zwei Beispiele

Nach dem Versuch, in aller Kürze die Quellen der orthodoxen Anthropologie und deren Sitz im Leben zu skizzieren, drängt sich die Frage auf, wie die Orthodoxie das anthropologische Argument im modernen Kontext auch konkret benutzt. Auf diese Frage wird in diesem und im nächsten Abschnitt eingegangen.

²⁴ Lossky, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1990.

²⁵ Evdokimov, P., *Die Frau und das Heil der Welt*, Moers/Aschaffenburg, 1989. Der erste der insgesamt drei Teile ist der Anthropologie gewidmet.

²⁶ Yannaras, Ch., *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen, 1982.

²⁷ Stăniloae, D., *Orthodoxe Dogmatik*, Bände I-III, Düsseldorf/Gütersloh, 1984, 1990, 1995.

²⁸ Popovitch, J., *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, Tome Troisième (über die Erschaffung der Welt und des Menschen), Paris, 1995.

²⁹ Mantzaridis, G., *Grundlinien christlicher Ethik*, St. Otillien, 1998.

³⁰ Johannes (von Damaskus), *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, 2, 11, in: Heilmann, A. und Kraft, H. (Hrsg.), *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet*, München, 1963, Erster Band, S. 307.

Als erstes Beispiel sei die dritte Runde des theologischen Dialogs zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zitiert. Die EKD unterhält seit Jahrzehnten bilaterale Dialoge mit den lokalen orthodoxen Kirchen Russlands, Rumäniens und Bulgariens. Das Thema des Gesprächs mit dem Ökumenischen Patriarchat im Jahre 1973 lautete: „Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus“.³¹ Die Auswahl des Themas spiegelt die geschichtliche Epoche wider, in welcher das Gespräch organisiert wurde. Genauer gesagt handelt es sich um den kalten Krieg, der ja auch ein ideologischer war. Während die anderen orthodoxen Lokalkirchen, die im sowjetischen Imperium ums Überleben kämpften, für solchen Dialoge mit den Vertretern des westlichen Christentums sehr bewußt nicht-ideologisierbare Themen auswählten – wie zum Beispiel das Verhältnis zwischen der Schrift und der Tradition, die apostolische Sukzession oder die gemeinsame Bedeutung der Taufe als Einführungssakrament in die Gemeinschaft der Kirche –, hatte man in diesem Fall sehr wohl ein Thema angesprochen, das auch das Menschenbild des Kommunismus tangierte. Das Ideal des „neuen Menschen“, das die kommunistische Propaganda verbreitete, war überhaupt nicht kompatibel mit der orthodoxen Anthropologie – Grund genug für die Theologen im Osten, das Thema nicht anzusprechen. Es wird oft vergessen, dass der Kommunismus intensiv mit seiner eigenen Anthropologie beschäftigt war und diese als Grundlage des Klassenkampfes verwendete. Andersdenkende, in erste Linie die religiös Gesinnten oder die politische und wirtschaftliche Elite der Vorkriegszeit, waren entweder „dekadent“ oder „unreif“ für die neue Gesellschaft. Daher die groß angelegte „Säuberung“ der Universitäten, Schulen, Justizbehörden, Armee usw., daher auch die Bedeutung der politischen Polizei, die auch eine Wächterrolle im Bezug auf das Ideal der kommunistischen Gesellschaft hatte. Für die Theologie bedeutete diese ideologische Festlegung der Macht das Vermeiden jeder Form der aktiven Spiritualität, die den Mittelpunkt des Menschen bildet. Man sprach und schrieb über die Tugenden oder die Askese oder die Vergöttlichung des Menschen nur mit Blick auf die Heiligen der Vergangenheit. Nichts sollte den neuen Menschen „vergiften“. Das Opium für das Volk, die Religion also, sollte für immer im Schrank verschlossen bleiben.

Das orthodox-evangelische Gespräch von 1973 basierte auf jeweils drei Referaten. Die orthodoxen Beiträge waren den Zeugnissen der Väter in Hinsicht auf den Menschen (Anagnostopoulos), dem orthodoxen Verständnis des Menschen in der neuzeitlichen Theologie (Papandreou) und der allgemeinen Suche nach dem Sinn unserer Existenz (Timiadis) gewidmet. Der Text des Metropoliten Damaskinos Papandreou ist relevant für unser Bemühen, auf die Frage, wie die Orthodoxie das anthropologische Argument im modernen Kontext einbringt, eine

³¹ Das Gespräch ist dokumentiert in dem Band *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. Drittes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 2. bis 5. Oktober 1973 in Chambésy/Schweiz*, Korntal bei Stuttgart, 1974.

Antwort zu geben. Papandreu spricht schon am Beginn seines Referates das anthropologische Problem des heutigen Menschen an:

Der Irrtum des heutigen, verweltlichten Menschen scheint nicht ein „theologischer“, sondern ein „anthropologischer“ zu sein. Er setzt nicht eine Erlebnisbeziehung des Gläubigen zu seinem Gott voraus, sondern drückt sich durch eine gleichgültige und passive Haltung jeder metaphysischen Realität gegenüber aus, durch Ablehnung des persönlichen Gottes und selbstgenügsame, gottverachtende Isolierung, durch ein tragisches Suchen nach dem unbekanntem Gott inner- und außerhalb der Kirche oder durch Bemühen und Sehnsucht nach Wiederherstellung seiner persönlichen Beziehung zu dem „toten“ Gott seiner Kirche.³²

Die Beschreibung trifft vor allem auf die anthropologische Problematik des Westens zu. Es ist allerdings eine Konstante der Aussagen der orthodoxen Theologen, die die Frage nach dem Menschen in ihren Zentrum haben, sich stets auf die Krise im Westen (Westeuropa und USA) zu beziehen. Die anthropologische Krise des Ostens wurde zur damaligen Zeit aus schon erwähnten politischen und ideologischen Gründe nicht thematisiert. Eine Thematisierung aber erfolgte nach dem Fall des Kommunismus noch nicht trotz der Tatsache, daß der Nachfolger des *homo sovieticus* ernstzunehmende Zeichen einer Krise aufweist.

Papandreu sieht das Charakteristikum des heutigen Menschen in seiner Orientierungslosigkeit:

Heute geht es um den Menschen im Zeitalter der Wissenschaft und Technik, der seinen Orientierungspunkt verloren hat und der nicht weiß, wer er ist. Es geht um den Menschen, der nach Frieden sucht und nach Gerechtigkeit ruft, um den Verachteten und Benachteiligten, um den nach Menschenwürde Verlangenden, den tragisch einsam Isolierten. Es geht um (...) die Kluft zwischen Gott und Mensch.³³

Die Diagnose weicht nicht von den Einschätzungen katholischer oder evangelischer Theologen ab. Ihr wird auch seitens der Philosophen kaum widersprochen, auch wenn die Gründe für diese Entwicklung – wie die Wiederentdeckung des Subjekts oder die Entzauberung der Welt³⁴ – nicht immer als negativ wahrgenommen werden. Papandreu hält seine Diagnose also für mehrheitsfähig und sieht die ökumenische Bewegung als Ort der anthropologischen Reflexion, ohne dabei die Gefahren einer Vereinfachung zu ignorieren:

³² Papandreu, D., „Das orthodoxe Verständnis des Menschen in der neuzeitlichen Theologie“, in: *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus...*, S. 43-44.

³³ Papandreu, *Op. cit.*, S. 44.

³⁴ Diese Entzauberung der Welt wird von den orthodoxen Theologen sehr oft mit Säkularisierung gleichgesetzt. Die Tatsache, dass die Orthodoxie in den Ländern präsent ist, die ein schwieriges Verhältnis mit der Moderne haben, macht die Frage der Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft noch komplizierter. Die theologische Kritik konzentriert sich auf die Folgen, und dabei werden die Ursachen eindimensional als negativ beurteilt. Für eine durchaus typische Lektüre dieser Art siehe das Buch von Metallinou, G., *I ekklesia mesa ston kosmo*, Athen, 1999. Siehe ebenso die immer noch hoch aktuelle Analyse von Gauchet, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985.

Der Ökumenismus scheint auf dem Wege zum Humanismus zu sein, weil er die Entwicklung zur kommenden Weltgesellschaft, zur einen Menschheit beschleunigen will. Der Mensch wird mit und in der Welt gesehen, nicht ihr gegenüber. Der Mensch steht im Mittelpunkt der Erörterungen.³⁵

Es bleibt dabei zu klären, ob die Aufmerksamkeit der Theologie für das Menschliche eine Schwächung oder gar eine Ablehnung des Göttlichen ist oder im Gegenteil die eine Form, die es uns ermöglicht, das Wesen des Menschen und das Göttliche zusammenzudenken. Die Frage nach dem Menschen stellt so die des Glaubens an Gott in ein neues Licht. Nun aber wird die theologische Pluralität eine anthropologische, und die verschiedenen Auffassungen des Glaubens werden auf die Frage nach dem Menschen übertragen. Durch die Konfessionalisierung der (christlichen) Anthropologie wird die Notwendigkeit eines ökumenischen Konsensus hinsichtlich der Hauptfragen unserer Zeit umso dringlicher.

Die vielseitigen Auseinandersetzungen gehen heute so weit, daß der Mensch, das Subjekt der Glaubensaussage, gleichzeitig zum Inhalt dieser Aussage gemacht werden soll. Welches ist dieses Ich, das bekennt: „Ich glaube an einen Gott...?“ Warum soll dieses Ich nicht zum Teil des Bekenntnisses werden? Es wird also behauptet, daß der Mensch im Glaubensbekenntnis miteinbeschlossen werden kann, genauso wie Gott, Christus und der Heilige Geist, und man ignoriert dabei die Tatsache, daß die Menschwerdung Gottes mit der Menschwerdung des Menschen untrennbar verbunden ist. Es wird nicht genug darüber nachgedacht, daß der ganze Inhalt des Glaubens den Menschen voraussetzt und daß die Christologie im wesentlichen Soteriologie ist, denn sie gründet ihre Daseinsberechtigung auf den Versuch, eine Antwort auf die drängenden anthropologischen Fragen zu geben.³⁶

Papandreou geht noch weiter und beschreibt kritisch die Versuche, die theologischen Aussagen mit den anthropologischen unter ein Dach zu bringen. Diese kritische Betrachtung ist bis heute kennzeichnend für die orthodoxe Lektüre der Zeichen der Zeit. So treffend die orthodoxe Kritik manchmal auch ist: der orthodoxen Analyse mangelt es häufig an einer kontextualisierten theologischen Alternative zu den Reflexionen anderer Konfessionen.

Auf der Suche nach dem neuen Menschen in Jesus Christus identifizieren manche Gott mit den Unterdrückten und die Botschaft des Evangeliums mit der Überwindung von Gewalt und Ungerechtigkeit. Die Gerechtigkeit wird manchmal mit der Rechtfertigung verwechselt, die politische Befreiung und der Sieg über die Armut mit der Erlösung. Die Fragen nach Gott und dem Menschen wurden zu situationsbedingten Fragen. Sie sind es natürlich auch, aber es wäre zu einfach, Gott und den Menschen aus der zeitbedingten Situation heraus bestimmen zu wollen.³⁷

Im Ausgang von dem ersten Beispiel läßt sich die Einstellung des orthodoxen Theologen zu den gegenwärtigen Fragen der Anthropologie so

³⁵ Papandreou, *Op.cit.*, S. 44.

³⁶ Papandreou, *Op.cit.*, S. 44.

³⁷ Papandreou, *Op. cit.*, S. 44-45.

zusammenfassen: Man geht davon aus, dass der heutige Mensch sich in einer gewaltigen Krise befindet. Obwohl die Gründe dafür unterschiedlich ausgewertet werden, sind die Folgen evident. Die Diagnose klingt sehr vertraut, da auch katholische und evangelische Theologen zu dem gleichen Schluss gekommen sind. Die Wege gehen jedoch auseinander: Während die „westlichen“ Theologen die Fragen des Glaubens zunehmend im sozialen Kontext stellen und dabei eine Selbstsäkularisierung des theologischen Diskurses herbeiführen, besteht der Orthodoxe fast ausschließlich auf seiner patristischen Tradition und auf den liturgischen Formen des Glaubensalltags. Die Haltung der Orthodoxen schließt jedoch die Nuancen nicht aus.³⁸

Das zweite Beispiel für den Umgang der heutigen Orthodoxie mit der Frage nach dem Menschen bezieht sich auf ein Dokument der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy/Genf, 28. Oktober bis 6. November 1986).³⁹ Der Text spricht zwei Themen an: die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt und die anthropologische Vision der Orthodoxie heute. Das Dokument trägt den langen Titel „Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen“ und ist in acht Teile gegliedert: I. Die Würde der menschlichen Person – Fundament für den Frieden, II. Der Wert der menschlichen Freiheit, III. Sendung und Auftrag der Orthodoxie in der Welt von heute, IV. Frieden und Gerechtigkeit, V. Der Frieden als Abwendung des Krieges, VI. Rassistische und andere Diskriminierungen, VII. Brüderlichkeit und Solidarität unter den Völkern und VIII. Die prophetische Sendung der Orthodoxie: Zeugnis der Liebe in Diakonie. Die Termini, die man bewusst ausgewählt hat, entsprechen dem Zeitgeist. Es war eben die Epoche der „Friedenskämpfe“ zwischen Ost und West, und ein erheblicher Teil der ökumenischen Dokumente trägt diese terminologische und gedankliche Signatur.⁴⁰ Bei der Lektüre und Interpretation dieser Texte bedarf es einiger Geduld, um in oberflächlichen Kontexten das Tiefsinnige zu sichern. Relevant für uns ist der erste Abschnitt des Dokuments und darin die ersten vier von insgesamt sechs Paragraphen.

Der Abschnitt beginnt mit der Feststellung, dass der Friede anthropologisch zu bestimmen sei und die biblisch-christliche Exegese sich am meisten dafür eigne,

³⁸ Papandreou, *Op. cit.*, S. 46: „In ihrem Versuch, über den Menschen nachzudenken, setzten die meisten orthodoxen Theologen der Neuzeit hauptsächlich die Ausführungen der Kirchenväter fort. Wenn man jedoch einige von ihnen herausgreift, werden vielfältige Nuancen sichtbar.“ In der Tat: Die von Papandreou zitierten Autoren Karmiris, Evdokimov, Zizioulas und Papadopoulos bieten für Nuancen reichlich Platz.

³⁹ Die Beschlüsse sind zu finden bei Basdekis, A. (Hrsg.), *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente - Erklärungen - Berichte. 1900-2006*, Frankfurt am Main/Paderborn, 2006, S. 379-405.

⁴⁰ Zur Friedenstheologie vor allem der russischen Orthodoxie zu der damaligen Zeit siehe Völker, W., „Die Friedensarbeit der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihre theologische Begründung“, in: P. Hauptmann (Hrsg.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität*, Göttingen, 1982, S. 459-471.

den tiefen Sinn dieser Begründung wiederzugeben. Die Autoren des Dokuments argumentieren in der patristischen Tradition und binden die Würde des Menschen an die Person, die nach Bild und Gleichnis Gottes erschaffen wurde. Die für uns interessanten Paragraphen sind hier zu zitieren, da solche Texte sehr oft dem breitem Publikum unbekannt bleiben.

1. Es hat einen besonderen Sinn, wenn zunächst betont wird, dass der biblische Begriff von Frieden sich nicht mit einer neutralen, negativen Auffassung deckt, die den Frieden einfach mit der Abwesenheit von Krieg gleichsetzen würde. Der Sinn des Friedens ist identisch mit der Wiederherstellung der Dinge in ihrer ursprünglichen Unversehrtheit vor dem Sündenfall, als der Mensch noch unter dem lebenspendenden Hauch seiner Erschaffung nach dem Bild und Gleichnis Gottes lebte und atmete, mit anderen Worten: er [der biblische Friedensbegriff, m.A.] bedeutet die Wiederherstellung der Beziehungen und des Friedens zwischen Gott und den Menschen.

2. In der Tat hat sich die Orthodoxie während ihrer ganzen Geschichte konsequent und unablässig für die Würde der menschlichen Person eingesetzt. Denn diese hat im Rahmen der christlichen Anthropologie eine ontologische Grundlage von absolutem und universalem Wert. Der Mensch, Krone und Zusammenfassung der göttlichen Schöpfung und nach dem Bild und Gleichnis seines Schöpfers erschaffen, war für die Orthodoxe Kirche immer der eigentliche Gegenstand ihrer Sendung in der Welt und in der Heilsgeschichte. Die Wiederherstellung des Menschen in seiner ursprünglichen Würde und Schönheit – d.h. nach dem „Bild und Gleichnis“ Gottes – ist für die Orthodoxe Kirche Wesen und Inhalt ihrer Sendung. Selbst die rein theologischen Streitigkeiten, die zur dogmatischen Ausformulierung der trinitarischen, christologischen und ekklesiologischen Lehre des Christentums führten, hatten im Grunde kein anderes Ziel als die Wahrung der Authentizität und Fülle der christlichen Lehre über den Menschen und sein Heil.

3. Die Heiligkeit und Göttlichkeit der menschlichen Person waren die Inspirationsquelle für all jene Kirchenväter, die sich in das Geheimnis des göttlichen Heilsplanes vertieften. Der heilige Gregor der Theologe betont in diesem Zusammenhang, dass der Schöpfer „den Menschen auf die Erde gestellt hat wie eine zweite Welt, groß in seiner Kleinheit, wie einen anderen Engel, wie einen umfassenden Anbeter, einen Wächter über die sichtbare Schöpfung, einen Eingeweihten, einen Herrscher über die Dinge auf Erden, ... wie ein Wesen, das sich hier auf Erden aufhält, jedoch in eine andere Welt hinüberwechselt und – was die Vollendung dieses Geheimnisses ist – durch seine Sehnsucht zu Gott selbst vergöttlicht wird“ (Oratio 45, 7: PG 36, 632). Die Schöpfung findet ihre Begründung und ihr Ziel in der Menschwerdung des Logos Gottes und der Vergöttlichung des Menschen. „Christus machte den alten Menschen neu“ (Hippolyt von Rom, Contra haer. 10, 34: PG 16, 3454), „denn Er vergöttlichte den inneren Menschen, womit er den Beginn unserer Hoffnung setzte“ (Eusebios, Demonstratio evangelica 4, 14: PG 22, 289). Denn wie schon im alten Adam das ganze Menschengeschlecht enthalten war, so ist es auch im neuen Adam angenommen. Gregor der Theologe betont, dass „bei uns die ganze Menschheit ein einziges universales Geschlecht ist“ (Oratio 31, 15: PG 36, 149). Diese christliche Lehre über die Heiligkeit des Menschengeschlechts ist unerschöpfliche

Quelle allen christlichen Bemühens zum Schutz des Wertes und der Würde der menschlichen Person.

4. Es ist unerlässlich, dass die zwischenchristliche Zusammenarbeit auf dieser Grundlage und in alle Richtungen entwickelt wird zum Schutz der Würde der menschlichen Person. Dies beinhaltet selbstverständlich auch das Gut des Friedens, damit die Friedensbemühungen aller Christen ohne Ausnahme größeres Gewicht und größere Kraft erhalten.

Beachtet man die unruhige und wenig konsensfreundige Gesprächslage in der Ökumene und auch zunehmend innerhalb der Orthodoxie, dann erscheint das anthropologische Argument durchaus akzeptabel. Aus theologischer Sicht wird die Frage des Friedens also nicht juristisch und auch nicht politisch gestellt, sondern allgemein menschlich. Der Text ist bemüht, eine gemeinsame Basis diesseits aller ideologischen und konfessionellen Differenzen zu benennen. Darin immerhin kommen die theoretisch ganz unterschiedlich artikulierten Perspektiven überein: sie formulieren ein nachdrückliches Plädoyer für den Menschen. Das mag unbefriedigend und inhaltlich zu wenig differenziert erscheinen, aber mehr zum Gegenstand der orthodoxen Anthropologie läßt sich den oben zitierten Passagen nicht entnehmen.

III. Die Relevanz der orthodoxen Anthropologie als Grundlage der Sozialtheologie im Kontext der heutigen bioethischen Debatte

Der schon zitierte orthodoxe Exiltheologe Zenkowsky bemerkt mit Bedauern das Fehlen einer artikulierten orthodoxen Anthropologie:

(...) Themen der Anthropologie berührten sie [d.h. die Kirchenväter, m. A.] nur am Rande. Aus diesem Grunde brachte die Kirche in der Blütezeit der theologischen Literatur keine ausgebildete Lehre vom Menschen hervor, wie sie auch kein abgeschlossenes System der Kosmologie schuf. Dieser Umstand zog außerordentlich schwerwiegende Folgen für das Schicksal der Kirche nach sich. Auf dem Gebiet der Lehre vom Menschen geriet das kirchliche Denken unter den Einfluß außerkirchlicher Strömungen. Und in der Tiefe des kirchlichen Bewußtseins entstanden sehr ernste und tiefe Gegensätze, die sich gerade auf die Themen vom Menschen und seiner Bewegung in der Geschichte bezogen.⁴¹

Anders als Zenkowsky, der das Unheil polemisch Augustin anlastet (ein beliebter Topos bei vielen ostkirchlichen Theologen, die die Orthodoxie nur im Vergleich mit der Heterodoxie und Häresie präsentieren können) sind die „schwerwiegenden Folgen für das Schicksal der Kirche“ anderswo zu sehen. Spätestens nach dem Fall des Kommunismus hätte man eine Grundsatzdebatte über die Definition des Menschen in den mehrheitlich orthodoxen Ländern erwarten können.⁴² Die Sozialgeschichte etwa in Russland gibt Anlass dazu, darüber

⁴¹ Zenkowsky, op. cit., S. 7.

⁴² Siehe hier Preda, R., „Definiția socială a omului post-comunist“, in: *Adevărul literar și artistic* 882 (2007) S. 7.

nachzudenken, wie und warum so viele Übertretungen der Definition der menschlichen Person gegeben worden sind. Anders gesagt, aus der geschichtlichen Erfahrung der mehrheitlich orthodoxen Lokalkirchen in Europa während des Kommunismus ergibt sich die sehr ernstzunehmende Herausforderung, die Beziehung zwischen der Definition des Menschen und derjenigen der Gesellschaft, zwischen Kollektiv und Person heute neu zu denken.

Meiner Meinung nach, wie schon vorher gezeigt wurde, es handelt sich nicht um ein echtes theologische Defizit im Bereich der orthodoxen Anthropologie, sondern vielmehr um den nicht bis zum Ende geführten Versuch, die Inhalte der geistlichen Theologie für den heutigen persönlichen und gesellschaftlichen Kontext zu übersetzen. Dieses Fehlen einer umfassenden Hermeneutik wird allmählich durch eine noch *in statu nascendi* befindliche Sozialtheologie der Ostkirche abgearbeitet. Der Name der orthodoxen Sozialtheologie ist jüngerer Datums. Ich beziehe mich auf die rumänische Situation, auch wenn manche Überlegungen auf die gesamte europäische Orthodoxie zutreffen.⁴³ Die Zeit nach dem Fall des Kommunismus und dem Zerfall der sozialen Strukturen einer Gesellschaft auf dem Weg zum Kapitalismus haben die Frage in Ländern wie Rumänien aufkommen lassen, ob die Philanthropie allein, als Liebestätigkeit den anderen Mitmenschen gegenüber, als Orientierung und Grundlage sozialer Arbeit der Kirche genügt. So ist in Rumänien zunächst der Begriff der *sozialen Assistenz* in Umlauf gekommen; mit ihm wurde eine Abteilung der Theologischen Fakultäten (neben den Abteilungen Pastorale Theologie, Theologie-Philologie und Theologie-Christliche Kunst) bezeichnet. Das soziale Engagement der Kirche wurde im Bereich der Assistenz als Fürsorge angesiedelt. Dadurch ist die Kirche bald in einen Konflikt mit den staatlichen Strukturen und mit den gleichnamigen Fakultäten für soziale Assistenz geraten. Darüber hinaus war diese Bezeichnung auch theologisch irreführend: Sie suggerierte, dass das soziale Engagement der Kirche sich in der Assistenz als Begleitung und Fürsorge der Opfer der Konkurrenzgesellschaft und der Sozialfälle erschöpfe. Anders gesagt, mit diesem Begriff der theologischen (scil. kirchlichen) sozialen Assistenz oder Beihilfe hatte man die Aufgabe, ein christliches Menschen- und Gesellschaftsbild zu entwerfen, nicht mehr vor Augen.

Erst seit der Bologna-Prozess der Vereinheitlichung der europäischen Universitätslandschaft in Gang gekommen ist, die als erste Folge die Umstrukturierung des Lehrangebots der Fakultäten hatte, sind wir vor die Frage gestellt, wie das soziale Engagement der Kirche jenseits einer bloßen Assistenz/Fürsorge zu definieren ist. So kam der Begriff der *Sozialtheologie* auf, der nun das orthodoxe Pendant zur Gesellschaftslehre und Sozialethik liefern kann. Die *Philanthropie* und die *Sozialtheologie* können die praktische und die

⁴³ Siehe hierzu Preda, R., „Sozialtheologie. Eine Herausforderung für die orthodoxe Kirche am Beispiel Rumäniens“, in: Gabriel, I. / Gassner, F., (Hrsg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Mainz, 2007, S. 109–133.

theoretische Seite des sozialen Engagements der orthodoxen Kirche umschreiben. Der Begriff der Sozialtheologie bietet aber vor allem den Vorteil, dass damit mehr gemeint als ein bloßes Sozialprogramm: es geht um ein integriertes Weltbild, das auf ein christliches Bild vom Menschen gestützt ist. Allein mit einem Begriff lässt sich aber nicht viel machen. Es muss nach der Methode dieses Faches gefahndet werden. Im Vergleich mit den gesamten Fächer der klassischen Theologie, ist die Sozialtheologie sehr stark auf den Dialog angewiesen. Innerhalb wie vor allem außerhalb der Kirche. So könnte man sagen, dass die Methode des Dialogs zentral und unabdingbar für diese sozial gerichtete Theologie ist. Dadurch lässt sich allerdings hoffentlich auch eine echte Kultur des Dialogs in der Kirche und in der Gesellschaft entrichten. Zum Dialog sei noch gesagt, dass die Sozialtheologie nicht gleich eine zurechtgeschnittene Synthese ist. Sie nimmt von den Geistes- und Sozialwissenschaften nicht das Beste für sich und interpretiert es, wie sie es für richtig und notwendig hält. Die Kompetenzen bleiben bestehen und werden sogar durch den Dialog noch klarer definiert.

Ein Beispiel für ein solcher Dialog der Kompetenzen bittet die heutige bioethische Debatte an. Alle Bereiche der Biowissenschaften, angefangen mit der Frage nach der Zulässigkeit der Experimente auf dem Embryon und bis die nicht minder schwierige Frage nach dem Recht auf Sterben auf Verlangen, tangieren das Wesen der Auffassung über den Menschen. Fast täglich werden die Grenzen des Wissens überschreitet und neues Land betreten. Dadurch ändert sich unvermeidlich nicht nur die Vision über das menschliche Tun sondern ebenso die Vision über das Menschliche selbst. Ohne es zu wollen, die Forscher stellen durch ihre Arbeit neue Fragen auf und brechen alten Tabus ab. Es ist genau diese tiefgreifende Relevanz solcher Fragen, die die Kirchen auf dem Plan rufen. Die Theologie sieht sich angesprochen nicht primär durch die Technik oder das Instrumentarium der Wissenschaft, obwohl ihr das biologische „Material“ der Forschung nicht gleichgültig sein kann (ob es Mäuse oder menschlichen STEM-Zellen sind), sondern durch die ideologische, kulturelle und nicht zuletzt durch die juristische Folgen der Entdeckungen und ihrer Anwendung. Das ist der Grund, warum die Kirchen in die bioethischen Debatten sich einmischen und Stellung beziehen. Die Orthodoxie ist nicht allein vor diesen Herausforderungen gestellt.⁴⁴ Da die Themen, die zur bioethischen Debatte stehen, allgemein das christliche Menschenbild schlechthin betreffen, können die Antworten der verschiedenen Konfessionen nicht radikal unterschieden sein. Es sind zwar konfessionsbedingte Akzente zuvernehmen, aber das Verlangen nach einem ethischen Konsens unter der Kirchen ist grösser denn je. Für den orthodoxen Beitrag dazu ist ihre Sozialtheologie eine willkommene Chance, das Agenda der heutigen Welt eigen zu machen und damit der Verantwortung der Ostkirche Ausdruck zu verleihen.

⁴⁴ Siehe hier als Beispiel die GEKE-Studie *Law and Gospel. A study, also with reference to decision-making in ethical questions*, Frankfurt am Main, 2007.

PENTRU O BIOETICĂ CREȘTINĂ ÎNTR-O EPOCĂ POST-CREȘTINĂ

MIRCEA GELU BUTA*, LILIANA BUTA**

ABSTRACT. Although at first sight, an exploration of the Christian bio-ethics at the beginning of the 21st century might be seen by the sceptical as an anachronistic approach, the baffling of many moral practices as well as the fragmented character of the cultural framework in which these develop, generate different forms for a concrete moral guidance and a deep dazzling when it can not be found. A particular Christian culture could retain this way the feeling that the surrogate maternity or cloning are improper reproduction ways, while this culture does not possess anymore an understanding of the reason for which these practices are wrong. The recognition of the mystical aspect becomes crucial since it sends us to the experience of the divine energies that transform both the body and the soul.

KEY WORDS: bio-ethics, secularization , Christianity.

Apariția bioeticii seculare este consecința numeroaselor schimbări culturale produse în special de-a lungul secolului XX, când știința, împreună cu răsfățata sa fiică tehnica, au dat omului o putere fără precedent asupra naturii. Dar aceste excepționale descoperiri ale științei au adus în egală măsură binele și răul. În plus, tradițiile garantate drept religioase au început să se prăbușească, creând un vid moral.

Profesiunea medicală și-a schimbat și ea statutul social și înțelegerea de sine. În relația cu omul bolnav, medicii nu mai sunt îndreptățiți să ia singuri decizii cu privire la diagnosticarea și tratamentul pacienților care li se încredințează. Procesul decizional al medicinei tradiționale a fost etichetat paternalist, fapt pentru care consimțământul dat în cunoștință de cauză s-a mutat de la standardele profesionale la cele ale persoanei rațional prudente¹.

Odată cu apariția Sistemelor de Asigurări de Sănătate, a Legii exercitării profesiei de medic și înființarea Colegiului Medicilor, contractul independent și autonom al profesiei medicale s-a modificat radical. Nu mai este vorba despre o breaslă sau profesie care se auto-reglementează, ci de un „comerț reglementat”.

* Medic primar pediatrie, Doctor în științe medicale, Spit. Jud. de Urgență Bistrița, Conf. univ. asoc. Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca.

** Medic primar pediatrie, Doctor în științe medicale, Spit. Jud. de Urgență Bistrița

¹ H. Tristan Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 71

Noul context creat a limitat conceptul de „etică medicală” la un set de norme morale interne, care în general și-au dovedit incapacitatea de a se impune cu forța unei profesii, în contrast cu aspirațiile universale ale bioeticii.

A acțiunile oamenilor, au ajuns să atingă ordinea lăuntrică a naturii, inclusiv a naturii umane, schimbându-și astfel propria natură. Cu alte cuvinte, omul nemailuând natura ca reper, a căutat să intervină în ordinea firească a lucrurilor și fenomenelor. Ca urmare, în vreme ce etica de până la sfârșitul secolului al XX-lea, s-a concentrat exclusiv asupra relațiilor dintre persoane, problema care se pune acum este elaborarea eticii operării omului cu natura însăși².

Oare este posibilă rezolvarea controverselor morale, într-o lume atâta vreme secularizată și fragmentată? Care este așadar, conceptul de om de care avem nevoie astăzi, în această societate post-seculară caracterizată printr-un enorm progres științific și revenirea religiei alături de filosofie, în poziția de constantă a spiritualității umane?

Răspunsul încearcă să-l dea bioeticianul creștin Tristan Engelhardt Jr., care ne propune să ne imaginăm că noi suntem singurii supraviețuitori ai unei catastrofe și că avem puncte de vedere morale ireconciliabile. Pentru a putea conviețui, altfel decât încercând să ne lichidăm unii pe alții, tot ceea ce ne rămâne de făcut este acordul de a colabora în anumite privințe, fie și numai în a accepta să ne tolerăm reciproc. În lipsă de altceva mai bun, vom fi probabil de acord să stabilim prin negocieri și înțelegeri chiar o serie de acțiuni comune, în rest lăsându-ne în pace să ne trăim viața așa cum ne place fiecăruia.

Neexistând o viziune morală comună inițială, nici Divinitatea (în care nu cred toți), nici tirania (pe care o urăm), nici argumentele minții (neputincioase), ci numai propria noastră voință poate oferi o autoritate morală recunoscută de toți și poate face posibilă o moralitate care nu are alt conținut decât acela de a permite tuturor să-și trăiască viața așa cum cred de cuviință, interzicându-se orice acțiune îndreptată împotriva altei persoane, fără acordul acesteia.

Iată o morală, ce-i drept foarte subțire (*thin*) în conținut, devreme ce nu poate formula decât o singură valoare, *permisiunea*, și ca atare un singur principiu normativ, *principiul permisiunii*, potrivit căruia într-o societate pluralistă seculară autoritate pentru acțiunile care-i privesc pe ceilalți e bazată numai pe permisiunea lor. Constatăm că avem de-a face cu un principiu procedural, fapt care ne convinge că morala seculară care ne este pusă la dispoziție e de fapt lipsită de un conținut propriu-zis (*content-less*). Acesta nu ne poate spune ce este bine să facem într-o situație creată sau alta, ci numai că, în lipsă de ceva mai bun, orice acțiune am întreprinde în legătură cu ceilalți presupune obținerea prealabilă a acordului lor. Altfel, dacă vrem să știm mai mult, este nevoie să ne adresăm unei morale particulare, cu conținut (*content-full*).

² Hans Jonas, *Toward a Philosophy of Tehnology*, în „Psychology of Tehnology. The Tehnological Condition”, Oxford, Blackweell Publishing, 2003

Iată deci, că democrația redusă la proceduri nu are capacitatea de a genera resursele motivaționale ale cetățenilor, de care aceștia au atâtă nevoie. Deci trebuie identificată o nouă sursă de motivare a oamenilor. Dar aceasta nu mai poate fi oferită nici de științe, care se declară pur constatative, nici de filozofie, care s-a descompus în numeroase discipline, și nici de arte, care au ajuns să exploreze doar nișele unei lumi ce li se pare opacă. Această sursă de motivare a oamenilor poate veni acum doar din religie, care între timp a trecut prin raționalizarea necuprinsului, universalizare și ecumenism, dincoace de pragul ce o izola de dinamica modernizării³. Chiar și cei mai neîncrezători dintre noi, trebuie să înțeleagă că în centrul oricărui enunț asupra situației lumii vii, fie ea sănătoasă sau bolnavă, este asumat nu numai omul, ci viața trăită cu sens.

Scurta înflorire a bioeticii creștine occidentale, în anii '60 - '70, s-a produs pe fundalul secularizării societății vest-europene și nord-americane, al haosului generat de Conciliu Vatican II și al convingerilor filosofice crescânde, potrivit cărora substanța bioeticii creștine ar trebui să se regăsească în interiorul discursiv al moralei seculare⁴.

Așa cum se știe bioetica seculară s-a născut din speranța iluministă de a produce o etică seculară capabilă să depășească platforma de creștinism și a moralelor pe care acesta le generează. Această iluzie care a persistat în ciuda sângeroaselor revoluții franceze și bolșevice, a dus într-un final la apariția științelor umane medicale și la nașterea bioeticii seculare.

Dar, pentru că un conținut moral canonic pentru bioetică seculară nu poate fi justificat, alternativa a constituit-o elaborarea unei etici liberale cosmopolite cu aspirații la guvernarea globală, care propunându-și să încadreze contextul moral actual, încearcă să furnizeze un conținut moral standard.

Mai mult, o caracteristică a epocii post seculare constă în încercarea de includere a pluralității regulilor bioeticilor creștine în interiorul moralității seculare.

Întrucât astăzi, filosofia și etica au ajuns să fie înțelese ca discipline intelectuale seculare, posibilitatea implementării unei bioetici creștine trebuie evaluată explorând deosebirile dar nepărtinitor și valorile care despart și apropie cele două proiecte.

Desigur, bioetica seculară este atrăgătoare, pentru că are un pronunțat caracter ecumenic, adică încearcă să unească persoanele evitând diviziunile religioase. Ea încearcă să-și atribuie în acest demers pretenții universale⁵.

Fiind o morală descoperită prin puterea rațiunii, deci care, obligând astfel pe toată lumea, ea se deosebește fundamental de bioetica creștină prin simplu fapt că ultima, având un caracter personal, face referire la relația persoanelor între ele,

³ Andrei Marga, *Noul concept al omului*, în „Medicii și Biserica”, vol. V, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 20.

⁴ Engelhardt H.T.Jr., *Fundamentele Bioeticii Creștine*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p.56

⁵ Engelhardt H.T. Jr., *Bioethics and Secular Humanism. The Search for a Common Morality*, în „Trinity Press International”, Philadelphia, 1991, pg.22-31

în căutarea unei relații cu Dumnezeu. Mai mult, bioetica creștină, fiind *particulară*, adică nefiind deschisă tuturor, ci doar celor care-i acceptă premisele, dar și *plurală*, întrucât nu există un singur creștinism, ci mai multe și, prin urmare mai mulți bioeticieni, devine mai puțin potrivită și atractivă pentru creatorii de politici sociale⁶.

Ne aflăm astfel în fața unei dileme. Dacă în bioetica seculară câștigăm universalitate, afirmând o morală în lăuntru careia toți pot colabora în ciuda diversității viziunilor lor morale, mai mult ca sigur vom pierde în conținutul moral. Pe de altă parte dacă câștigăm conținutul, o facem cu prețul pierderii universalității, pentru că nu toți oamenii vor fi de acord să colaboreze⁷.

O altă trăsătură a bioeticii seculare o constituie unitatea sa în jurul unui set de valori comune. În schimb, bioetica creștină, în special cea tradițională, nu reprezintă nicicum o suită de reguli și principii. Ea face parte integrantă dintr-o viață liturgică ce duce spre unirea cu Dumnezeu pe deplin transcendent.

Încurajată de publicarea cărții lui Beauchamp și Childress, în anul 1979, bioetica seculară încearcă să-și raporteze alegerea morală la cele patru principii pe care și le-a însușit: *autonomia, facerea de bine, prefacerea de rău, justiție*⁸.

Pe baza lor, mediile academice au început să elaboreze politici publice și modele decizionale în clinici. Este momentul în care mulți au considerat că bioetica creștină, orientată explicit spre preocupări duhovnicești ar fi intrat într-un impas. Triumful pe care bioetica seculară l-a obținut la mijlocul secolului XX s-a dovedit însă vulnerabil. Comunitățile continuă să-și exprime tot atâtea înțelegeri și manifestări seculare asupra moralității justiției și echității, la fel ca și mediile religioase. După cum nu există un înțeles comun al alocării de resurse pentru îngrijiri medicale, care să poată fi acceptat universal, nu există nici un consens secular cu privire la moralitatea avortului, clonare, etica reproducerii sau euthanasie⁹.

Din această cauză, în funcție de bioetica aleasă drept normativă, vor fi date recomandări diferite, iar unanimitatea morală găsită în aceste recomandări ale comisiilor de bioetică nu reprezintă decât o construcție politică¹⁰. Cu alte cuvinte, morală seculară are un pronunțat caracter procedural, care se bazează pe negocieri, compasiuni și acorduri, pe când bioetica creștină tradițională se bazează pe o experiență duhovnicească dobândită (noetică).

Din acest punct de vedere bioetica creștină nu e legalistă. Astfel răspunsurile ei la chestiuni cu privire la comportamentul corect sau greșit nu trebuie înțeles pe baza modelului unor determinări juridice ale vinovăției sau nevinovăției, ci în termenii

⁶ Alasdair Mac Intyre, *Whose Justice Which Rationality 2*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1988.

⁷ Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971, p. 394-396

⁸ Beauchamp T.L., Childress J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New-York, 1979.

⁹ Engelhardt H.T. Jr., *Op. cit.*, p. 83

¹⁰ Moreno D. Jonathan, *Consensus Contracts and Committees*, în "Journal of Medicine and Philosophy", 16, 1991, p.393-408.

aducerii oamenilor mai aproape de unirea cu Dumnezeu¹¹. Iată un exemplu grăitor din Pateric relatat la mitropolitul grec Hierotheos Vlachos și preluat de H. Tristan Engelhardt Jr. : Un frate l-a întrebat pe avva Pimen zicând: „*Am făcut păcat mare și voiesc să mă pocăiesc trei ani*”. I-a zis lui bătrânul: „*Este mult*”. Și a zis fratele: „*Dar până la un an?*” Și a zis iarăși bătrânul. „*Mult este*”. Iar cei ce erau de față au zis: „*Dar până la 40 de zile?*” Și iarăși a zis: „*Mult este.*” Și a adăugat: „*Eu zic că dacă din toată inima se va pocăi omul și nu va mai face păcat și în trei zile îl primește pe Dumnezeu*”... Aici nu e vorba de a pune accentul pe niște reguli anume, ci pe capacitatea pe care o avem de a ne întoarce de la noi înșine spre Dumnezeu¹².

Iată de ce bioetica creștină apare absolutistă, întrucât face parte integrantă din răspunsul la chemarea lui Hristos: „*Drept aceea, fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este!*” (Mt.5,48).¹³, dar se bucură și de oarecare laxitate sau îngăduință, deoarece căindu-ne, iertarea e mereu accesibilă. „*Căroră le veți ierta păcatele, bine vor ierta; căroră le veți ține, ținute vor fi*”. (Ioan 20,23)¹⁴.

Pentru creștinul tradițional etica și bioetica duc întotdeauna dincolo de lumea aceasta, spre cea viitoare. Prin urmare deciziile vor fi diferite din cauza preocupărilor de a trata sufletul și a dobândi mântuirea¹⁵.

Faptul că bioetica creștină se întemeiază în mod fundamental pe un Dumnezeu transcendent, pentru cineva dinafară, aceasta poate apărea doar ca o perspectivă orientată eronat spre lumea de dincolo. Astfel căsătoria, sexualitatea, reproducerea umană ș.a.m.d. intră în călătoria omului spre sfințenie, ele neputând fi privite în termeni pur biologici sau cu referire la preocupări pur umane¹⁶.

Există premisa ca unii oameni să împărtășească sau să creadă că împărtășesc suficiente premise morale, în vederea rezolvării controverselor morale cu conținut. Astfel bioetica seculară a relațiilor sexuale, a reproducerii și avortului se referă la problema naturii consimțământului între agenți morali. Suntem astfel împinși să abordăm consimțământul, suficiența lui, prezența unei constrângeri sau alte aspecte de acest fel care pot limita acordul liber al agenților morali în folosirea gameților, zigotilor, embrionilor și fetușilor lor.

În astfel de situații persistă sentimentul culpabilității fără să se precizez însă și de ce¹⁷. Să luăm de exemplu clonarea umană. O perplexitate morală care nu poate fi înțeleasă folosind doar termenii seculari generali. Pentru a înțelege ce anume e greșit, este nevoie de o întoarcere la Dumnezeu¹⁸. Dezvăluirea sfințeniei și

¹¹ Hierotheos V., *Psihoterapia Ortodoxă - Știința Sfinților Părinți*, Ed. Învierea, Timișoara, 1998.

¹² *Ibidem*.

¹³ Bartolomeu V.A. – *Biblia*. Versiunea diortosită după Septuaginta, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 1466.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Hierotheos V., *Op. cit.*, p. 18-19

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Dorotheus of Gaza, *Discourses and Sayings IX*, 7, trad. Engl. Eric Wheeler; Cistercian Publications Kalamazoo; M.I., 1977, p. 160-161

¹⁸ Hiffer C., *Clonarea umană*, în „Bioetica și taina persoanei”, Ed. Bizantină, București 2005, p. 175-188.

experiența lui Dumnezeu sunt urmărite în cult și iubire, care pot fi corect orientate numai din punct de vedere al Liturghiei euharistice¹⁹.

În ce privește fertilitatea in vitro cu transfer embrionar, precum și experimentele produse la fetus, morala seculară generală se concentrează pe momentul în care viața umană biologică devine *viață personală* umană. Dar simpla centrare pe consimțământ ne împinge spre o căutare seculară a unor sensuri, într-un etos cosmopolit al eliberării de constrângerile tradiționale²⁰.

Această bioetică, bazată pe celebrarea noului și îndepărtarea constrângerilor tradiționale, încearcă să ne convingă că oamenii pot să-și afirme actele și opțiunile sexuale, ca parte integrantă a respectului reciproc, chiar atunci când acestea sunt păcătoase și perverse²¹.

Contrar bioeticii seculare, *procedurale*²² și *cosmopolite*²³, concentrarea principală a bioeticii creștine tradiționale nu se axează pe controverse morale sau pe rezolvarea printr-o raționalitate discursivă a unor dispute între terți și, nici pe medierea diverselor percepții privitoare la ce este bine, drept și virtuos. Am mai spus-o, atenția ei cade pe ceea ce ne desparte de sfințenie.

Întrucât bioetica creștină tradițională se concentrează pe experiența și căutarea sfințeniei, provocarea ei nu vine din parte diversității morale, ci din ispite²⁴. Acest caracter duhovnicesc terapeutic al bioeticii creștine tradiționale trebuie înțeles nu doar ca modalitate de restaurare a integrității caracterului căzut al vieții oamenilor, cât de modul în care bioetica creștină îi ajută pe oameni să se îndepărteze de ceea ce este rău, pentru că răul este întotdeauna personal, iar acesta nu poate exista înafara persoanelor și a relațiilor dintre ele²⁵.

Drept rezultat, bioetica creștină tradițională reprezintă o provocare prin care oamenii încearcă să se așeze pe căile care duc spre Dumnezeu sau din contră care îi îndepărtează de El²⁶.

Încercările care se fac pentru ca pluralitatea conceptelor bioetice creștine tradiționale să fie aduse pe aceeași linie cu moralitatea seculară nu fac deocamdată decât să sporească neatractivitatea acelor angajamente morale creștine tradiționale care nu pot fi ancorate în argumente morale seculare. Mai mult, realizarea acestei

¹⁹ Hierotheos V., *Op. cit.*

²⁰ Clément O., *Tehnici ale morții, tehnici ale vieții*, în „Bioetica și taina persoanei”, Ed. Bizantină, București, 2005, p. 114-128.

²¹ Vergely B., *Un drept la sexualitate?*, în „Serviciul Ortodox de Presă”, (SOP), 248, Paris 2000, p. 34-37.

²² Pentru că e procedurală, nu oferă o viziune cu conținut despre sensul reproducerii, nașterii, suferinței și morții.

²³ E cosmopolită în sensul că oferă un cadru ce poate fi invocat înafara oricărui context socio-istoric particular.

²⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 2,6, „Filocalia”, vol. 2, p. 84.

²⁵ Palmer G.E.M., Sherrard P., Ware K., *The Philokalia*, Ed. Faber and Faber, Boston, 1986, vol.3, p. 80 (trad. rom. Stăniloae D., FRV, 1976, p.38)

²⁶ Engelhardt H.T.Jr., *Op.cit.*, p. 373.

echivalențe ar lipsi etica creștină și deci bioetica, pe care o generează, de o diferențiere morală care i-ar permite să-și aducă propria ei contribuție.

Oricum, soluția nu poate fi acolo unde Evul Mediu occidental ne-a făcut să sperăm în argumentația discursivă, pentru că așa cum am mai spus contextul pentru o bioetică creștină îl reprezintă descoperirea personală. Prin urmare, orice descrieri generate de filozofie, teologie și bioetică, ca întreprinderi esențialmente argumentative sau analitice nu pot fi decât incomplete. Filosofia și implicit bioetica decuplată de centrarea unei adevărate înțelepciuni devine o caricatură, așa cum o deplânge Sf. Ioan Gură de Aur: „*există multe analize și multe reflecții, dar puțină îndrumare morală pe care te poți bizui*”²⁷.

În ce privește valoarea bioeticii creștine bazată pe o experiență noetică (duhovnicească), scepticul se va întreba: *Cum poate argumenta cineva dacă există experiențe duhovnicești? În definitiv există diavoli care înșeală.*

Răspunsul este cât se poate de simplu: În afara unei experiențe autentice a transcendentului, în lumina dreptei închinări și a dreptei credințe există o singură cale: *Încearcă și tu această experiență!*²⁸

²⁷ St. John Chrysostom, *Homily I on the Gospel of St. Matthew I*, 10, NPNF1, vol.10, p. 5.

²⁸ Engelhardt H.T.Jr., *Op.cit.*, p. 266

DECLARAȚIA UNIVERSALĂ DESPRE BIOETICĂ ȘI DREPTURILE OMULUI

UNESCO

În luna octombrie a anului 2005, Conferința generală UNESCO a adoptat Declarația universală despre bioetică și drepturile omului. Pentru prima dată în istoria bioeticii, statele membre și comunitatea internațională, s-au angajat să respecte și să aplice principiile fundamentale ale bioeticii enunțate într-un text.

Declarația prevede principii privind demnitatea umană, drepturile omului și libertățile fundamentale și recunoaște interdependența care există între etică și drepturile omului în domeniul specific al bioeticii.

Paralel cu această, Conferința generală UNESCO a adoptat și o rezoluție prin care cere statelor membre să nu precupețească niciun efort în aplicarea principiilor enunțate și să ia măsurile corespunzătoare pentru asigurarea difuzării pe o scară cât mai largă a acesteia.

(M.A.)

Conferința generală

Conștientă de capacitatea proprie ființelor umane de a reflecta la existența lor și la mediul înconjurător, de a simți nedreptatea, de a evita pericolul, de a asuma responsabilitățile, de a căuta cooperarea și de a arăta un simț moral care dă expresie principiilor etice.

Considerând progresele rapide ale științelor și ale tehnologiilor, care influențează din ce în ce mai mult ideea pe care noi o avem despre viață și viața însăși, și suscită așadar o cerere forte de răspunsuri universale la mizele etice,

Recunoscând că problemele etice pe care le ridică progresele rapide ale științelor și aplicările tehnologice ar trebui examinate ținând cont de demnitatea persoanei umane și de respectul universal și efectiv pentru drepturile omului și pentru libertățile fundamentale.

Convinși că nu este necesar și oportun, comunitatea internațională trebuie să enunțe principii universale pe baza cărora umanitatea să poată răspunde dilemelor și controverselor din ce în ce mai numeroase pe care știința și tehnologia le stârnesc pentru umanitate și pentru mediul înconjurător.

Amintind de Declarația universală a drepturilor omului din 10 decembrie 1948, Declarația universală despre genomul uman și drepturile omului adoptată de Conferința generală a UNESCO din 11 noiembrie 1997 și Declarația internațională cu privire la datele genetice umane adoptată de Conferința generală a UNESCO la 16 octombrie 2003.

Luând notă de Pactul internațional privind drepturile economice, sociale și culturale și de Pactul internațional privind drepturile civile și politice adoptate la 16 decembrie 1966, de Convenția internațională a Națiunilor Unite cu privire la eliminarea tuturor formelor de discriminare rasială din 21 decembrie 1965, de Convenția Națiunilor Unite privind eliminarea tuturor formelor de discriminare cu privire la femei din 18 decembrie 1979, de Convenția Națiunilor Unite privind drepturile copilului din 20 noiembrie 1989, de Convenția Națiunilor Unite cu privire la diversitate biologică din 5 iunie 1992, a Regulilor pentru egalitatea șanselor handicapatilor adoptate de Adunarea generală a Națiunilor Unite în 1993, de Recomandarea UNESCO privind condițiile cercetătorilor științifici din 20 noiembrie 1974, de Declarația UNESCO despre rasă și prejudecăți rasiale din 27 noiembrie 1978, de Declarația UNESCO referitoare la responsabilitățile generațiilor prezente cu privire la generațiilor viitoare din 12 noiembrie 2001, de Convenția no. 169 a Organizației Internaționale a Muncii privind popoarele indigene și tribale în țările independente din 27 iunie 1989, ale Tratatului internațional cu privire la resursele fitogenetice pentru alimentație și agricultură adoptată de Conferința Organizației Națiunilor Unite pentru Alimentație și Agricultură din 3 noiembrie 2001 și intrată în vigoare la 29 iunie 2004, de Acordul privind aspectele drepturilor de proprietate intelectuală care ating comerțul anexat la Acordul din Marrakech ce instituie Organizația mondială a comerțului, intrat în vigoare la 1 ianuarie 1995, a Declarației din Doha cu privire la Acordul ADPIC și sănătate publică din 14 noiembrie 2001 și a altor instrumente internaționale specializate ale sistemului Națiunilor Unite, în special Organizația Națiunilor Unite pentru alimentație și agricultură și a Organizației mondiale a sănătății.

Luând notă și de instrumentele internaționale și regionale în domeniul bioeticii, mai ales a Convenției pentru protecția drepturilor omului și a demnității ființei umane cu privire la cercetările biologice și medicale: Convenția privind drepturile omului și biomedicina a Consiliului European, adoptată în 1997 și intrată în vigoare în 1999, cu Protocoalele adiționale, precum și legislațiile și reglementările naționale în domeniul bioeticii și codurile de conduită, principiile directoare și alte texte internaționale și regionale în domeniul bioeticii, cum ar fi Declarația de la Helsinki a Asociației medicale mondiale privind principiile etice aplicabile cercetărilor medicale asupra subiecților umani, adoptată în 1964 și amendată în 1975, 1983, 1989, 1996 și 2000, și Principiile directoare internaționale de etică a cercetărilor biomedicale privind subiecții umani adoptată de Consiliul organizațiilor internaționale a științelor medicale în 1982 și amendată în 1993 și în 2002.

Recunoscând că prezenta Declarației trebuie să fie înțeleasă într-un mod compatibil cu dreptul intern și internațional în conformitate cu dreptul drepturilor omului, Amintind Actul constitutiv al UNESCO adoptat la 16 noiembrie 1945, Considerând că UNESCO are rolul său de jucat în enunțarea principiilor universale fondate pe valori etice comune pentru a ghida dezvoltarea științifică și tehnologică precum și transformările sociale, în vederea analizării provocărilor la zi în domeniul

științei și al tehnologiei, ținând cont de responsabilitatea generațiilor prezente cu privire la generațiile viitoare, și că ar trebui tratate problematicile bioeticii, care au o dimensiune internațională, în ansamblul lor, asimilând principiile deja enunțate în Declarația universală despre genomul uman și drepturile omului și Declarația internațională cu privire la datele genetice umane, și ținând cont nu numai de contextul științific actual ci și de perspectivele ce vor veni.

Conștienți că ființele umane fac parte integrantă din biosferă și că au un rol important de jucat protejându-se unele pe altele și protejând și alte forme de viață, în special animalele.

Recunoscând că, fondate pe libertatea științei și a cercetării, progresele științei și ale tehnologiilor au fost, și pot fi, la originea marilor binefaceri pentru umanitate, mai ales mărind speranța de viață și ameliorând calitatea vieții, și *subliniind* că aceste progrese ar trebui întotdeauna să tindă să promoveze binele indivizilor, a familiilor, a grupurilor sau comunităților și a umanității în ansamblul său, în recunoașterea demnității persoanei umane și în respectul universal și efectiv al drepturilor omului și al libertăților fundamentale.

Recunoscând că sănătatea nu depinde numai de progresele cercetării științifice și tehnologice, ci și de factorii psihosociali și culturali.

Recunoscând că deciziile privind problemele etice pe care le pune medicina, științele despre viață și tehnologiile care le sunt asociate pot să aibă un impact asupra indivizilor, familiilor, grupurilor sau comunităților și asupra umanității întregi.

Cunoscând că diversitatea culturală, sursa schimburilor, a inovației și a creativității, este necesară umanității și, în acest sens, constituie patrimoniul comun al umanității, dar *subliniind* că ea nu poate fi invocată pe seama drepturilor omului și a libertăților fundamentale.

Cunoscând faptul că identitatea persoanei are dimensiuni biologice, psihologice, sociale, culturale și spirituale.

Recunoscând că comportamentele științifice și tehnologice contrare eticii au avut un impact special asupra comunităților autohtone și locale.

Convinși că sensibilitatea morală și reflecția etică face parte integrantă din procesul de dezvoltare științifică și tehnologică și că bioetica ar trebui să joace un rol capital în alegerile pe care trebuie să le facă, în fața problemelor pe care le pune în mișcare această dezvoltare.

Considerând că este de dorit să dezvoltăm noile abordări ale responsabilității sociale pentru a face astfel ca progresul științific și tehnologic să meargă în sensul dreptății, al echității și al interesului umanității.

Recunoscând că un mijloc important de a lua măsura realităților sociale și de a ajunge la echitate este să acordăm atenție situației femeilor.

Subliniind necesitatea întăririi cooperării internaționale în domeniul bioeticii, ținând cont în special de nevoile specifice țărilor în curs de dezvoltare, a comunităților autohtone și a populațiilor vulnerabile.

Considerând că toate ființele umane, fără distincție, ar trebui să beneficieze de aceleași norme etice create în domeniul medicinei și al cercetării în științele vieții.

Proclamă principiile care urmează și adoptă prezenta Declarație.

Articolul 1 - Competența

1. Prezenta Declarație tratează probleme de etică puse de medicină, științele despre viață și tehnologiile care le sunt asociate, aplicate ființelor umane, ținând cont de dimensiunile lor sociale, juridice și ambientale.

2. Prezenta Declarație se adresează Statelor. Ea permite, într-o măsură adecvată și pertinentă, să ne ghidăm deciziile sau practicile individuale, de grup, ale comunităților, ale instituțiilor și ale societăților, publice sau private.

Articolul 2 - Obiective

Prezenta Declarație are ca obiective:

a) să ofere un cadru universal de principii și de proceduri pentru a ghida Statele în formularea legislației lor, a politicilor sau a altor instrumente în materie de bioetică;

b) să ghideze acțiunile indivizilor, ale grupurilor, ale comunităților, ale instituțiilor și ale societăților, publice sau private;

c) să contribuie la respectarea demnității umane și să protejeze drepturile omului, asigurând respectarea vieții ființelor umane, și libertățile fundamentale, într-o manieră compatibilă cu dreptul internațional al drepturilor omului;

d) să recunoască importanța libertății cercetării științifice și a binefacerilor ce decurg din progresele științelor și ale tehnologiilor, insistând pe necesitatea pentru această cercetare și aceste progrese să se înscrie în cadrul principiilor etice enunțate în prezenta Declarație și să respecte demnitatea umană, drepturile omului și libertățile fundamentale;

e) să încurajeze un dialog pluridisciplinar și pluralist cu privire la problemele de bioetică între toate părțile interesate și în sânul societății în ansamblul său;

f) să promoveze un acces echitabil la progresele medicinei, ale științelor și ale tehnologiilor, precum și cea mai mare circulație posibilă și un partaj rapid al cunoștințelor privind aceste progrese și partajul beneficiilor care decurg, acordând o atenție specială nevoilor țărilor în curs de dezvoltare;

g) să salveze și să apere interesele generațiilor prezente și viitoare;

h) să sublinieze importanța biodiversității și prezervarea, ca preocupare comună, a umanității.

Principii

În domeniul de aplicare al prezentei Declarații, principiile ce urmează, trebuie să fie respectate de către cei cărora se adresează, în deciziile pe care le iau sau în practicile pe care le desfășoară.

Articolul 3 - Demnitatea umană și drepturile omului

1. Demnitatea umană, drepturile omului și libertățile fundamentale trebuie să fie pe deplin respectate.
2. Interesele și binele individului ar trebui să poarte pe singurul interes al științei sau al societății.

Articolul 4 - Efectele benefice și efectele nocive

În aplicarea și avansarea cunoștințelor științifice, a practicii medicale și a tehnologiilor care le sunt asociate, efectele benefice directe și indirecte pentru pacienți, participanții la cercetări și alți indivizi interesați, ar trebui să fie maximizate și orice efect nociv susceptibil de a afecta acești indivizi ar trebui să fie redus la minimum.

Articolul 5 - Autonomie și responsabilitate individuală

Cei care iau deciziile trebuie să asume responsabilitatea și să respecte autonomia celorlalți. Pentru persoanele incapabile să-și exercite autonomia, măsurile speciale trebuie să fie luate pentru a proteja drepturile și interesele acestora.

Articolul 6 - Consimțământul

1. Orice intervenție medicală care are caracter preventiv, diagnostic sau terapeutic nu trebuie să fie pusă în acțiune decât cu consimțământul prealabil, liber și exprimat al persoanei în cauză, fondat pe informații suficiente. În cazul în care, consimțământul este expres, persoana în cauză poate să și-l retragă în orice moment și pentru orice motiv fără să îl dezavantajeze în vreun fel sau să-i prejudicieze.

2. Cercetările științifice nu pot fi conduse decât cu consimțământul prealabil, liber, expres și exprimat al persoanei în cauză. Informația trebuie să fie suficientă, furnizată sub o formă comprehensibilă și să indice modalitățile de retragere a consimțământului. Persoana în cauză își poate retrage consimțământul în orice moment și pentru orice motiv fără ca să fie dezavantajată în vreun fel sau prejudiciată. Excepțiile la acest principiu ar trebui să nu fie făcute decât în acord cu normele etice și juridice adoptate de către State și să fie compatibile cu principiile și dispozițiile enunțate în prezenta Declarație, în special cu articolul 27, și cu dreptul internațional ce privește drepturile omului.

3. În cazuri pertinente, cercetările conduse pe un grup de persoane sau o comunitate, acordul reprezentanților legali ai grupului sau ai comunității respective trebuie să fie solicitat. În niciun caz, acordul colectiv sau consimțământul unui lider al comunității sau al unei autorități nu trebuie să înlocuiască consimțământul exprimat al individului.

Articolul 7- Persoanele incapabile să-și exprime consimțământul

În conformitate cu dreptul intern, o protecție specială trebuie să fie acordată persoanelor care sunt incapabile să-și exprime singure consimțământul:

a) autorizarea unei cercetări sau a unei practici medicale ar trebui să fie obținută în conformitate cu interesul superior al persoanei în cauză și a dreptului intern. Totuși, persoana respectivă ar trebui să fie asociată în măsura posibilului, procesului de decizie care conduce la consimțământ precum și la cel ce duce la retragerea lui;

b) o cercetare nu trebuie făcută decât în beneficiul direct al sănătății persoanelor vizate, sub rezerva autorizațiilor și a măsurilor de protecție prescrise prin lege și dacă nu există altă opțiune de căutare a eficacității comparabilă care să facă referire la participanți capabili să-și exprime consimțământul. O cercetare care nu permite reducerea unui beneficiu direct pentru sănătate nu trebuie întreprinsă decât cu titlu de excepție, cu mare reținere, având grijă să nu expui persoana decât unui risc și unei constrângeri minime, dacă această cercetare este efectuată în interesul sănătății altor persoane ce aparțin aceleiași categorii, și sub rezerva că se face în condițiile prevăzute prin lege și e compatibilă cu protecția drepturilor individuale ale persoanei în cauză. Refuzul acestor persoane de a participa la cercetare trebuie să fie respectat.

Articolul 8 - Respectarea vulnerabilității umane și a integrității personale

În aplicare și avansarea cunoștințelor științifice, ale practicii medicale și ale tehnologiilor care le sunt asociate, vulnerabilitatea umană trebuie luată în seamă. Indivizii și grupurile vulnerabile trebuie să fie protejați și integritatea personală a indivizilor în cauză trebuie să fie respectată.

Articolul 9 - Viața privată și confidențialitatea

Viața privată a persoanelor în cauză și confidențialitatea informațiilor care îi ating în mod personal trebuie să fie respectate. În măsura posibilului, aceste informații nu ar trebui să fie utilizate sau difuzate pentru alte scopuri decât cele pentru care sunt colectate sau pentru care a fost dat consimțământul, în conformitate cu dreptul internațional, și mai ales cu dreptul internațional privind drepturile omului.

Articolul 10 - Egalitate, justiție și echitate

Egalitatea fundamentală a tuturor ființelor umane în demnitate și în drepturi trebuie să fie respectată și ele să fie tratate just și echitabil.

Articolul 11 - Ne-discriminare și ne-stigmatizare

Niciun individ sau grup nu trebuie să fie supus, prin violarea demnității umane, a drepturilor omului și a libertăților fundamentale, la o discriminare sau la o stigmatizare pentru nici un motiv.

Articolul 12 - Respectarea diversității culturale și a pluralismului

Trebuie să ținem seama de importanța diversității culturale și de pluralism. Totuși, aceste considerații nu trebuie invocate pentru a aduce atingere demnității

umane, drepturilor omului și libertăților fundamentale sau principiilor enunțate în prezenta Declarație, nici pentru a limita prevederea legală.

Articolul 13 - Solidaritate și cooperare

Solidaritatea între ființele umane precum și cooperarea internațională cu acest scop trebuie încurajate.

Articolul 14 - Responsabilitate socială și sănătate

1. promovarea sănătății și a dezvoltării sociale în beneficiul popoarelor este un obiectiv fundamental al guvernelor pe care le împărtășesc toate sectoarele societății.

2. ținând cont de faptul că posedarea celei mai bune stări de sănătate, în măsură să fie atinsă, constituie unul din drepturile fundamentale ale oricărei ființe umane, indiferent de rasă, religie, opinii politice sau condiția economică sau socială, progresul științelor și al tehnologiilor trebuie să favorizeze:

a) accesul la îngrijirea de calitate a sănătății și la medicamente, mai ales în interesul sănătății femeilor și copiilor, căci sănătatea este esențială și trebuie să fie considerată ca un bun social și uman;

b) acces la o alimentație și la apă corespunzătoare;

c) ameliorarea condițiilor de viață și de mediu;

d) eliminarea marginalizării și excluderii fondate pe indiferent ce motiv;

e) reducerea sărăciei și a analfabetismului.

Articolul 15 - Împărtășirea beneficiilor

1. Beneficiile rezultate din cercetările științifice și din aplicarea lor trebuie să fie împărtășite cu societatea în ansamblul ei precum și comunității internaționale, în special cu țările în curs de dezvoltare. Pentru a pune în aplicare acest principiu, beneficiile pot lua următoarele forme:

a) asistență specială și durabilă și exprimarea recunoștinței pentru persoanele și grupurile care au luat parte activă la această cercetare;

b) acces la servicii de sănătate de calitate;

c) furnizarea de noi produse și mijloace terapeutice sau diagnostic, care rezultă din cercetare;

d) susținere la serviciile de sănătate;

e) acces la cunoștințe științifice și tehnologice;

f) alte forme de beneficii compatibile cu principiile enunțate în prezenta Declarație.

2. Beneficiile nu trebuie să constituie încercări de influențare necorespunzătoare de a participa la cercetare.

Articolul 16 - Protejarea generațiilor viitoare

Incidența științelor despre viață asupra generațiilor viitoare, cu privire la constituția genetică, trebuie să fie, la timp, luată în considerare.

Articolul 17 - Protejarea mediului, a biosferei și a biodiversității

Trebuie să luăm în considerare interacțiunea dintre ființele umane și alte forme de viață, precum, importanța unui acces adecvat la resursele biologice și genetice și ale unei utilizări corespunzătoare a acestor resurse, respectarea cunoștințelor tradiționale, precum și rolul ființelor umane în protejarea mediului, a biosferei și a biodiversității.

Aplicarea principiilor

Articolul 18 - Luarea deciziilor și tratarea problemelor de bioetică

1. Profesionalismul, onestitatea, integritatea și transparența în luarea deciziilor ar trebui să fie încurajată, în special, declararea oricărui conflict de interese și o împărtășire corespunzătoare a cunoștințelor. Totul trebuie să fie făcut pentru utilizarea celor mai bune cunoștințe științifice și a metodologiilor disponibile în vederea tratamentului și a examinării periodice a problemelor de bioetică.

2. Un dialog trebuie să se angajeze în mod regulat între persoane și profesioniști precum și în societate în ansamblul ei.

3. Posibilitățile de dezbatere publică pluraliste și clarificatoare, care să permită exprimarea tuturor opiniilor pertinente, trebuie să fie favorizate.

Articolul 19 - Comitetele de etică

Comitetele de etică independente, pluridisciplinare și pluraliste trebuie să se instituie, să se încurajeze și să se susțină, la nivel corespunzător, pentru:

a) evaluarea problemelor etice, juridice, științifice și sociale pertinente cu privire la proiectele de cercetare privind ființele umane;

b) furnizarea avizelor pe probleme etice care se pun în contexte clinice;

c) evaluarea progreselor științifice și tehnologice, formularea recomandărilor și contribuția la elaborarea principiilor directe pe întrebări ridicate de prezenta Declarație;

d) favorizarea dezbaterii, educației precum și sensibilizarea și mobilizarea publicului în materie de bioetică.

Articolul 20 - Evaluarea și gestionarea riscurilor

Ar fi bine să se promoveze o gestionare corespunzătoare și o evaluare adecvată a riscurilor relative la medicină, la științele despre viață și la tehnologiilor care le sunt asociate.

Articolul 21 - Practici transnaționale

1. Statele, instituțiile publice și private și profesioniștii asociați activităților transnaționale ar trebui să se angajeze să facă în așa fel încât orice activitate ce privește prezenta Declarație, întreprindere, finanțată sau condusă, în totalitate sau parțial, în diferite State, să fie compatibilă cu principiile enunțate în prezenta Declarație.

2. Când o activitate de cercetare este întreprinsă sau condusă într-unul sau în mai multe state și finanțată din resurse ce provin dintr-un alt stat, această activitate de cercetare ar trebui să facă obiectul unui examen etic la un nivel corespunzător în statul gazdă și în statele în care este situată sursa de finanțare. Acest examen să fie fondat pe norme etice și juridice compatibile cu principiile enunțate în prezenta declarație.

3. Cercetările transnaționale în materie de sănătate trebuie să răspundă nevoilor țărilor gazdă și să recunoască că cercetarea contribuie la ușurarea problemelor de sănătate urgente din lume.

4. În afara negocierii unui acord de cercetare, condițiile colaborării și acordul cu privire la beneficiile cercetării trebuie să se stabilească cu o participare egală a părților la negociere.

5. Statele trebuie să ia măsuri corespunzătoare, atât la nivel național cât și internațional, pentru a combate bioterorismul și traficul ilicit de organe, de țesuturi și de resurse și materiale genetice.

Promovarea Declarației

Articolul 22 - Rolul Statelor

1. Statele trebuie să ia toate măsurile corespunzătoare – legislative, administrative sau altele – pentru ca principiile enunțate în prezenta Declarație să aibă efect, în conformitate cu dreptul internațional și cu drepturile omului. Aceste măsuri ar trebui să fie susținute prin acțiuni în domeniile educației, formării și a informării publicului.

2. Statele trebuie să încurajeze înființarea comisiilor de etică independente, pluridisciplinare și pluraliste, așa cum stipulează articolul 19.

Articolul 23 - Educația, formarea și informarea în materie de bioetică

1. Pentru a promova principiile enunțate în prezenta Declarație și asigurarea unei mai bune înțelegeri a mijloacelor etice legate de progresele științei și a tehnologiilor, în special la tineri, Statele ar trebui să se străduiască să favorizeze educația și formarea în materie de bioetică la toate nivelele, și să încurajeze programele de informare și de difuzare a cunoștințelor privind bioetica.

2. Statele ar trebui să încurajeze organizațiile interguvernamentale internaționale și regionale precum și organizațiile non guvernamentale internaționale, regionale și naționale să participe la acest demers.

Articolul 24 - Cooperarea internațională

1. Statele trebuie să favorizeze difuzarea internațională a informației științifice și să încurajeze libera circulație a partajului cunoștințelor științifice și tehnologice.

2. În cadrul cooperării internaționale, Statele trebuie să promoveze cooperarea culturală și științifică și să încheie acorduri bilaterale și multilaterale care să permită țărilor în curs de dezvoltare să-și întărească capacitățile de a participa la crearea și la schimbul de cunoștințe științifice, la abilitățile corespunzătoare și la beneficii.

3. Statele trebuie să respecte și să promoveze solidaritatea între ele precum și cu și între indivizi, familii, grupuri și comunități, în special cu cei pe care boala sau handicapul, sau alți factori personali, sociali sau de mediu, îi fac vulnerabili și cei ai căror resurse sunt limitate.

Articolul 25 - Activitățile UNESCO

1. UNESCO promovează și difuzează principiile enunțate în prezenta Declarație. Pentru aplicarea ei, ea trebuie să ceară ajutorul și asistența Comitetului interguvernamental de bioetică (CIGB) și a Comitetului internațional de bioetică (CIB).

2. UNESCO reafirmă voința sa de a trata problemele de bioetică și de a promova cooperarea între aceste două comisii.

Dispoziții finale

Articolul 26 - Interdependență și complementaritate a principiilor

Prezenta Declarație trebuie să fie cuprinsă ca un întreg și principiile trebuie să fie conținute ca fiind complementare și interdependente. Fiecare principiu trebuie să fie considerat în contextul altora, corespunzător și pertinent după circumstanțe.

Articolul 27 - Limite de aplicare a principiilor

Dacă aplicarea principiilor enunțate în prezenta Declarație trebuie să fie limitată, acest lucru se face prin lege, printr-un text legislativ care privește securitatea publică, ancheta, detectarea și urmărirea în caz de infracțiuni, protejarea sănătății publice sau protecția drepturilor și libertăților aproapelui. Orice lege de acest fel trebuie să fie compatibilă cu dreptul internațional și cu drepturile omului.

Articolul 28 - Excluderea actelor contrare drepturilor omului, libertăților fundamentale și demnității umane

Nicio dispoziție a prezentei Declarații nu poate fi interpretată ca fiind susceptibilă de a fi invocată într-un anume fel de vreun stat, un grup sau un individ pentru a se deda unei activități sau a înlăptui vreun act care să ducă la finalități contrare drepturilor omului, libertăților fundamentale și demnității umane.

Traducere Maria Aluș*

* Drd., referent Centrul de Bioetică al Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

RECENZII – BOOK REVIEWS

Cristina Gavrilovici, *Introducere în bioetică. Note de curs*, Editura Junimea, Iași, 2007, 231 p.

Știință și moralitate în actul medical

În sfera cercetării bioetice, nu sunt multe lucrările care să prezinte foarte limpede principiile dar și moralitatea actului medical, specificul istoric al practicilor dar și ultimele evoluții și tendințe, specificul unei intervenții medicale dar și poziționările teologice și filosofice față de ea, rămânându-se adeseori în fracționalități de tratare. Cristina Gavrilovici – care semnează volumul de *Introducere în bioetică* și alături de care se numără, ca împreună-semnatar ai unor capitole: Vasile Astărăstoae, Mircea Covic, Beatrice Ioan și Cătălin Iov – reușește însă pe deplin acest lucru. Să adăugăm calităților enumerate deja: multitudinea definițiilor dar și a cazurilor și situațiilor prezentate, pătrunderea concisă a subiectului până aproape de exhaustivitate, susținerile, controversele și limpezimea discursului și avem în față tiparul de dorit al unei adevărate „introduceri” care furnizează informația, o cerne, o contextualizează, o problematizează și o privește apoi distant, lăsându-te să-ți compui și tu propria imagine asupra realității fără să-ți impună atitudinea.

După deschiderea tratatului prin prezentarea specificului eticii și bioeticii în contextul dezvoltării fără precedent a biotehnologiilor medicale și a științei în general, sunt dezbătute destul de amplu teoriile bioeticii: principialismul – paternalismul și autonomia – deontologia și utilitarismul, ca și valorile relației medic-pacient: respectul, integritatea, încrederea, compasiunea și confidențialitatea, iar apoi modelele acestei relații. Dacă „moralitatea este forța interioară care mișcă munții și alină suferința”, reprezentând echilibrul între valorile pe care le posedăm și teoriile

sau principiile pe care le aplicăm, „întâlnirea dintre medic și pacient este «confruntarea» cu cea mai mare încărcătură morală”, putând isca dileme și controverse morale.

Trei capitole tratează strict subiecte de bioetică: etica începutului vieții, etica transplantului de organe și etica finalului vieții, cu ample incursiuni istorice și tematice, cu prezentarea specificului medical și moral al unor situații. Omul este văzut în relație cu divinitatea, de aceea sunt tratate câteva aspecte necesare viziunii complete a omului, ca trup și suflet: sacralitatea vieții, omul – ființă spirituală, semnificația morală a donării de organe, sensul morții etc. Un alt capitol se ocupă de etica cercetării pe subiecți umani și, fiindcă bioetica se referă în sens mai larg la etica viului în totalitatea acestuia, alte două părți importante ale lucrării privesc aspecte etice în folosirea animalelor și statutul moral al lor, dar și aspecte etice legate de diversitatea culturală.

Foarte utile sunt cele cinci anexe care reproduc documente importante ale domeniului, de la Codul de la Nürnberg (1949) la Codul de Deontologie Medicală, ca și – răspândite în întregul cuprins al volumului – prezentarea a mai bine de 20 de cazuri etico-medicale celebre în întreaga lume.

Cu profesionalism, Cristina Gavrilovici ne oferă un ghid imperios necesar vremurilor noastre destinat studenților și tinerilor, dar și tuturor celor interesați de noul, mereu surprinzătorul și uluitorul domeniu al bioeticii.

ȘTEFAN ILOAIE

Pavel Chirilă, Lucian Gavrilă, Cristina Gavrilovici, Andreea Băndoiu, *Principii de bioetică. O abordare ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2008, 239 p.

Bioetica – dragoste față de Viață

În zona bioeticii, în care aria de înțelegere și aplicare a libertății pare să fie extrem de largă – sens comun, de altfel, omului postmodern secularizat – iar regulile să urmărească prioritar dorințele fiecăruia, se impun totuși „limite” stabilite de către morala creștină sau de „binele exprimat de comun acord”. Depinde „doar” de criteriile folosite, de valorile la care grupul uman se raportează și care conturează așteptările, de libertatea sau dependența interioară, depinde – în final – de om, tocmai de cel pe care bioetica îl slujește. O slujire foarte dificilă, în contextul sporirii falsului sentiment de libertate față de divinitate, pe fondul secularismului tot mai accentuat.

Este credința o limită în bioetică? Volumul *Principii de bioetică. O abordare ortodoxă* dovedește că așa simțita graniță este de fapt libertatea în Hristos, lucrarea fundamentând câteva principii ale conceptului creștin de bioetică, fie în contradicție cu principiile bioeticii „laice”, fie complementară acestora. Inițiativa se impune între tratările de specialitate prin sublinierea specificului ortodox al bioeticii, sesizat prin evaluarea elementelor de credință care, în manifestare, însoțesc orice acțiune umană raportată la Dumnezeu și, apoi, la semenii. De aceea, referirea la morala creștină este substratul esențial al tratării, plecând de la viziunea creștină dihotomică asupra omului: trup și suflet și de la relația celor două elemente constitutive, continuând cu responsabilizarea oricărei intervenții medicale, în baza calității subiectului de chip al lui Dumnezeu și de membru viu al Bisericii, și încheind cu adevărul că bioetica este nu atât slujire cât „iubire a vieții”.

Unitatea volumului nu rezidă atât în conținutul foarte variat – definiții ale conceptului de bioetică, trupul și sufletul cu re-

lația dintre ele, genomul uman, noțiunea de boală, deontologia actului medical și a atitudinii persoanelor care îl aplică, etica relației om-mediului și, în sfârșit, probleme speciale de bioetică: inseminare artificială, contracepție, clonare, transplant, moarte cerebrală, biotehnologii etc. – cât în dovedirea principiului de aur al conceptului creștin al domeniului, indicat în cuvântul înainte de către Prof. Pavel Chirilă, anume că „**bioetica creștină raportează actul bioetic la căutarea mântuirii**” (s.n.). Fie că se tratează respectul pentru viața fizică și principiul libertății, fie că se responsabilizează umanitatea în decizie și acțiune sau se tratează suferința și boala ori omul și mediul, viziunea impusă este a criteriului creștin de abordare a problemelor, astfel încât cititorul regăsește legătura dintre credință și faptă.

Caracterul foarte condensat al informațiilor referitoare la genomul uman și la situațiile speciale ale bioeticii transformă tratarea într-o călăuzire în domeniu, iar viziunea creștină prezentă succint și punctual la tot pasul, fundamentată scripturistic și urmărind raportarea bioeticii la „morală teologică” și nu la legea morală naturală îi conferă puterea abordării ortodoxe a principiilor bioetice, sens propus de titlul însuși. Sensul plener creștin al actului bioetic se regăsește în conceptul eclesiologic al unirii tuturor oamenilor întreolaltă și în Hristos, din Care vin și spre Care se îndreaptă, și în adevărul că Biserica este un „spital” a cărui menire constă în vindecarea mai întâi a sufletului și apoi a trupului, prioritatea constituind-o veșnicia celui dintâi.

ȘTEFAN ILOAIE

Pr. Sorin Cosma, O abordare creștină a bioeticii, Editura Marineasa, Timișoara, 2007, 319 p.

Valoarea transcendentă a vieții

Modul în care morala creștină „îmbracă” actul bioetic și îl susține, tipul de gândire specific bioeticii creștine și atitudinea față de instituția familială, pe de o parte, și față de comportamentele degradante față de propria viață se regăsesc în volumul *O abordare creștină a bioeticii*. Tematica lucrării vizează lărgirea atenției acordată moralității faptelor umane de la susținerea calității creștine a intervenției medicale în situația avortului, a procreării medical asistate, a ingineriei genetice, a transplantului de organe sau a eutanasierei, la alcoolism, toxicomanie, violență, crimă, suicid, homosexualitate.

Autorul militează pentru trecerea de la tipul de gândire care regăsește imediat interesul pentru omul trupesc, interesat de teluric și rupt parțial sau total de relația practică cu divinitatea, la integrarea lui în mediul complex și complicat în care el viețuiește, astfel încât el să fie tratat în funcție de mediul social, cultural și religios în care activează. Felul în care tratăm problemele din sfera bioeticii nu pot să nu țină seamă de aceste realități; atitudinea medicală, dar și cea a societății – chiar supuse individualismului, consumismului și palpabilului – nu poate fi una în care omul să fie tratat ca un ins singular. Dintr-un alt punct de vedere, integralitatea mentalității și a comportamentului uman se formează și se regăsește în mediul specific, în care se și dezvoltă permanent, ceea ce descoperă complexitatea factorilor de care e necesar să se țină seama în tratarea bolilor, a suferinței și a încercărilor. „Omul este o ființă bio-psiho-socio-culturală și religioasă. Aceasta înseamnă că viața omenească nu este numai

carnală, ci în același timp reprezintă și un datum spiritual.” Fără a nega performanțele științei și ale tehnologiei medicale moderne, menirea de a fi folosită cu scopul bun în sine de alinare a suferinței și chiar de prelungire a vieții, lucrarea așază cu necesitate scopul final al oricărei intervenții în a vedea trupul ca fiind însuflețit, iar viața ca permanentă lucrare a sfințeniei.

Atitudinea moralei creștine față de cazurile concrete din aria bioeticii – fie ele inseminare artificială, fecundare in vitro, transplant de țesuturi și organe etc – se regăsește în tratarea fiecărui subiect, în formularea de „evaluări etice”, care propun și soluții creștine diferitelor situații: adoptarea copiilor, acceptarea și depășirea suferinței etc., totul prin prisma căutării sfințeniei vieții și a luptei omului pentru mântuire. Acceptarea stării de a fi în credință, judecarea cazurilor sensibile în forul interior al conștiinței morale, lupta pentru apărarea vieții în sensul ei creștin deplin cu toate efectele conceptului, așezarea persoanei în realitatea socială, culturală și religioasă în care viețuiește sunt elemente care dau un plus de valoare tratării părintelui Sorin Cosma.

O bună parte a lucrării tratează – în context bioetic – problema ascezei, a postului și rugăciunii, a familiei și a unității conjugale, a caracterului sacru al creației, întregind viziunea creștină asupra vieții și conceptul de „abordare creștină a bioeticii”.

ȘTEFAN ILOAIE

ACTIVITĂȚILE CENTRULUI DE BIOETICĂ

➤ 28 martie 2008 – *Die Intelligent Design Tradition*, Prof. Hans Schwarz. Traducerea din limba germană – pr. prof. Valer Bel. Prof. Hans Schwarz predă Teologie sistematică la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Regensburg și a vizitat Facultatea de Teologie Ortodoxă și Centrul de Bioetică al Universității Babeș-Bolyai în perioada 26 – 28 martie a.c. în cadrul programului Erasmus.

➤ 8 aprilie 2008 – *De la aparența corporală la manipulare. Perspective etice*, lect. dr. Călin Săplăcan, de la Facultatea de Teologie Greco-Catolică a Universității Babeș-Bolyai. S-a arătat că în societatea contemporană accentul s-a mutat de la etic la estetic și că acest lucru produce schimbări de gândire și de conduită, punându-se întrebarea: spre ce ne îndreptăm?

➤ 13 mai 2008 – masă rotundă cu titlul *Etica în medicina sfârșitului de viață*, șef lucrări dr. Adrian Avram, lect. dr. Marius Harosa, lect. dr. Ștefan Iloaie. Masa rotundă s-a desfășurat în prezența unui număr mare de participanți, în special studenți ai facultăților de medicină și de teologie, interesați de temele abordate. Moderatorii întâlnirii au fost pr. prof. dr. Ioan Chirilă, directorul Centrului de Bioetică și prof. dr. Radu Vieru-Socaciu, de la Universitatea de Medicină și Farmacie Iuliu Hațieganu. Dr. Adrian Avram a făcut o introducere în etica medicală aplicată, iar apoi a vorbit despre *Decizia medicală la granița dintre viață și moarte*, prezentând cazuri concrete de astfel de situații, și spețe controversate din literatura de specialitate. Av. Marius Harosa, a prezentat câteva *Aspecte juridice în medicina sfârșitului de viață*, ne-a familiarizat cu legislația europeană și românească în acest domeniu, prezentând și cazuri celebre care s-au judecat în instanțele europene și care ne invită la o reflecție serioasă u privire la relația medic – pacient, pentru a găsi soluțiile corecte atât din punct de vedere juridic cât și moral. Pr. Ștefan Iloaie a vorbit despre *Etică și teologie în medicina sfârșitului de viață*, arătând care sunt deciziile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române cu privire la problematica bioeticii.

➤ 22 – 23 mai a.c., *Demnitatea persoanei, dezvoltare tehnologică și dezbateri bioetică*, susținută de prof. Adriano Pessina și *Contingența omului în epoca manipulării genetice* susținută de prof. Alessio Musio.

Cu privire la dezbaterile în acest domeniu sensibil, al bioeticii, prof. Adriano Pessina conchide: *Nu e vorba de a nega avânturile științifice, sau de a renega rezultatele obținute, sau de a renunța la proiectele viitoare; nu e vorba nici măcar de a favoriza așa numitul dialog între oamenii de știință, filosofi și oamenii Bisericii. Oamenii pot fi definiți în baza muncii pe care o desfășoară, în baza convingerilor pe care le au. Dacă nu vrem ca cercetările omului să transforme un proiect de eliberare într-un puternic și subtil instrument de discriminare între oameni, trebuie să ne întoarcem la a gândi fără limitări preconcepute, în științe, în filozofie și în teologie. Pentru că ce rost are câștigarea universului, învingerea bolilor, înmulțirea zilelor vieții, dacă omul se pierde pe el însuși și conștiința propriilor valori eterne?*

BISTRIȚA - SEMINARUL ORTODOX DE MEDICINĂ ȘI TEOLOGIE

Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, împreună cu Spitalul Județean de Urgență Bistrița-Năsăud au organizat la Bistrița, în perioada 16 -17 iunie a.c. cel de-al **Șaptelea Seminar Ortodox de medicină și Teologie**. Temele dezbătute la această întâlnire au fost: *Consimțământul informat și Perspectiva creștin ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ*.

Au participat cu conferințe profesori de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din Cluj și din Sibiu, de la Universitățile de Medicină din Cluj, Iași și Craiova, de la Facultatea de Drept și Facultatea de Biologie din Cluj. În sală au fost prezenți medici, preoți, ziariști, studenți interesați de aceste teme și probleme cu care se confruntă în activitatea sau chiar în viața lor personală.

La seminarul din acest an, ne-am bucurat de prezența IPS Bartolomeu Anania, mitropolit al Mitropoliei Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, a celor doi episcopi vicari ai Arhiepiscopiei Clujului, PS Irineu Bistrițeanul și PS Vasile Someșanul și a rectorului Universității „Babeș-Bolyai”, prof. Andrei Marga.

Prima parte a Seminarului a fost moderată de IPS Bartolomeu și prof. Andrei Marga.

IPS Bartolomeu a recomandat „reumanizarea spitalelor prin reumanizarea științei medicale”, iar prof. Andrei Marga a vorbit despre importanța acestor seminarii care se desfășoară anual la Bistrița și a făcut o prezentare amplă a relației dintre rațiune și credință în gândirea filosofică.

Participanții la acest seminar au prezentat puncte de vedere specifice domeniului pe care l-au reprezentat: medicină, teologie, drept, biologie. Dintre lucrările prezentate menționăm: prof. Vasile Astărăstoiaie, (UMF Iași și președintele Comisiei de Bioetică din Ministerul Sănătății), *Consimțământul prezumat versus Consimțământul informat în transplantul de organ*, PS Irineu Bistrițeanul (episcop vicar Cluj), *Perspectiva creștin ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ*, prof. Vasile Cristea (Biologie Cluj), *A văzut cineva un copac răzvrătindu-se?*, pr. prof. Ioan Chirilă (Teologie Cluj), *Trupul – o unitate care moare pe părți? Despre etica transplantului*, pr. prof. Valer Bel (Teologie Cluj), *Necesitate și abuz în transplantul de organ*, prof. Sebastian Moldovan (Teologie Sibiu), *Conceptul de organ din perspective teantropologică*, lect. Marius Harosa (Drept Cluj), *Aspectele juridice de aplicare a titlului VI al Legii nr. 95/2006 privind reforma în sistemul sanitar*, Prof. Nicolae Miu (UMF Cluj), *Consimțământul pacientului și/sau al familiei în asistența medicală*, Prof. Mircea Bârsan (UMF Cluj), *Viața după transplant*, Conf. Cristina Gavrilovici (UMF Iași), *Etica procurării de organe*, pr. prof. Stelian Tofană (Teologie Cluj), *Transplantul de organe - o crimă? O perspectivă antropologică biblică*, ș.a.

Deoarece prezentările au fost ample și au stârnit comentarii și au fost opinii care nu au putut fi comentate îndeajuns, s-a recomandat organizatorilor desfășurarea acestor întâlniri pe parcursul mai multor zile, și pe mai multe secțiuni. La fel s-ar impune o mai mare implicare a presei locale și nu numai, în astfel de manifestări, și nu doar în calitate de observatori, ci implicați cu conferințe și discuții despre modalitatea în care mediază și informează publicul larg cu privire probleme ce privesc întreaga societate, în cazul de față, transplantul de organe.

Lucrările s-au desfășurat la Saloanele Hotelului Diana din Bistrița, iar prezentările seminarului vor fi tipărite în volum în cursul acestui an.

(M.A.)

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

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.

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

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.