

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
CENTRUL DE BIOETICĂ

**REVISTA DE
BIOETICĂ ȘI TEOLOGIE**

Bioethics and Theology Review

B.Th.R.

Anul 1 2007 Nr. 1

Responsabilitatea pentru conținutul articolelor revine în exclusivitate autorilor semnatari.

EDITORIAL:
CÂMPURI DE INTERACȚII DISCIPLINARE LANSATE DE BIOETICĂ

Pr. Ioan Chirilă, ph.d.
Directorul CB&Th
UBB Cluj Napoca

Se perpetuează, în aceste vremi de libertate, clișeul potrivit căruia se crede că pozițiile canonic bisericești cu privire la viață și cele detașate de cercetarea științifică sunt diametral opuse, ireconciliabile, de aceea nu mai poate exista / fi vorba despre un dialog în acest sectorial al existenței umane. Cu toate acestea, cu tot conservatorismul Bisericii creștine, slujirea bisericii este caracterizată tocmai de această dominantă a ei, de dialog. Dialogicitatea este caracterul sau caracteristica profundă a ființei umane care face ca aceasta să se realizeze / reveleze ca persoană și nu ca individ. Dacă această caracteristică a slujirii este una fundamentală atunci nu mai poate fi vorba decât de un conservatorism relativ și nu de unul absolut care ar condamna slujirea la individualizare. În spiritul acestei idei, determinați de faptul că mediul creștin românesc trebuie să-și reformuleze intervențiile diaconale concrete în social s-a demarat în sânul Bisericii Ortodoxe Române o activitate consultativă mixtă (cler și medici) menită să formuleze și să exprime poziția creștină și interacția sa cu poziția medicală în cazul unor situații medicale care solicită un demers și o relevare morală / etică. Așa s-au născut comisiile de bioetică ale BOR. Dar, pe drept cuvânt, se observă cu multă ușurință că accentul cade pe evaluarea moralității actului medical și doar în plan secund se poate observa tendința fixării unui nou mod de comunicare între cele două segmente ale slujirii vieții. Observând toate acestea și fiind conștienți de faptul că lumea universitară are în responsabilitățile sale firești crearea elementelor concrete de implicare în social am inițiat o suită de acțiuni științifice de anvergură națională și internațională menite să fixeze elementele de debut pentru identificarea unui limbaj de comunicare a martiriei creștine, accesibil și inteligibil în contemporaneitate. În acest sens am lansat tema Apologeticii creștine – un nou mod de realizare specific mileniului trei și spațiului european și mondial multicultural sau Bioetică și teologie – interacții, specificități și perspective dialogice concrete. În urma celei de a doua reuniuni științifice internaționale s-a decis organizarea unei Societăți de Bioetică și Teologie care să ofere cadrul de dezbatere și decantare a elementelor specifice și necesare elaborării Doctrinei sociale a Bisericii Ortodoxe Române. Acestei inițiative i-a urmat accentul expres exprimat de d-lui președinte Andrei Marga prin care se evidențiază necesitatea organizării unui Centru de Bioetică la

nivelul Universității Babeș-Bolyai. Fapt care se consfințește azi prin inaugurarea sediului și lansarea revistei Centrului de Bioetică și Teologie.

Dar de ce Bioetică și Teologie? Nu riscăm să intrăm în acea zonă de imposibilitate de dialog? Am introdus și numele de Teologie deoarece în cadrul Centrului, dar mai întâi în cadrul Universității noastre există patru Facultăți de Teologie și un Institut de Iudaistică care și-au afirmat dorința de a susține activ lucrările acestui centru de cercetare. De aceea unul dintre obiectivele primare ale activității Centrului de Bioetică va fi acela de fixare a modalităților și limbajului de comunicare între zona specific științifică și cea teologică, știut fiind faptul că și teologia este un sectorial care are ca prim plan al slujirii viața, atât în componenta sa biologică cât și în extensiunea sa spirituală și veșnică. Centrul va fi, așadar, un for de dialog academic și acurat pedagogic între cele două structuri ale slujirii și studierii vieții în sensul îmbunătățirii și prezervării acesteia. Includerea acestei componente teologice nu dorește, ca prin activitățile ei, cercetarea din cadrul Centrului să se substituie Comisiilor bisericești existente, ci să comunice acestora pozițiile și elementele tehnice necesare fixării poziției Bisericii față de aceste probleme, fără ca să producă vreo lezare a autonomiei Bisericilor. În fapt, Facultățile de Teologie sunt slujitoarele Bisericii, deci sunt în relație organică cu structurile eclesiale pe care le deserveșc și în această situație ele nu exprimă prin profesorii lor decât poziția canonică a Bisericii lor. Dar, ca structuri academice, ele trebuie să creeze un impact social-misionar concret și astfel trebuie să fie în contact cu toate problematicile contemporane și să ofere Bisericii soluții și metode de abordare și solvare ale acestora. Iată motivul pentru care credem că este binevenit acest complement teologic care prin ceea ce slujește și învață poate relansa integralitatea conceptului de bios, adică poate să relanseze înțelegerea lui nu numai sub relevanța sa biologică, ci și sub cea teologică și teleologică. Acolo unde nu va exista unitate de expresie și de înțelegere fiecare parte își va preciza poziția urmând ca în timp subiectul, odată cu acumulările de noi perspective de înțelegere, să se repună în dezbatere, fără ca acest fapt să producă atomizarea părților.

Conceptul de bios-etiki – delimitări terminologice. Bios – cuvânt de origine greacă care exprimă conceptul ebraic haiim – ființă vie, deci mai mult decât accepțiunea românească de viață. Amplitudinea termenului exprimă în același timp și complexitatea tratării lui, chiar și numai în discursul teoretic, cu atât mai mult în epistemologiile științifice moderne. Această complexitate nu este numai de factură ipostatic fizică, ci prin ea însăși lasă să se întrevadă o apetență originară spre transcendere, spre acceptarea unui stadiu existențial meta-fizic poziționat față de precedent-ul în relație de continuum. Iată motivația pentru care atunci când vorbim despre viață trebuie să o facem atât în chip individual, privind fiecare ipostas al creației în el însuși, cât și în perspectiva existențial koinonikă a creației, perspectivă exprimată, de pildă, de conceptul de biosferă. Astfel preocupările centrului nostru transcend spațiul strict al definiției următoare a bioeticii: Bioetica este punctul de

întâlnire/sinteză dintre biologie, medicină, cibernetică, politică, lege, etică, filosofie și teologie, prin aceea că ea va însuma toate științele care se ocupă de studierea viului, ori creația în ansamblul și în particulele ei însumate este definită de Creator ca realitate vie - haiim. Vom avea aici componenta biologică cu toate derivațiile sale: ecologie, biologie, anatomie, fiziologie, zoologie, mineralogie, geografie, dar și medicină, psihologie, filosofie, științe exacte și teologie. Iată în ce constă complexitatea abordării, dar însumarea, simpla însumare a definițiilor, acestor discipline creează de la sine lărgirea înțelesului conceptului de viu-viață și-l apropie în chip evident de înțelesul și abordarea sa teologică. Centrul își propune ca prin acțiunile sale să ofere elementele metodologice necesare transcenderii abordărilor utilitariste, consumiste, pragmatiste stricte prin sesizarea și marcarea unității și unicității viului. În aceste ultime două atribute stă individualitatea făpturii, dar nu ca atribut al izolării /atomizării, ci ca notă distinctivă prin care acesta sau aceasta participă la revelarea armoniei și a esteticului creației, adică a kalokagatiei creației (Fac.1,31). Bioetica, ca disciplină, s-a definit în jurul anilor 60 ai secolului trecut. De atunci ea a parcurs un drum sinuos și de multidirecționare, abordând toate palierele structurale ale socialului, dar și cele ale conjugării restaurative ale materialității făpturilor. Nu voi dezvolta aici și acum această zonă de diversificare. O semnez totuși ca existență din dorința de a remarcă aportul deosebit pe care îl pot aduce disciplinele socio-umane, unde sociologia, demografia, chiar politologia pot avea contribuții esențiale. Aceste contribuții au un nivel de comunicare metodologică și obiectuală cu zona de slujire a Bisericii, fapt care elucidează încă odată motivul includerii în ecuația acțională a Centrului și a Facultăților de Teologie prin care se poate realiza osatura life learning-ului în chiar sânul comunităților misionare, o educație făcută cu un alt aspect de greutate și imperativ de receptare / asumare. Dar greutatea principală pe care o întâmpină noua disciplină este determinată de faptul că ea trebuie să stabilească criteriul etic în evoluția și aplicarea principiilor biologiei. Unii dintre bioeticieni / bioeticiști privesc evoluția etică doar din perspectiva moralității actului medical ori din cel al tehnologiilor inovative. Alții doresc să introducă principiul moral în toate acțiunile care vizează organismele care pot simți frica și durerea. Aici cred însă că este nevoie să introducem o detaliere terminologică privitoare la cele două noțiuni deja enunțate: etică și morală. Noțiuni care în perspectiva creștin răsăriteană nu sunt echivalente, deci nu se substituie reciproc, ci sunt concepte complementare.

Etica. Mulți scriitori privesc etica ca modalitate științifică de tratare a ordinii morale și divid în cadrul acesteia o parte teologică, sau creștină, și una filosofică. De aici rezultă : etica teologică – morala și etica filosofică , sau morala filosofică.

Etica este expunerea / tratarea științifică sau filosofică a moralității¹. Mi se pare ca fiind cea mai relevantă definiție, și aceasta pentru un simplu fapt: dacă privim viața de zi cu zi a unor grupuri de populație care nu au un nivel ridicat de civilizație și cultură putem observa că faptele multora sunt marcate de aspectul moral. Este astfel validat, dacă mai e nevoie, asertul paulin care spune „din fire fac ale legii” (Rom. 2,14). Natura umană a dovedit cu prisos că omul își stabilește el însuși un cod de concepte morale, de principii care să-i governeze detaliile vieții practice. Așa că ne rămâne nouă să observăm faptul că etica este în sine o transparență morală, este o consecință a nomosurilor particulare a structurilor creației în interacția lor naturală spre menținerea ordinii și a unității acesteia, dar ea nu induce cu necesitate ideea de transcendere spre tipul de existență trans-temporală, fapt relevat cu precădere de morală, concept ce expune în sine norma de ființare a făpturii căzute spre restaurare și creșterea ei într-o asemănare. În cazul eticii se conjugă reminiscentele revelației primordiale cu nomos-ul sau rațiunea divină a fiecărei făpturi, pe când în morală se conjugă această rațiune cu structurile nomosice ale revelației primordiale pentru restaurarea chipului celui dintâi și spre desăvârșirea acestuia întru chipul cel de pe urmă, într-o asemănare care circumscrie existența creată în timp veșniciei. Kant vorbea parcă despre ordinea morală din lume și nu despre etica de schimb, din această perspectivă spunem că etica este o realitate schimbătoare a cărui aspect intim ce reflectă spiritul unei epoci, pe când morală exprimă, în expresia sa intimă, o ordine care trece dincolo de eshaton, o ordine veșnică cuprinsă în telos-ul propriu fiecărei făpturi. Din această perspectivă privită amplitudinea aplicației bioetice se poate observa locul și rostul teologiei într-un demers de cercetare bioetică, deoarece teologia vine cu complementul vorbirii despre „rațiunile divine” ale făpturilor, despre logosul propriu fiecăreia și prin care fiecare are părtășie la Logosul veșnic realizându-și astfel în chip conștient și nivelul de ființare metafizică. Dar această intervenție a teologilor nu va fi una moralizatoare, ci una de completare a demersului științific prin atenționarea discursivă și dialogică a dimensiunii sale „rațional divine”, adică spirituale. H. Tristram spunea despre termenul teologie că e ambiguu. Că are un sens primordial și unul secundar. Cel dintâi e înrădăcinat în teologia mistică și euharistică a Bisericii primului mileniu și că de aceea cunoașterea teologică trebuie să se afle în chiar inima bioeticii creștine tradiționale, dar că această cunoaștere se dobândește prin pocăință, iubire, asceză și slujire liturgică. Că ea este dezvăluită de Duhul Sfânt în Biserică acelor teologi care fac experiența lui Dumnezeu. Există apoi un loc și pentru teologii într-un sens secund, cel care (a) fie explică ceea ce învață teologii adevărați (cei care au experiența lui Dumnezeu), fie (b) clarifică termeni,

¹ http://www.thelaborers.net/constitutions/ETHICS_definition.htm, Ethics, p.1. 10/13/2006 07:13:35 PM

compară concepții și examinează discursiv ori chiar sistematic aceste explicații². În demersul nostru vizat a se desfășura în Centrul de Bioetică și Teologie vom urmări cu precădere aplicarea sensului (b) dar vom încerca să imprimăm și acele coordonate duhovnicești menite să scape omul de știință de ispita substituirii divinității și să conducă la înțelegerea corectă a faptului că omul este și el una din creaturi, că este de fapt rațiunea responsabilă a întregii creații, capabilă de articulare verbală a tuturor celorlalte rațiuni găsite întru stăpânire și pe calea de întoarcere doxologică (alitheică și axiologică) la Creator din însingurarea care este generată de trecerea nepăsătoare pe lângă tainele creației (Heidegger) ale chiar acestei rațiuni responsabile, responsabile pentru sine și pentru toate cele date întru a sa stăpânire. Și că omul este responsabil pentru acestea, cred că azi nu este nevoie să o argumentez teologic deoarece o spune Al. Gore și toți cei care se ocupă de explicarea fenomenului încălzirii globale. Omul nu este finalitatea creației, chiar dacă a apărut în aceasta ultimul, el este punctul de statornicire a acesteia în veșnicie. Sf. Grigorie de Nyssa ni-l prezintă ca pe un rege care intră la ospățul gata pregătit, dar oare care rege nu-și va apăra cetatea atunci când un pericol o pândește? De aceea, un demers de cercetare bioetică și teologic-bioetică în universitatea noastră și prin aportul universităților clujene, românești și chiar europene (o spun cu gând de mulțumire la adresa Universității Sacro Cuore din Milano care este maștera zămislirii noastre).

Perspective și năzuințe. Primul deziderat al echipei de cercetare este definirea și precizarea clară a competențelor și a instrumentarului lexical de comunicare, adică realizarea structurilor logistice ale centrului. Al doilea deziderat vizează realizarea detașării componente teologice de abordarea strict morală (moralizatoare) a demersului dialogic prin aplicarea cu precădere a sensului (b) al conceptului de teologie. Al treilea deziderat vizează proiectarea și aplicarea unor granturi accesibile de cercetare (naționale și internaționale). Avem aici suportul teoretic oferit de colegii de la Milano cu care s-a semnat o colaborare. Vom încerca să implementăm proiecte similare și în cadrul Centrului nostru. Se va urmări cu precădere completarea materialelor de documentare și realizarea de elemente practice educaționale pentru sistemul public de învățământ și pentru pregătirea continuă, de ce nu realizarea de cursuri modulare pe teme de implicare practică în zonele de interacție ale Bioeticii în socialul contemporan. Diversificarea și ridicarea nivelului științific al Revistei noastre și producerea de lucrări de specialitate. Identificarea și promovarea elementelor de comunicare prin discursul misionar – pastoral al Bisericii a acelor învățături și norme practice care au menirea de a contribui în chip real la reasanarea morală a societății și la realizarea echilibrului/armoniei creației. Teologiile pot contribui la proiectarea unor aplicații

² H. Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele Bioeticii Creștine*, Ed.Deisis, Sibiu 2005, p.262.

care vizează specializarea asistenței sociale și a didacticii prin acumularea sensului sau a abordării moral spirituale atât de necesare saeculum-ului actual.

Numărul de față al revistei este doar un număr semnal, el nu are coerența tematică și nici nu și-a propus să epuizeze varietatea perspectivelor de abordare bioetică, de aceea vă rugăm ca să-l primiți ca pe un semnal. Sunt totuși nume de marcă din centre europene și transatlantice, le-am primit cu satisfacție și adâncă mulțumire tocmai din dorința de a arăta publicului interesat cât de amplă (geografic) este activitatea de cercetare bioetică. Pe această cale le mulțumim distinșilor colegi din Grecia: Constantine Skouteris și IPS Sale Nikolaos, Mitropolit de Mesogheia și Lavreotiki; distinsului profesor Pr. John Breck – profesor la Sf. Vladimir Seminary, USA, care a dedicat Universității noastre și Facultății de Teologie Ortodoxă nu doar acest studiu și acceptarea de a fi membru în bordul științific al Revistei, ci și lucrarea sa, *Dorul de Dumnezeu* (Ed.Patmos, Cluj Napoca, 2007), profesorului Hans Schwartz de la Regensburg și bineînțelele distinșilor colegi de la Milano: Cezare Alzati și Adriano Pessina. Alese mulțumiri inimosului nostru președinte Prof. univ. dr. Andrei Marga și distinsului rector prof. univ. dr. Nicolae Bocșan, care au inițiat și au susținut intelectual și material acest proiect. Mulțumiri tuturor celor care s-au angajat trup și suflet demersului nostru și care au contribuit cu știința și stăruința lor la realizarea acestui început de drum pe calea „bios”-ului integral: consultanții de specialitate Acad. O. Popescu și PS dr. Irineu Pop Bistrițeanul; membrilor colectivului de cercetare: Prof. John Breck, Prof. Constantine V. Skouteris, Prof. Hans Schwartz, Mitropolitul Bartolomeu al Clujului, Prof. Andrei Marga, Prof. Nicolae Coman, Conf. Adrian Pătruț, Lect. Szidonia Kiss, Lect. Adrian Avram, Lect. Visky Béla, Lect. Liviu Jitianu, Lect. Călin Săplăcan, Lect. Radu Chiriță.

Mulțumiri Celui care ne-a spus că pe Cale vom găsi Adevărul, că el ne va face liberi dintru realizarea libertății celuilalt, și prin zidirea întru Adevăr vom dobândi Viață, căci „Eu sunt Viața” și în-vierea tuturor.

STATUTUL DE ORGANIZARE ȘI FUNCȚIONARE A CENTRULUI DE BIOETICĂ

1. Centrul de Bioetică (Center of Bioethics) se organizează ca structură de cercetare științifică în cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, cu colaborarea Universității de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu” din Cluj-Napoca și a instituuțiilor de profil din țară și din străinătate (în sistem joint și research).
2. Centrul va funcționa ca structură de cercetare complementară celor existente deja în cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, cu scopul explicit de a impulsiona cercetarea interdisciplinară de factură științifică și teologică în domeniul Bioeticii.
3. Centrul își propune:
 - a. să faciliteze furnizarea promptă a informației din domeniul Bioeticii.
 - b. să realizeze legătura între diferitele centre universitare din România care arată interes față de acest domeniu.
 - c. să fie punte de legătură între specialiștii din teologie și cei din medicină și alte domenii complementare, pentru formularea de puncte comune în problematica Bioeticii.
 - d. să sprijine substanțial – prin prezentarea de poziții, atitudini și propuneri – activitatea Comisiilor de Bioetică din România ce funcționează pe lângă structurile ecleziale.
 - e. să contribuie la conturarea unui concept creștin în Bioetică.
4. Centrul va avea nucleul de bază format din teologi și laici cu preocupări de ordin bioetic, medical, biologic, juridic, sociologic, psihologic, filosofic.
5. În mod special se va avea în vedere atragerea și pregătirea studenților și a tinerilor cercetători în domeniul specificat.
6. Se vor organiza sesiuni de comunicări semestriale, Simpozioane naționale și internaționale și va publica un Buletin informativ și o revistă de specialitate intitulată *Revista de Bioetică și Teologie – Bioethics and Theology Review (BThR)*. De asemenea, va edita volumele rezultate din cercetarea de colectiv sau individuală în Seria „Studia Universitatis Babeș-Bolyai” a Editurii Presa Universitară Clujeană.
7. Va urmări alcătuirea Proiectelor de cercetare și a Granturilor în conformitate cu cerințele naționale și europene.
8. Va urmări realizarea de parteneriate internaționale cu marile instituții de profil.

9. Va organiza cursuri de interes general, atât pentru Universitate, cât și pentru societate.
10. Sediul Centrului se află în Cluj-Napoca, str. Avram Iancu, nr. 68.
11. Acțiunile prioritare ale Centrului sunt:
 - a. definitivarea documentației necesare recunoașterii ca Centru de specialitate a Universității Babeș-Bolyai și ca centru de cercetare de excelență;
 - b. identificarea și prezentarea la nivelul Universității Babeș-Bolyai, prin discuții publice, a stadiului intern de cercetare în domeniul bioetic și teologic (în acest punct, s-au realizat deja mai multe acțiuni: 20 de întâlniri ale Comisiei Locale de Bioetică – perioada anilor 2002-2006, Simpozionul internațional "Bioetică și Teologie" – octombrie 2006; cinci volume de studii *Medicii și Biserica* – publicate între anii 2002-2006);
 - c. proiectarea activităților proprii în concordanță cu direcțiile lansate de institutele de profil din mediile de cercetare europeană și internațională
 - d. Realizarea conexiunii de cercetare și comunicare cu universitățile care au centre de cercetare și care sunt în joint-program cu Universitatea Babeș-Bolyai și Universitatea de Medicină și Farmacie, prin stabilirea de contracte instituționale și Joint-uri de cercetare.
12. Structura de conducere va avea următoarea componență:
 - Director de centru
 - Secretar
 - Documentariști
 - Grupe de cercetare
13. Instituțiile teologice implicate în proiect:
 - a. Facultatea de Teologie Ortodoxă:
 - Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă
 - Pr. Lect. Dr. Ștefan Iloaie
 - b. Facultatea de Teologie Romano-Catolică:
 - Pr. Lect. Dr. Liviu Jitianu
 - c. Facultatea de Teologie Greco-Catolică
 - Lect. Dr. Călin Săplăcan
 - d. Facultatea de Teologie Reformată
 - Lect. Dr. Visky Béla
14. Alte instituții:
 - a. Facultatea de Drept
 - Lect. Dr. Radu Chiriță
 - b. Facultatea de Chimie
 - Conf. Dr. Adrian Pătruț
 - c. Facultatea de Biologie
 - Prof. Dr. Nicolae Coman
 - Prof. Dr. Octavian Popescu

- d. Facultatea de Psihologie
Lect. Dr. Szidonia Kiss
- e. Universitatea de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu” Cluj-Napoca
Lect. Dr. Adrian Avram

STATUTO DI ORGANIZZAZIONE E FUNZIONAMENTO DEL CENTRO DI BIOETICA

1. Il Centro di Bioetica si organizza quale struttura di ricerca scientifica nell'ambito dell'Università "Babeș-Bolyai", in collaborazione con l'Università di Medicina e Farmacia "Iuliu Hațieganu" di Cluj-Napoca e con analoghe istituzioni nazionali e internazionali (in sistema *joint-research*).
2. Il Centro funzionerà quale struttura di ricerca complementare a quelle già esistenti nell'ambiente interno dell'Università "Babeș-Bolyai", la sua meta prestabilita essendo quella di stimolare la ricerca interdisciplinare di natura scientifica e teologica nel campo della Bioetica.
3. Le finalità del Centro sono:
 - a. facilitare gli scambi d'informazione nel campo della Bioetica
 - b. stabilire dei rapporti tra i diversi centri universitari romeni, che si dimostrano interessati a tale area disciplinare
 - c. creare un ponte tra gli specialisti in teologia, quelli in medicina e quelli appartenenti ad altri campi complementari, per formulare dei punti comuni sulle problematiche della Bioetica
 - d. sostenere vigorosamente - tramite punti di vista, atteggiamento e proposte - l'attività delle Commissioni di Bioetica della Romania, le quali attivano presso le strutture ecclesiastiche
 - e. contribuire a delineare un concetto cristiano nell'ambito della Bioetica
4. Il nucleo del Centro sarà formato da teologi e laici con preoccupazioni in campo bioetico, medico, biologico, giuridico, sociologico, psicologico, filosofico.
5. Si tenderà in maniera cospicua a implicare e preparare gli studenti e i giovani studiosi in tale campo.
6. Si organizzeranno sessioni di comunicazione semestrali, convegni nazionali e internazionali, e si pubblicherà un Bollettino informativo, nonché una rivista intitolata "Rivista di Bioetica e Teologia" (BThR). Inoltre, saranno pubblicati i volumi risultati da ricerche collettive o individuali nella Collana "Studia Universitatis Babeș-Bolyai" della Casa Editrice Presa Universitară Clujeană.
7. Il Centro conseguirà l'elaborazione di Progetti di ricerca e cofinanziamenti in conformità alle richieste nazionali ed europee.
8. Promuoverà la realizzazione di collaborazioni internazionali con analoghe istituzioni.

Statutul de organizare și funcționare a Centrului de Bioetică

9. Organizzerà dei corsi di interesse generale, tanto per l'Università quanto per la società.

10. Il Centro sarà insediato in Cluj-Napoca, via Avram Iancu, nr. 68.

11. Le azioni prioritarie del Centro sono:

- a. definire la documentazione necessaria per il riconoscimento come Centro di specialità dell'Università Babeș-Bolyai e come Centro di ricerca d'eccellenza;
- b. identificare e presentare al livello dell'Università "Babeș-Bolyai", mediante dibattiti pubblici, lo stato interno della ricerca in campo bioetico e teologico (in questo senso, sono già state organizzate diverse manifestazioni: 20 incontri della Commissione Locale di Bioetica (2002-2006), il Convegno Internazionale "Bioetica e Teologia" (ottobre 2006), cinque volumi di studi *I medici e la Chiesa* (2002-2006);
- c. concepire le proprie attività in corrispondenza con le direzioni espresse da analoghe istituzioni di ricerca, europee e internazionali;
- d. stabilire collegamenti e collaborazioni con le università che hanno analoghi centri di ricerca, e le quali sono in un *joint-program* con l'Università "Babeș-Bolyai" e con l'Università di Medicina e Farmacia "Iuliu Hațieganu", mediante convenzioni istituzionali e ricerca congiunta.

12. La struttura di direzione sarà formata da:

- Direttore del Centro
- Segretario
- Documentarista
- Gruppi di ricerca

13. Le Istituzioni Teologiche implicate sono:

- a. Facoltà di Teologia Ortodossa: prof. Ioan Chirilă, lect. Ștefan Iloaie
- b. Facoltà di Teologia Romano-Cattolica: prof. assoc. Holló László, lect. Liviu Jitianu
- c. Facoltà di Teologia Greco-Cattolica: lect. Călin Săplăcan
- d. Facoltà di Teologia Protestante: lect. Visky Béla

14. Altre Istituzioni:

- a. Facoltà di Giurisprudenza: lect. Dr. Radu Chiriță
- b. Facoltà di Chimica: prof. assoc. Adrian Pătruț
- c. Facoltà di Biologia: prof. Nicolae Coman, prof. Octavian Popescu
- d. Facoltà di Psicologia: lect. Kiss Szidónia
- e. Università di Medicina e Farmacia "Iuliu Hațieganu: lect. Adrian Avram

ÎNTREBĂRILE BIOETICII

Andrei Marga

Cuvânt la inaugurarea **Centrului de Bioetică**,
organizat de **Universitatea Babeș-Bolyai** în cooperare cu
Universitatea Sacro Cuore din Milano,
Cluj, 22 octombrie 2007

Problemele ce revin bioeticii se îndesesc în jurul nostru (fie că este vorba de îngrijirea naturii, de ființe din jur sau de noi înșine), dar bioetica însăși rămâne la noi încă vag înțeleasă. Unul dintre motive este, desigur, tinerețea însăși a disciplinei. Bioeticieni germani o socotesc un produs al ultimelor decenii, iar unul dintre cei mai proeminenți bioeticieni italieni (Adriano Pessina, **Bioetica. L'uomo sperimentale**, Montadori, Milano, 2000) spunea, pe drept, că ceea ce era extraordinar la sfârșitul secolului XX a devenit curent în veacul actual, incluzând bioetica.

Putem profila o disciplină identificându-i istoria și observând întrebările și dilemele ce țin de trăirea efectivă a vieții oamenilor, la care caută răspunsuri. Să procedăm, așadar, în însăși mediul îndesirii întrebărilor de bioetică, la specificarea acesteia.

Interogațiile ce țin de bioetică nu sunt complet noi, dar, trebuie spus, abia în lucrarea lui Van Rensselaner Potter, **Bioethics. Bridge to the future** (1971), aceste interogații au fost reunite sub termenul „bioetică”. Locul nașterii disciplinei este în SUA, între altele datorită faptului că aici diviziunile disciplinare, în universități și în cercetarea științifică, sunt mai puțin rigide decât în Europa. Anterior, problemele disciplinei fuseseră delimitate de Joseph F. Fletscher, care, în **Morals and Medicine. The Moral Problems of the Patient's Right to Know the Truth, Contraception, Artificial Insemination, Sterilisation, Euthanasia** (1956), dă lucrarea care circumscrie domeniul în relație cu pacientul medical, și de Paul Ramsey, cu **The Patient as Person. Explorations in Medical Ethics** (1970). Dacă protestanții au privit problemele bioeticii plecând de la pacient, catolicii le-au abordat în optica apărării viziunii biblice asupra vieții, iar ortodocșii în perspectiva protejării Creației. Se poate spune că viziunea antropologică a **Vechiului Testament** și a **Noului Testament** a condus de la început reflecțiile care au dus la constituirea bioeticii.

Constituirea însăși a bioeticii s-a produs în urma a patru cotituri din secolul trecut: o cotitură în medicină, o cotitură în etica medicală, o cotitură în industrie, o cotitură în filosofie și istoriografie.

Astăzi, când ne gândim la medicină, avem impresia că aceasta este dintotdeauna precum o vedem. Rareori luăm în seamă istoria lucrurilor. Or, medicina de astăzi este aproape pretutindeni – după cum ne spun Marcus Düwell, Kalus Steigleder (2003) – efectul schimbării din medicina americană, petrecută în prima parte a secolului trecut, constând în trecerea pe scară mare de la asistența bolnavilor la tratarea bolilor, aplicarea cunoștințelor din științele naturii în terapii, delimitarea juridică a profesiei de medic și specializarea medicului (încât dispare medicul ce tratează orice maladie). Pacientul intră, în urma acestei schimbări, în abordarea inevitabil instituționalizată, iar relația personalizată medic – pacient de altădată se subțiază.

„Etica medicală (deontologia)” de odinioară era concentrată asupra relației medic-pacient. Un șir rapid de evenimente a făcut ca problemele etice ale medicinei să nu mai încapă în cadrele „eticii medicale”. Excelenta antologie a lui Marcus Düwell, Klaus Steigleder (**Bioethik. Eine Einführung**, Frankfurt am Main, 2003) le-a pus concludent în relief. Folosirea antibioticelor, aplicarea tehnicilor de respirație artificială au adus pe scenă întrebarea: când se întrerupe tratamentul? În 1954, odată cu transplantul de rinichi, a început practica transplantelor, care a pus o altă întrebare: după ce criterii se prevalează și se aplică organe? Oricum, problema clasică, a „morții”, a trebuit să fie reluată cu date noi. În 1961, s-a pus în aplicare dializa, care a adus cu sine problema criteriilor de selecție a pacienților cu urgențe. Expansiunea folosirii anticoncepționalelor, a tehnicilor de întrerupere a sarcinii, a schimbat viața femeilor, dar a agravat întrebarea asupra identității umane. Folosirea genetica, înseninarea artificială au dus la abordarea etică a experimentelor genetice. Odată cu amenințarea atomică și poluarea pe scară mare s-a pus întrebarea privind atitudinea umană față de natură. Cu volumul **Silent Spring** (1963), Rachel Carons a deschis interogația ecologică a epocii noastre.

Deja în anii optzeci, pe baza genetica, mai ales, s-a trecut la „biotehnologie” (tehnici ce folosesc organisme vii, pentru a dezvolta produse), care a permis evoluția spre „bioeconomie” (industrii organizare în jurul sistemelor vii) și a dus la „revoluția biotehnologică” a timpului nostru. S-a încheiat o „alianță strategică între politică, cercetarea fundamentală și industria farmaceutică” (cum argumentează cea mai bună radiografie a situației ultimilor ani – cartea lui Albert Sasson, **Medical Biotechnology. Achievements, Prospects and Perceptions**, UNU Press, Tokyo, 2005). Problema seriozității examinării și acreditării medicamentelor, a „biovigilenței”, a urcat printre neliniștile actuale de viață.

Cotiturile din medicină, din etica medicală și din tehnologie au dus la profilarea bioeticii, cu rapiditate, prin mijlocirea unei cotituri în filosofie și în istoriografie, care le-a conferit pondere culturală de cea mai mare anvergură. Când

vorbim de cotitura din filosofie, care a făcut posibilă apariția bioeticii, am în vedere trei praguri. În primul rând, a fost tranziția de la utilitarism la „etica normativă”, petrecută în intervalul de la faimoasa carte a lui Kurt Beier, **The Moral Point of View. A Rational Basis for Ethics**(1958), la monumentală reconstrucție a contractualismului din **A Theory of Justice** (1971), a lui John Rawls, și la antologia dătătoare de ton, **Rehabilitierung der praktischen Philosophie** (1972), care au schimbat mentalitatea etică a lumii. În al doilea rând, a fost instituționalizarea cercetărilor de etică în SUA – începând cu înființarea vestitelor ”Institute for Society. Life and Life Sciences” (New York, 1969) și „Kennedy Institute for Ethics” (Washington DC, 1969) – care a avut un rol covârșitor în profilarea cercetărilor de bioetică. În al treilea rând, a fost apariția primei filosofii de prim plan ce-și ia problemele și argumentele de pe terenul bioeticii. Este aici vorba de acum clasică abordare datorată lui Hans Jonas, din **Das Prinzip Verantwortung** (1979).

Meritul cu adevărat epocal al lui Hans Jonas a fost sesizarea faptului că umanitatea înfruntă câteva pericole fără precedent: amenințarea nucleară, ieșirea de sub control a energiei atomice, sporirea aleatorie a populației, epuizarea unor resurse naturale, declinul ecologic, manipularea biomedicală, eliberarea microorganismelor modificate genetic, care pretind viziuni noi. Percepția acută a pericolelor l-a dus la intuiția profundă conform căreia etica tradițională este excedată de noua situație a umanității. Acțiunile umane au ajuns să atingă ordinea lăuntrică a naturii, inclusiv a naturii umane, și să-și schimbe astfel propria natură (nemailuând, așadar, natura ca reper, ci intervenind în ordinea naturii însăși). Ca urmare, în vreme ce etica de până la sfârșitul secolului al XX-lea s-a concentrat exclusiv asupra relațiilor dintre persoane (fiind eminamente antropocentrică), problema care se pune de acum este elaborarea eticii operării omului cu natura însăși (ediția Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, p.22). Imperativul categoric al eticii lui Kant – „acționează astfel încât maxima conduitei tale să poată deveni maxima conduitei tuturor” – se cere acum complementat cu imperativul noii etici: „acționează astfel încât consecințele acțiunii tale să fie compatibile cu permanența vieții umane autentice pe Pământ”(p.36). Această nouă etică include viitorul alături de prezent, printre instanțele de evaluare a acțiunilor (p.56), și așează axiologia în miezul ontologiei (p.153), pentru a încuraja și legitima schimbarea atitudinii oamenilor față de natură (p.247). O întinsă argumentație Hans Jonas a consacrat-o dislocării gândirii utopice, ce și-a legat optica de convingerea consecințelor automat favorabile vieții ale expansiunii tehnicii moderne, de la Francis Bacon la Marx și pozitivismul recent. Împotriva abordării utopice, de orice culoare, Hans Jonas a argumentat tezele eticii axată pe „răspundere” și a căutat să consacre noua etică în lunga istorie a doctrinelor eticii.

Hans Jonas rămâne autorul primei filosofii de prim plan favorabilă bioeticii. Independent de **Das Prinzip Verantwortung**, un strălucit istoric contemporanist

american a propus nu de mult includerea istoriei ecologice a modernității în istoria generală. „Alterarea pedosferei”, „eroziunea solului”, „poluarea atmosferei”, „schimbarea de climat” (până la urmă „încălzirea globală”), „schimbarea ciclului hidrologic” etc. sunt luate de John McNeil, în **Something new under the Sun. An environmental history of the twentieth century** (Penguin, New York, London, 2000), ca bază pentru a propune revenirea la metafora „armoniei” naturii (Pitagora) – conform căreia ordinea lăuntrică a naturii nu se lasă deranjată fără riscuri majore pentru umanitate.

Este evident, după acest excurs, că bioetica nu se reduce la etica medicală, oricât de extinsă ar fi aceasta (ca „etică biomedicală”), cum se crede adesea. Bioetica este mai cuprinzătoare deoarece interoghează relația medic-pacient, dar și medicamentele, hrana, bagajul genetic, reproducerea, protecția embrionilor, transplanturile, mediul, orientarea economiei, tehnologiile și tot ceea ce ține de „biovigilență”. Se poate admite, împreună cu Albert Sasson, că pe măsura dezvoltării cercetării științifice (ce promite să pătrundă, treptat, dincolo de genomics, la proteomics, transcriptomics, glycomics și metabolomics, p.19), se va putea ajunge la „medicina individualizată” și se vor putea ataca cu mai mult succes boli care astăzi nu au leac. Deocamdată, însă, bioetica are, oricum, de investigat un câmp de probleme mai larg decât cel interogată de etica din cultura clasică.

Poate că cea mai convingătoare cale de a atrage atenția asupra bioeticii este să evocăm locurile în care persoana care suntem fiecare întâlnim întrebările ei. Iată câteva exemple, pe lângă cele sugerate, cel puțin, până aici.

Giovanni Berlinguer a distins justificat între „bioetica di frontiera” și „bioetica quotidiana” într-un efort de a atrage atenția, cum bine observă Adriano Pessina, că, pe lângă marile dileme cu implicații existențiale (euthanasia, de pildă), sunt dificultăți curente ale vieții ce duc la abordările bioeticii (p 13.). Într-adevăr, există un șir de probleme ce pun în mișcare nu doar etica, ci întreaga filosofie. Poezia modernă are și acum nostalgia acelei lumi de dinaintea „desfermecării” (Max Weber) datorată industriei și impunătoarelor tehnologii moderne. Are dreptate, nu are dreptate? Medicina modernă a plecat adesea de la asumția că „suntem mașini de supraviețuit”? Este adevărat, nu este? Cunoscându-ne astăzi datele genetice (genomul), trăim mai bine sau sunt riscuri majore? Controlul eugenic rămâne convergent cu umanismul, sau nu? „Generarea extracorporală”, in vitro, a copiilor este o soluție pentru omenire sau aduce pericole fatale? „Moartea cerebrală”, suferința ce nu se stinge decât prin moarte pun, la rândul lor, întrebări dificile, ce țin, într-adevăr, de „bioetica di frontiera”.

Sunt însă și întrebări de care persoana care suntem fiecare se izbește cotidian. De pildă, medicamentele pe care folosim, sunt doar mijloace terapeutice sau, totodată, și testări pe care industria farmaceutică și cercetarea medicală le fac? Cât sunt unele, cât altele? Când se administrează un tratament prin forța lucrurilor rar, cine și cum îi selectează pe cei ce au prioritate? Cum ne raportăm la mulțimea

deceselor premature ca urmare a netratării la timp a maladiilor? Se discută despre avort, dar nu este cel puțin la fel de grav infanticidul din neglijență, nepricepere, aroganță?

Este anevoios să se listeze complet întrebările bioeticii, încât în lume proliferază antologii, lexicoane, pentru a le înregistra, cel puțin. Antonio Pessina făcea, în inspirata sa **Bioetica**, observația că, disciplina are deocamdată o alură „enciclopedică” și cel puțin două caracteristici de bază: este colonizată inevitabil de o „conflitualitate teorică” și rezultă din erodarea „creștinismului în capacitatea de autoreglare a proceselor tehnologice” ale lumii moderne. Medicina, în orice caz – după nimerita formulare a lui Stephen Toulmin (**How Medicine Saved the Life of Ethics**, 1982) – are meritul de a fi salvat etica, rechemând-o să asume o răspundere în ambianța întrebărilor ce ating viața însăși, în forma bioeticii.

ORTHODOX ANTHROPOLOGY : IMPLICATIONS FOR HUMAN STEM CELL RESEARCH AND CLONING

V. Rev. Prof. John Breck

I.

The subject of anthropology is widely and passionately discussed today: in feminist circles; in the political arena with debates over gender and sexuality, abortion and gay marriage; as well as in the churches and theological academies. In our Orthodox context, we are particularly indebted to Metropolitan John Zizioulas for awakening our theological consciousness to the vital importance of anthropology in a world in which human embryos and human lives in general are increasingly manipulated and destroyed for utilitarian purposes. Over the past forty years Metropolitan John has produced an impressive number of studies on ecclesiology, ontology and the human person. His most well-known contribution was published in 1993, as the first chapter in the book *Being As Communion*. There he developed an ontology of personhood and attempted to integrate it with Orthodox ecclesiology.

His conclusions have been widely and rightly accepted by Orthodox and non-Orthodox scholars alike. Nevertheless, Prof. Lucian Turcescu, president of the Canadian Society of Patristic Studies, has recently criticized Zizioulas' reading of the Cappadocian Fathers, arguing that he makes an exaggerated and misleading distinction between the notions of "individual" (*atomon*) and "person" (*prosôpon*). Turcescu also rejects Zizioulas' assertion that "person" or "hypostasis," in the Cappadocian perspective, is a category that is ontologically prior to "substance" or "nature" (2002, 2006).

This is a difficult and technical debate that may seem rather abstruse and irrelevant. It employs a large number of philosophical terms that may sound like mere jargon. Nevertheless, the debate is both important and relevant insofar as it can help us to appreciate the status – the ultimate and eternal value – of the *person* from the very earliest stages of human development, that is, the person in the womb, the person as embryo. The primary question we want to address here is this: Can we or must we consider a human embryo to be a "person," a being endowed with full and unique hypostatic identity? This is the question I will try to answer in this paper.

In Zizioulas' perspective, the human person is an "ecclesial being," a "eucharistic being," who exists most fully in communion with God and with others. To present the Orthodox view of "man" (used generically), however, it is necessary to begin with the meaning of "person" or "hypostasis" in the framework of trinitarian theology. This requires first of all that we note an important difference between Latin and Greek approaches to the mystery of God's inner life.

Generally speaking, Latin theology sees the unity of God as grounded in the one divine *substance*, such that "person" is a quality merely added to that substance. It is the divine substance or nature that is conceived to be the ontological principle or "cause" of God's being. Among the Greek Fathers, on the other hand, *personhood* – both human and divine – is to be understood as the ontological content of one's existence. Orthodox trinitarian theology holds that the ontological principle of God's existence is not nature or substance (*ousia*), but rather the person (*hypostasis*), which transcends nature. Consequently, God is free from "ontological necessity," which is associated with nature and imposed by it.

The divine hypostasis, dwelling in perfect freedom, is the mode of existence by which God subsists as divine nature. In Lossky's terms, "The nature is the content of the person, the person is the existence of the nature" (1976, p. 123). Person, therefore, is logically prior to being, since being (ontology) is grounded in the person. Nature derives from hypostasis. In Greek patristic thought, the very Being of God is identified with the person, the hypostasis. It was the genius of the Cappadocian Fathers to transform the term *hypostasis* from a synonym of "nature," *ousia*, into a technical expression signifying "person," and to provide the notion of person with ontological content. This resignification of "hypostasis" allows Orthodox trinitarian theology to preserve the familiar formula *mia ousia, tria prosôpa* or *mia ousia treis hypostaseis*, affirming that God is a communion of three divine Persons, united in a single divine Essence or Nature. It thus enables that theology to avoid the Scylla of Sabellian modalism and the Charybdis of tritheism.

Zizioulas points out, however, that the term "hypostasis" properly characterizes God *the Father* – the Archê or First Principle, the ultimate Source and Cause of all being, created and uncreated – who eternally generates the Son and from whom the Spirit eternally proceeds. In His personal, hypostatic existence, God is "ecstatic" or relational, rather than solitary: "His being is identical with an act of communion" (1993, p. 44). That communion is an expression of divine freedom, which by its very nature takes the form of *love*, what Zizioulas terms "the supreme ontological predicate" (1993, p. 46). This quality of love, like the hypostasis that grounds it, is identified specifically with God the Father, who, by the acts of generation and procession, "hypostasizes" the Son and the Spirit, providing them with their personal reality and attributes. Through personal freedom, exercised as a *perichoresis* or exchange of mutual love, the three divine Persons transcend nature, the divine *ousia*.

Hypostasis or personhood, once again, is logically prior to nature. In Zizioulas' terms: "the nature does not determine the person; the person enables the nature to exist" (1993, p. 57); thus, he affirms, "Person is now the *ultimate* ontological category we can apply to God" (1983, p. 36).

II.

What can be said of God, on the basis of His self-revelation, can also be said of human beings, created "in the divine image." Distinguishing again between Eastern and Western approaches to the mystery of the person, Orthodox theologians note that the Latin tradition begins with man's being in order to grasp something of the being or substance of God. Augustine, for example, uses well-known psychological analogies in an effort to move from the characteristics of human existence towards an understanding of the divine *substantia*. In this Western perspective, Zizioulas contends, a given human being is conceived as an individual, "endowed with intellectual, psychological and moral qualities centered on the axis of consciousness" (1975, p. 405f; quoted in Turcescu, 2006, p. 314).

Greek tradition, on the other hand (represented, for example, by Gregory of Nyssa) begins with God's self-revelation, in order to discern those characteristics in human beings that correspond to the divine image (Lossky, p. 115). As in the case of God, Eastern theologians understand *personhood*, rather than nature or substance, to constitute the ontological content of human existence.

Orthodox anthropology tends to begin with the divine *fiat* of Genesis 1:26f, where God declares, "Let us make man (*anthropon*, human beings) in our own image (*kat' eikona*) and likeness (*homoiôsin*)." Originally these terms, "image" and "likeness," were used as synonyms, following the laws of Hebrew parallelism. Early patristic tradition (beginning perhaps with St. Irenaeus in the late 2nd century, *Adv. Haer.* V.6.1; V.16.2) tended to distinguish between the two, referring the notion of "image" to human nature, and "likeness" to the hypostasis. The "image of God in man" is a natural quality, proper to every human being. It is ineradicable, indelible, even if it is tarnished or obscured by sin. However much one may sink into the depths of depravity and rebellion against God, the divine image remains intact. The "likeness of God," on the other hand, refers to one's personal quest for holiness and for eternal communion with God. In other words, "image" refers to one's created state of being, while "likeness" signifies one's *vocation*, the end of which is the actual participation in divine life known as *theôsis* or "deification."

Every human being, therefore, is created in the image of God and bears that image into eternity. As we know, the Fathers were not at all of one mind when it came to specifying the content of that image. Lossky rehearses any number of

possibilities (1976, p. 115ff). The divine image refers variously to human dignity, to man's lordship over the world, to his spiritual nature or soul, or to his free will and self-determination. For Gregory of Nyssa and Gregory Palamas, the divine image includes the body as well as the soul, both the material and the spiritual aspects of human life. Clearly, the Fathers wanted to understand "image" not only as a function of nature, but holistically, signifying a communion of love between the Creator and the creature that embraces man's entire being: body, soul, and spirit (virtually identified by Irenaeus with the Spirit of God, *Adv. Haer.* V.6.1; see Meyendorff, 1974, p. 138ff).

Like God Himself, humanity consists of a plurality of hypostases existing in a unity of nature. Nevertheless, a human being is potentially free from the constraints of nature, free from "ontological necessity," since *as person*, as hypostasis, he or she possesses the self-transcending quality of *openness* to God. The purpose and end of that openness is that a human creature come to *know* God – not through rational deduction but through personal experience – and to enjoy eternal communion with Him. Such knowledge and communion are inaccessible to (fallen) nature and can be achieved only hypostatically, as the fruit of a relationship of love between divine and human persons. Accordingly, as Zizioulas declared with regard to God, we can affirm that "person" is the ultimate ontological category that can be applied to human creatures.

The human vocation to assume the "likeness" of God is realized by a gift of grace. Only God can save us; we cannot save ourselves. The ascetic quest to attain the divine likeness, therefore, involves us in an a-symmetrical "synergy," a cooperation with God in the work of salvation, in which God retains the full initiative and power. Our role in the cooperative effort consists only in what we may call "hypostatic openness," manifested as a continual return to God through repentance. God responds to this openness, this surrender, with an outpouring of saving grace, the sanctifying operation of the Holy Spirit.

Salvation, then, is not the result of any moral transformation we might achieve, nor is it attributable to some property of the human substance or nature. Salvation consists rather of a radical transformation of the "Old Adam" into the "New Adam," a transformation which depends directly upon *baptism*, our incorporation into the Body of Christ. "Salvation," Zizioulas declares, "is not a matter of moral perfection, and improvement of nature, but a new hypostasis of nature, a new creation" (1993, p. 58, n. 53). Such a new creation occurs within the Church, the eternal realm of God's love made manifest within human history. It is the fruit of a new birth, a "birth from above" (*anôthen*, Jn 3:3ff), by which the human hypostasis is enabled to participate in the divine hypostasis, that is, in God's personal existence.

III.

With this emphasis on baptism as the means by which hypostatic transformation occurs in human experience, Zizioulas raises an issue that concerns directly the question of the status of the human embryo. Toward the end of his essay on “Personhood and Being” (1993, p. 27ff), he distinguishes between two orders of hypostatic existence: between the “hypostasis of biological existence” and the “hypostasis of ecclesial existence.” This is a convenient distinction that fits well within his overall argument. It raises difficulties, however, insofar as it could be interpreted to mean that those who are not baptized have not experienced transforming “new birth” and are by that very fact deprived of divine grace and the gift of salvation. (*Extra ecclesiam nulla salus* is a conclusion Orthodox theologians are very hesitant to accept, other than in the qualified sense expressed by Bishop Kallistos Ware: “Outside the Church there is no salvation, because *salvation is the Church*” [1993, p. 247]. Judgment regarding the ultimate fate of the non-baptized is to be left in the hands of God.) This distinction between biological and ecclesial hypostases also raises the question as to whether “hypostasis” can be predicated at all of sheer biological existence. Or are the non-baptized limited to a purely “natural” existence, deprived of the quality of authentic personhood?

By the hypostasis of biological existence, Zizioulas does mean basically what could be called “natural man,” the human being bound by ontological necessity and characterized by individualism, separation, sin and death. This he contrasts with the hypostasis of ecclesial existence, created by the “new birth” of baptismal regeneration. “Baptism as new birth,” he asserts, “is precisely an act constitutive of [ecclesial] hypostasis.” Jesus Christ is our Savior, he continues, “because He realizes in history *the very reality of the person* and makes it the basis and ‘hypostasis’ of the person for every man” (1993, p. 53f).

Pressed to its logical conclusion, this distinction between biological and ecclesial hypostases would exclude not only the unbaptized but also the *unborn* from participation in the regenerative life of the Church and consequently from communion with God. To the mind of some of Zizioulas’ readers, this calls into question his most basic proposition: that “*person in communion*” is the ultimate ontological quality – the defining attribute – we can attribute to human beings. Catherine LaCugna, for example, notes this problem in her book, *God For Us*. She accuses Zizioulas of a one-sided “heteronomy” that makes “relation” or “communion with others” the primary determinant of personhood. Referring both to Zizioulas’ writings and to John Macmurray’s thesis that the self is primarily an “agent,” a “doer,” she says: “The unborn is not an ‘agent’ in Macmurray’s sense, nor is it baptized in Zizioulas’ sense. The unborn may ‘exist’ before anyone (mother; physician) is even aware of it and consciously in relation to it. If persons

are constituted *entirely* by their relations, or entirely by their ecclesial incorporation, this would theoretically at least make it possible to justify the position that a woman who refuses to be in relation to an unborn is refusing to endow it with personhood. In that sense since the unborn would not ‘exist’ as a person, abortion would not be immoral because it would not be the killing of a person. This astonishing conclusion is one of several reasons that heteronomy needs to be balanced with autonomy...” (1991, p. 310, n. 77).

This “astonishing conclusion,” that the self has no intrinsic value apart from what other people attribute to it, is nevertheless a widespread conviction that raises the most serious and fundamental question regarding the ontological and moral status of the human embryo. Does a mother have the right, or even the possibility, to deny “personhood” to the child growing in her womb? A strict interpretation of Zizioulas’ position would lead inevitably to the conclusion that she does. In France today a debate is raging over what is called a *projet parental*. If a couple, or a pregnant woman, decides that she does not want to give birth, there is no “parental project,” no intention to receive, welcome and nurture the growing child. Without that intention, neither the parents nor society have any responsibility toward the child. Consequently, in the eyes of many people there is no moral objection to aborting that child, since the *projet parental* alone confers on it the status of person. In other words, the child possesses no “autonomy,” in LaCugna’s terms, no inherent ontological status that is independent of its parents’ intentions or desires.

Of course, Metropolitan John would not agree with this conclusion. It can nevertheless be construed as a logical consequence of too radical a distinction between nature and person, between biological and ecclesial hypostases. What does preserve human autonomy in Zizioulas’ writings is his insistence on *the priority of person to nature*, despite Prof. Turcescu’s claim that the notion derives more from modern philosophy than from Cappadocian theology (2006, p. 324). This view of the priority of person to nature is faithful to the biblical image of the human creature (the Son of God “assumed human nature,” after all, in order to save *persons*), and it comes to expression in the Cappadocian reinterpretation of the ancient term “hypostasis.” Nature, once again, is the content of the person. There is no independent human or divine nature. Rather, to borrow a Christological expression of Leontius of Byzantium, nature is “enhypositized”: the nature exists only *within* the person (see Meyendorff, 1975, p. 63-68) Yet the person remains free from the constraints and limitations of nature. In his or her quest for the likeness of God, the person constantly transcends nature by relating to other persons in a communion of love.

IV.

Where does this leave us with regard to the “status of the human embryo”? There is no question among microbiologists that the embryo possesses unique genetic identity from the point of “syngamy,” the combining of parental DNA through fertilization. Genetically speaking, therefore, a new human being exists from the time of conception. Yet the question remains as to whether we can affirm the same thing with regard to “hypostatic identity.” Perhaps we can address the question this way:

There is no abstract human nature apart from our personal existence, the hypostatic reality *within which* that nature comes to unique expression. You and I share a common human nature, which includes our genetic makeup. Yet that nature is not some uniform substance that is divided up among us. It is the very *content* of our person and thus is itself unique. We share a common nature; but that nature exists and manifests itself in and through the uniqueness of each individual hypostasis. Without that hypostatic reality, the nature cannot exist. Now since nature includes our genetic identity, since it comes to expression *as common human nature yet in a unique way* with the fusion of the parental gametes, then that uniquely expressed nature must exist from the time of conception. We don’t “become human beings” at some later point in the gestation process. We *are* human beings from the very beginning of our existence.

If our anthropological vision is correct, however, this means that the *person*, the unique hypostatic reality of the newly conceived being, must also exist from the very beginning, from fertilization. Over the centuries, Roman Catholic theologians have debated whether the soul is “infused” into the embryo at conception or at some other point in the life of the embryo: at implantation, at quickening, or even at birth. This materialistic notion of “soul,” envisioned as a kind of (preexistent?) substance that is at some point infused into a growing embryo is misleading. It comes dangerously close to Origen’s notion of preexistent souls, which “incarnate” themselves in material bodies once those bodies come into existence. As I have insisted elsewhere, it is much more in keeping with the biblical view of man to say not that we have or possess a soul, but that *we are* souls (Gen 2:7). This implies that “soul,” the dynamic principle of human existence, is present and active within the embryo from the very beginning, from fertilization with the establishment of genetic identity.

Soul, however, like nature, cannot exist apart from the person, from a particular hypostasis. To argue the contrary would lead inevitably to a non-biblical dualism, a notion that is irreconcilable with Orthodoxy’s holistic conception of the human hypostasis. Soul, like nature, must be “enhypostasized”; it can only exist *within* a hypostasis. Neither nature nor soul can exist independently of the *person* or hypostasis that supports it. And conversely, the person cannot exist without

nature and soul, without its ontological content and the principle that animates it. Since a new and unique expression of human nature exists from fertilization – from the creation of a genetically unique individual – the ensouled person who enhypostasizes and supports that nature must exist as well. Again, just as there is no person without nature, so there is no nature without person. If a new ontological identity, a unique expression of human nature, exists from syngamy, the uniting of the parental gametes, then the hypostasis or person must exist from that point as well. The only conclusion we can draw, then, is that *personhood itself exists from fertilization*, from the moment a unique genetic identity comes into being.

Consequently, we need to affirm that the human embryo, from conception, is a *personal* being, a living hypostasis, created in the image of God and constituted of a unique expression of the nature common to all of us.

If we accept Metropolitan Zizioulas' notion of "person as communion" as the most basic definition of the human being, then we must consider even the embryo to be a person *à part entière*, a hypostasis in the fullest sense. This is the case even if the mother is unaware that she is pregnant. Granted, no conscious relationship exists between the mother and the newly created child she is carrying. But this does not mean that the embryonic child is not in "relationship." That child, from conception onward, is known and loved *by God*, whose divine image he or she bears. It is this relationship with the Creator that makes of each of us – from conception – a "person in/as communion": in communion with the God who alone bestows upon us our unique and eternal hypostatic identity.

This conclusion has immense significance for the way we regard the human embryo. Biologically, it means that personal human life, full hypostatic existence, is determined by the process of fertilization, the fusion of the nuclei of the parental gametes. In theological terms, it means that personhood is determined not by social convention or utilitarian need. Personhood, unique hypostatic identity, is determined *by God*, who bestows that quality on human beings through the act of creation itself, that is, through the biological process that brings into being a unique individual. The object of that creative act bears the divine image from the very beginning of its existence. Just as we have to say that at no point other than fertilization is this new being "ensouled," so we have to say that at no other point is this being a "person." Personhood, like ensoulment, is conferred by God at conception, which means that a newly formed embryo must be accorded the status, not only of human *being*, but of human *person* from that point in its existence. It means as well that aborting a fetus or destroying embryonic life in order to harvest stem cells carries the same moral weight as infanticide or adult homicide. In each case we are taking the life of a *person*, a unique hypostasis, normally existing in relationship with others, and always existing in communion with God.

Once again, the most basic and crucial question for determining the morality of manipulating embryos and of destroying them by harvesting their stem

Orthodox anthropology: implications for human stem cell research and cloning

cells, is this: Is the embryo, or is it not, a human person? If the anthropological perspective I have sketched out here is correct, meaning that the pre-implantation embryo itself is created in and bears the Image of God, then the answer to the question can only be affirmative. The human embryo, at the very earliest stage of its existence, is endowed with the divine Image, and from that point onward the newly created person is called to pursue a trajectory toward the Likeness of God, which will lead it through earthly existence and into eternity.

References

- LaCugna, Catherine Mowry, *God For Us. The Trinity and Christian Life* (HarperSanFrancisco, 1991), ch. 8, "Persons in Communion."
- Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, NY: SVS Press, 1976), ch. 6, "Image and Likeness."
- Meyendorff, John, *Byzantine Theology* (New York: Fordham University Press, 1974), ch. 4, "Man."
- Meyendorff, John, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, NY: SVS Press, 1975).
- Turcescu, Lucian, "'Person' versus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa," *Modern Theology* 18, no. 4 (Oct. 2002), 527-539; reprinted in C.Badilita and C. Kannengiesser, *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, (Paris: Beauchesne, 2006), 311-326.
- Ware, Kallistos, "'In the Image and Likeness': The Uniqueness of the Human Person," in *Personhood. Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul* (J. Chirban, ed.; Westport, CT: Bergin & Garvey, 1996), 1-13.
- Ware, Timothy (Bp Kallistos), *The Orthodox Church* (London: Penguin Books, 1993).
- Zizioulas, (Metr) John, "Personhood and Being," in *Being As Communion* (Crestwood, NY: SVS Press, 1993), 27-65.
- Zizioulas, (Metr) John, "Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood," *Scottish Journal of Theology* 28/5 (1975), 405ff.
- Zizioulas, (Metr) John, "The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective," in *Credo in Spiritum Sanctum I*, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1983), 29-54.

CONTRACEPȚIA DIN PERSPECTIVĂ ORTODOXĂ

dr. Irineu Pop Bistrițeanul
Episcop-vicar

Omul este om din momentul conceperii. Ființa umană rămâne ființă umană indiferent de dimensiunile pe care le are și de **mediul** în care trăiește. Unde apare o întrerupere a acestei dezvoltări avem de-a face cu o ucidere³. Convingerea că viața începe odată cu concepția este solid argumentată în Revelația biblică. Din perspectivă ortodoxă, calitatea de persoană este conferită de către Dumnezeu și nu de dezvoltarea fiziologică, de analizele medicale, sau de convențiile sociale, așa cum spune și psalmistul: „Cunoașteți că Domnul, El este Dumnezeul nostru; El ne-a făcut pe noi și nu noi” (Ps. 99, 2). Tot Psalmii ne arată că viața în uter este creată de Dumnezeu și este cunoscută personal de către El: „Tu ai zidit rărunchii mei, Doamne, Tu m-ai alcătuit în pântecul maicii mele. Nu sunt ascunse de Tine oasele mele, pe care le-ai făcut într-o ascuns, nici ființa mea pe care ai urzit-o ca în cele mai de jos ale pământului” (Ps. 138, 13-15). De asemenea, Isaia și Ieremia au fost chemați de către Dumnezeu înainte de crearea lor în pântec și au fost destinați să fie slujitori și profeți ai iudeilor și păgânilor (Is. 49, 1-5; Ier. 1, 5). Și Sfântul Apostol Pavel arată că Dumnezeu l-a ales din pântecul mamei lui și l-a chemat prin harul Său (Gal. 1, 15). Din aceste texte înțelegem că, începând de la concepție, viața în uter înseamnă existență umană individuală și că ceea ce numim *viață fetală* este recunoscută de către Dumnezeu ca o viață pe deplin personală, creată de către Dumnezeu prin intermediul unor persoane (părinți). Noua ființă reflectă chipul divin prin care este înzestrată cu calitatea morală și spirituală de persoană.

În zilele noastre, mulți soți nu respectă scopurile primordiale ale căsătoriei decât în măsura în care legile vieții concordă cu dispozițiile lor. Or, nicăieri oamenii de azi nu-și dovedesc independența lor cum și-o dovedesc în cazul vieții intime, luând plăcerile patului conjugal și refuzându-i sarcinile. „Corectând” natura, ei iau toate precauțiile pentru a-i dejuca planurile. Când, prin imposibil și în ciuda precauțiilor ce se iau, viața amenință să triumfe, intervin mijloace radicale. Sustragerea de la datoria principală a căsătoriei e considerată de către morala creștină încălcarea unui plan divin, un atentat la planul Creatorului și o trădare a angajamentelor luate. Odată cu inaugurarea unei căsătorii, se instalează practic și metodele contraceptive. Orice menaj care afirmă dreptul său la plăcere fizică

³ Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Darul sfânt al vieții și combaterea păcatelor împotriva acestuia*, București, 1997, p. 47.

afirmă prin aceasta că bărbatul și femeia au dreptul să separe această plăcere de serviciile și de funcțiunea pe care natura le-a atașat de ea. Prin conduita lor, ei proferează că această plăcere este un scop în sine al legăturii conjugale, care legitimează intervențiile capabile să pună piedici în calea transmiterii vieții. Astfel, o căsătorie al cărei scop (nașterea de prunci și, deci, transmiterea vieții) e eludat, nu este altceva decât o formă legală de prostituție, o asociere a două poftes trupești înhămate ca să se desfăteze, sub oribile aparențe, într-un fel de desfrâu rânduie și îngăduie de lume. Fericitul Augustin numește acest egoism carnal *fraudă reciprocă*. El refuză să-i numească soți pe complici, deoarece căsătoria nu mai păstrează nimic din adevărata ei menire. „Această cruzime destrăbălată sau desfătare crudă ajunge uneori până acolo încât caută doctorii pentru sterilitate și, dacă nu reușesc, caută să ucidă fătul încă în pânțece”⁴.

Poziția Bisericii Ortodoxe referitor la contracepție nu lasă loc la o diversitate de opinii. Ea este cât se poate de clară. Biserica nu are autoritatea să schimbe principiile fundamentale ale legii naturale lăsate de Dumnezeu. Biserica doar clarifică anumite chestiuni în lumina noii științe și cunoașteri. Cei care așteaptă schimbarea poziției Bisericii, într-adevăr, vor avea mult de așteptat. Toți creștinii trebuie să înțeleagă că orice folosire a căsătoriei, exercitată într-un astfel de mod prin care actul intim este privat intenționat de puterea sa naturală de a genera viața, este o ofensă adusă legii lui Dumnezeu și legii naturale, iar cei care se angajează în ea sunt pecetluiți cu stigmatul unui grav păcat. Nici o circumstanță personală sau socială nu a putut și nu va putea vreodată să justifice un act contraceptiv. Biserica trebuie să-și spună cuvântul cu privire la planificarea familială și la contracepție, una dintre metodele prin care se realizează planificarea familială, asigurarea planificată și conștientă a urmașilor⁵.

Dar să vedem ce este contracepția. Contracepția reprezintă ansamblul mijloacelor utilizate de femeile și bărbații care doresc să aibă relații sexuale fără a avea copii. Unele metode contraceptive au fost utilizate din cele mai vechi timpuri (coitul întrerupt este menționat în Vechiul Testament, păcatul lui Onan), fie pentru a evita apariția unor copii în afara căsătoriei – din motive care țineau de moștenire sau de morală –, fie în unele triburi, pentru a menține echilibrul demografic, fie din rațiuni medicale⁶. Ceea ce este nou, nu e faptul de a limita nașterile, ci mai degrabă eficacitatea mijloacelor puse la punct în ultimii douăzeci de ani și mai ales schimbările medicale pe care contracepția le-a adus în societatea noastră. Astăzi,

⁴ *Ibidem*, p. 37; În aceiași termeni se pronunță și Sfântul Nicodim Aghioritul în *Carte foarte folositoare pentru suflet*, Bacău, 2001, p. 60-61.

⁵ Conceptul „family planning” a fost folosit pentru prima dată în decembrie 1913 în revista «The Woman Rebel», înființată de Margaret Sanger. Merită menționat că această revistă avea drept motto cuvintele: „No God, No Masters”.

⁶ vezi Paul Veyne, *A History of Private Life, vol I: From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge, 1987, p. 12.

datorită diversității metodelor contraceptive, femeii și bărbații au posibilitatea de a disocia căutarea plăcerii sexuale de funcția de procreare – cele două putând fi legate când este dorită apariția unui copil. Finalitatea biologică a sexualității este reproducerea, care este tot mai mult împiedicată de diferite instituții și chiar state care promovează diverse măsuri privind reglarea natalității și planificarea familială⁷.

Metodele contraceptive au devenit legitime, repunându-se astfel în discuție multe interdicții care măreau moralitatea. Unele dintre metodele de planificare a nașterilor nu sunt anticoncepționale, ci avortive: ele împiedică vidarea ovulului fertilizat, provocând avorturi precoce. Măsurile contraceptive sunt fie practici care produc bariere mecanice sau chimice în calea fertilizării ovulului, fie metode chimic-medicamentoase care acționează la nivel hormonal, fie metode care realizează sterilizarea prin intervenții chirurgicale (sterilizarea, vasectomia, legătura tubară, histerectomia). Din diversele metode contraceptive enumerăm câteva, fără a descrie modul lor de funcționare din punct de vedere medical: 1) Dispozitivul intrauterin (DIU) sau steriletul; 2) Contraceptivele orale combinate (pilulele); 3) Contraceptivele injectabile; 4) Condom-ul sau prezervativul; 5) Spermicidele, sub formă de supozitoare, săruri, alifii, spray-uri, tamponi; 6) Diafragma; 7) Sterilizarea feminină; 8) Sterilizarea masculină; 9) Metoda naturală de contracepție; 10) Contracepția de urgență (pilula de-a doua zi). La prima vedere, metodele de prevenire și control ale nașterilor întrerup procesul de naștere a unei ființe umane sau împiedică zămisirea. De asemenea, ele pot dăuna nu numai sănătatea morală, ci și sănătatea fizică a omului⁸.

Iată câteva dintre consecințele biologice ale metodelor anticoncepționale. **Metoda întreruperii mecanice** (coitul întrerupt) rămâne o simplă și dezgustătoare masturbare, în care femeia, de fapt, nu primește ceea ce trebuie să primească: structura chimică spermatică ce îi asigură echilibrul hormonal, care este mult mai mult și mult mai important decât „juisarea” erotică. **Folosirea spumelor spermicide** au neajunsul că pot provoca infecții ale tractului genital și leziuni uterului femeii cu consecințe neprevăzute mai târziu. **Spirala** sau **dispozitivul intrauterin (DIU)** îmbolnăvește femeia, provocându-i sângerări, dureri, anemie, supurații purulente în uter, în trompele uterine, în abdomen etc. **Pilulele anticoncepționale** au consecințe secundare previzibile mai curând sau mai târziu, datorită faptului că, în mod sistematic, ele modifică, falsificând, de fapt, metabolismul femeii. Multe dintre ele sunt cancerigene sau cauzează infarcturi, flebite, embolii etc. Pe de altă parte, utilizarea contraceptivului oral suspendând procesul procreator, eliberează femeia de anumite griji referitoare la sexualitatea ei.

⁷ Dimitrie Nanu, Bogdan Marinescu, Michaela Nanu, *Contracepția*, București, 1996, p. 3.

⁸ Despre efectele sistemice (asupra organelor și sistemelor) ale contraceptivelor hormonale vezi Vasile Luca, Dimitrie Nanu, Michaela Nanu, *Anticoncepție. Anticoncepționale. Fiziologie, principii, metode, perspective*, Editura Medicală, București, 1991.

Acesta, nu de puține ori, provoacă pentru totdeauna sterilitatea femeii, sau în cazul sarcinii, un organism profund afectat din punct de vedere metabolic poate favoriza afecțiuni genetice fătului⁹. **Anticoncepționalele injectabile Depo-Provera** pot crește de trei ori riscul de infecție cu boli cu transmitere sexuală (chlamida și gonoreea), inclusiv al virusului HIV-SIDA. **Sterilizarea** are urmări pe termen lung, precum: sarcini extrauterine, tulburări ale ciclului menstrual, tulburări psihice, acnee severă, agresivitate mărită, anomalii în lipidele sângelui etc. Pe termen lung, prin contracepție se realizează: 1. dezechilibru demografic prin reducerea natalității; 2. îmbătrânirea populației; 3. dezechilibru structural al populației, pe grupe de vârstă; 4. scăderea calității populației.

Contracepția duce la o creștere uriașă a activității sexuale, care, combinată cu eșecurile de metodă, conduce la rândul ei la creșterea sarcinilor neplanificate. Pilula duce la promiscuitate. Pilula strică tinerii, îi face mai permisivi. Libertinajul sexual, înlesnit de pilulă, pune o problemă foarte mare celor tineri, neexperimentați în contracepție: tot mai multe adolescente ajung gravide fără să o dorească, iar numărul de avorturi crește. Siguranța în folosirea pilulei nu mai corespunde datelor oficiale, deși industria farmaceutică persistă să conteste această realitate. Prin industria contracepției se câștigă anual miliarde de dolari, dar – după Sfântul Ioan Gură de Aur – prin medicamentele pentru sterilitate (contraceptive orale) condamni darul lui Dumnezeu și luptă cu legile Lui¹⁰. Avortivele chimice așează mai mult control în mâinile medicilor și înseamnă mai mulți bani pentru rețeaua farmaceutică internațională. Industria care s-a construit în jurul sexualității are fonduri foarte multe. Este una dintre cele mai profitabile. Reglementarea contracepției a ajuns să fie aproape total medicalizată. Medicul, chemat să fie protectorul vieții, nu se cuvine să se transforme într-un important factor de codecizie la împiedicarea vieții și într-un monstruos reducător al numărului de nașteri.

Răspândirea largă a avortivelor și a contraceptivelor mutilează conștiințele la nivel individual și național. Același sistem de gândire (anti-life) care acceptă contracepția deja a acceptat avortul. Frank Susman, avocat pro-avort, susține următoarele: „Cele două drepturi (la avort și contracepție), din cauza progreselor din medicină și știință, acum se suprapun”¹¹. Anticoncepția și avortul se află în strânsă legătură. O anticoncepție eficientă urmărește să prevină. Ceea ce trebuie să fie împiedecat este tocmai copilul. Astfel se formează și se dezvoltă intensiv o concepție negativă despre copil, se cristalizează rapid *imagea copilului-dușman*. Copilul a devenit tot mai mult fenomenul nedorit ce însoțește sexul. Și atunci când

⁹ Luiza Ciorchină și Constantin Iftime, *O viziune asupra vieții*, București, 2003, p. 70.

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia 24 la Romani*, P.G. 60, 626-627.

¹¹ Dr. Brian Clowes, *Faptele vieții*, în revista «Darul vieții», Timișoara, decembrie 2004, nr. 11, p. 3; Umanismul secular, „teologia” New Age și liberalismul radical se află în inima mentalității anti-viață.

în ciuda anticoncepționalelor acest fenomen asociat se produce, el este respins și îndepărtat prin avort. Promotorilor contracepției le era bine cunoscută realitatea că nici un anticoncepțional nu poate oferi garanție absolută, ultima soluție fiind numai avortul. Tocmai în țările care au acceptat în stil mare contracepția, numărul de avorturi nu numai că nu a scăzut, ci, dimpotrivă, a crescut masiv exact în aceeași perioadă de timp. Trebuie precizat că toate tehnicile contraceptive, în afară de prezervativ și diafragma vaginală, acționează ca medicamente avortive, căci nu împiedică fecundarea ovulului, ci încearcă expulzarea ovulului fecundat.

Motivul de justificare pentru contracepție sunt aceleași ca pentru avort: 1. dificultatea mamei și/ori a familiei de a face față responsabilității de a avea un/încă un copil; 2. problemele pe care nașterea unui copil le-ar ridica în stabilirea și continuarea relațiilor interpersonale; 3. situația materială precară sau insuficientă etc. Adevărul este că oamenii nu vor copii pentru că au „planuri importante” în viețile lor, ei negând astfel în mod fundamental planul lui Dumnezeu pentru copiii din viața noastră. De aceea, Părinții Bisericii¹² condamnă fără echivoc avortul și contracepția (Canonul 21 al Sinodului de la Ancira, Canonul 41 al Sinodului Trulan, Canonul 2 al Sfântului Vasile cel Mare). Prin aceste canoane se prevede penitență pentru acele persoane care prepară, administrează, sau primesc droguri (otrăvuri) pentru avort, sau pentru împiedicarea zămislirii. Clement Alexandrinul condamnă onania, spunând că omul e chemat să procreze. Origen arată că prin relațiile intime (conjugale) fără rod se aduce dispreț asupra naturii regeneratoare umane.

Apologetul creștin Lactanțiu (†317) a atestat credința creștină potrivit căreia abstenența este singura metodă permisă pentru limitarea mărimii familiei. El spune că partea genitală (generativă) a corpului uman, așa cum arată și numele, a fost primită de noi nu pentru alte scopuri, decât cele generative. Același lucru îl afirmă și Sfântul Epifanie de Salamina (†403), care a criticat pe cei ce au raporturi genitale, dar, totuși, împiedică procrearea. „Nu pentru a procrea – zice el – ci pentru a-și satisface dorința sunt dornici de unire”. Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Ambrozie, Fericitul Ieronim și Fericitul Augustin vorbesc de poțiuni, substanțe sterilizante, contraceptive orale care amenință siguranța uterului matern și viața e luată înainte de a fi transmisă sau este omorât un om încă nenăscut¹³. Astfel de soți sunt criminali și nu se pot numi uniți în Sfânta Taină a Căsătoriei, ci uniți în seducție. Din cele prezentate înțelegem că acești învățători și doctori ai Bisericii proclamă învățătura constantă de credință despre acest subiect. Ei mărturisesc

¹² Textele Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești au fost preluate din Taras Baytsar, *Ortodoxia din Est și contracepția: viziuni contemporane, traversând tradiții*, în „Darul vieții”, noiembrie 2004, Nr. 10, p. 3-5.

¹³ vezi John Noonan, *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard, 1986, p. 98-101, 136-168.

despre învățătura neschimbată a Sfintei Tradiții cu privire la controlul artificial al nașterilor.

O astfel de concepție exclude aprioric și în mod logic folosirea sexualității chiar în cadrul căsătoriei atunci când nu există condiții pentru procreare, mai ales în timpul ciclului, al sarcinii, după menopauză, și cu atât mai mult orice formă de contracepție. Excluderea contracepției este cel mai adesea implicată sau exprimată indirect, prin recomandarea abstenenței ca singura alternativă la procreare. Este singura soluție pentru cel ce este prea sărac pentru a-și întemeia o familie. „Castitatea să-ți fie pricina nerodirii” – așa se adresează femeii Cezar de Arles. Când există un motiv serios, justificat, de a evita concepția, există o soluție care după unii nu constituie păcat. Este vorba de metoda naturală, care presupune abstenența în perioada fertilă a ciclului menstrual al femeii. „Înfrânarea periodică și metodele de reglementare a nașterilor bazate pe autoobservație și recurgerea la perioadele nefertile sunt conforme cu criteriile obiective ale moralității”¹⁴. Biserica Romano-Catolică este de acord cu planificarea familială, ținându-se cont de ritmurile biologice ale femeii, respectiv de perioadele de nefecunditate ale trupului ei. Biserica Ortodoxă nu s-a pronunțat în mod expres în această privință. Oricum, nici ea nu acceptă folosirea mijloacelor artificiale în vederea planificării familiale. Când privește perioadele de nefecunditate ale trupului femeii, profesorul Jean Meyendorff consideră că și acestea sunt rânduite de Dumnezeu precum pământul însuși are perioade de rodire și de nerodire¹⁵. Motivul pentru care abstenența – fie ea temporară sau perpetuă – nu este în sine păcătoasă, cu toate că este în mod evident contraceptivă, este că ea nu interpune nimic între partenerii din cadrul cuplului; aceștia rămân deschiși concepției, recunoscându-și, în același timp, prin înțelegere reciprocă, libertatea de a nu avea relații sexuale. Planificarea familială naturală, utilizată pe termen lung sau ca mijloc permanent de a evita procrearea, implică în sine o dispoziție păcătoasă.

Tinerii sunt chemați de către Biserică să renunțe la prezervativ, la sterilet, sau la pilula orală și să se decidă pentru o viață în armonie cu propriul lor trup și mai ales cu minunata rânduială a lui Dumnezeu. Când privește metoda naturală, ea are aceste avantaje: 1) nu interferează cu sistemul natural reproductiv și nici cu procedeele planificate de Dumnezeu; 2) nu afectează sănătatea; 3) este acceptabilă din punct de vedere moral pentru toate religiile și culturile; 4) este una dintre cele mai eficiente metode, dacă este învățată și folosită corect; 5) este gratuită, în timp ce contraceptivele costă între 616 \$ – 2520 \$ anual; 6) metoda naturală întărește căsnicia și familia, promovând colaborarea, respectul reciproc (abstenența periodică) și armonia familială; 7) este estetică: nu amestecă corpuri străine în cuplul conjugal; 8) bărbatul și femeia învață să lucreze respectuos cu organismul

¹⁴ *Catehismul Bisericii Catolice*, articolul 2370, București, 1993, p. 493.

¹⁵ Jean Meyendorff, *Le mariage dans la perspective orthodoxe*, YMCA Press, O. E. I. L., p. 82.

lor și nu în contra lui, precum sunt planificate contraceptivele s-o facă; 9) încurajează afecțiunea dintre soți și favorizează educarea unei libertăți autentice. Folosirea metodei naturale se recomandă și atunci când din punct de vedere medical sarcina este contraindicată pentru situații speciale cum ar fi: coexistența sarcinii cu boli medico-chirurgicale care se influențează reciproc în mod periculos; coexistența sarcinii cu patologia canceroasă; necesitatea administrării de medicamente cu risc teratogen (malformativ) în cură continuă sau expunere la raze X; prezența unor boli rare: genetice, enzimatice, boli imunologice. Biserica Ortodoxă recomandă, mai presus de toate, asceza. În cadrul familiei, unde respectul și prețuirea mutuală a soților sunt reale, disciplinarea trupului și a sufletului prin asceză (totală și parțială) este posibilă, știut fiind că tandrețea familială are nenumărate forme de a se manifesta, nu numai pe cea erotică. Pentru toate acestea este nevoie de o sensibilizare deosebită a omului pentru Dumnezeu și pentru ceea ce El vrea de la noi.

În lumea secularizată în care trăim, omul, din păcate, ia locul lui Dumnezeu și își organizează viața după regulile lui, neținând seama de glasul lui Dumnezeu, de poruncile lui Dumnezeu de a ne lăsa în mâinile Lui, de planul Lui. Chiar dacă ești colaborator al lui Dumnezeu în lume, nu ai dreptul să distrugi ceea ce se dezvoltă natural, sănătos și voit de Dumnezeu. Avortul și contracepția sunt un rezultat al separației dintre Dumnezeu și om. Prin aceste metode se controlează și limitează nașterile, ba chiar se intervine pentru suprimarea unei ființe fără apărare, se săvârșește infanticid. Nu există un mijloc de prevenire, unul de avort și altul de sterilizare. Ele constituie împreună un tot în care se dezvoltă unul din altul, în mod inevitabil. Așa cum iubirea, sexualitatea și procreația alcătuiesc un întreg de realități relativ autonome dar imposibil de separat complet, tot așa prevenirea artificială a sarcinii, avortul și sterilizarea nu sunt decât trei faze ale aceleiași politici antifamiliale¹⁶.

Degradarea „revoluționară” ce caracterizează ruina familiei în zilele noastre se face prin introducerea în intimitatea conjugală a unor grave perturbări, odată cu utilizarea sistemului mondial de „planificare familială”, în primul rând a pilulei anovulatorii. Apariția acestei pilule are într-adevăr ceva din ceea ce se numește „revoluție”, prin intervenția unor substanțe hormonale contraceptive. Omenirea dispune de mijloace chimice, la care se adaugă și cele mecanice care îi permit să disocieze sexualitatea de procreație. Omul modern, care nu ține seama de morala creștină, a început să vadă funcția sexualității ca pe un instinct pe care-l poți suprima, îl poți supralicita, îl poți perverti și transforma în patimă¹⁷. Astfel, familia

¹⁶ Cele mai recente statistici din Anglia dovedesc falsitatea teoriei mereu repetate că folosirea anticoncepționalelor ar conduce la scăderea numărului de avorturi. Această teorie este exprimată direct prin cuvintele de ordine „mai bine să previi decât să avortezi” sau „a te păzi este un rău mai mic”. Aceste sloganuri sunt manipulări ale limbii, făcute cu scopuri precise.

¹⁷ Elio Sgreccia și Victor Tambone, *Manual de bioetică*, București, 2001, p. 168-169.

este trunchiată, mai bine zis este un instrument de plăcere, „un egoism în pereche”, spre a se desfăta cât mai deplin unul de celălalt. Controlorilor populației, Biserica trebuie să le spună răspicat că „sexualitatea devine o cale de intrare în Împărăția lui Dumnezeu, atunci când ea este înălțată la forme unde este sfințită“ (cf. Basil Zion). Sexualitatea umană este o funcție a personalității, care, împlinindu-se complementar, în instituția sacră a familiei, este o cale de apropiere de Dumnezeu, este izvor de sfințenie, ceea ce nu poate fi simplul instinct, activitate a anonimatului firii cu efecte precise în viața organică sau în psihismul uman.

Mentalitatea contraceptivă care exclude copiii din principiu nu trebuie să-și găsească loc în lumea ortodoxă (creștină). Ea se naște din hedonism și din liberalismul modern, care face din cazurile individuale, norme absolute. Acesta din urmă a devenit normativ în unele țări (SUA), unde dreptul la proprietate este mai important decât cel al fătului la viață. Un astfel de individualism este contrar Ortodoxiei, unde interdependența este fundamentală, făcând din familie o „ecclesia minor” (cf. Sfântul Ioan Gură de Aur). Mentalitatea contraceptivă este o formă egoistă a individualismului care consideră plăcerea ca pe cel mai important lucru. În contextul unei astfel de ideologii, familia devine locul unor conflicte permanente. Tragedia legalizării avortului a determinat pe mulți tineri să vadă în relația dintre bărbat și femeie numai plăcerea erotică și deloc obligațiile care decurg dintr-o legătură de familie, de la care nu mai așteaptă nimic frumos, iar când aceasta are loc, te îngrozește ușurința cu care abandonează copiii sau îiucid, mai ales când cuplurile nu sunt cununate civil și cu atât mai mult religios. Acest aspect capătă proporții îngrijorătoare în societatea românească. Scăderea numărului copiilor sau a natalității, în general, prin folosirea contraceptivelor și, în chip special, prin numărul imens de mare al întreruperilor de sarcini, a devenit un adevărat măcel al pruncilor nevinovați și o plagă a vremii noastre, ca lepra în antichitate și ciuma în evul mediu¹⁸.

Biserica a susținut de-a lungul veacurilor faptul că procrearea este finalitatea primară a căsătoriei. Ea a vestit întotdeauna frumusețea întâlnirii intime în cadrul căsniciei, ca participare la lucrarea lui Dumnezeu. Biserica a recomandat întotdeauna cu tărie primirea și creșterea copiilor. Părinții Bisericii atestă că bucuria unității în căsnicie decurge din actul sexual atunci când este deschis spre o nouă viață. Biserica, departe de a fi împotriva liberalizării sexualității umane, mărturisește până la sfârșitul veacurilor că Dumnezeu a rânduit însoțirea cea după Lege a bărbatului cu femeia sau exercitarea sexualității în cadrul instituționalizat al familiei și nașterea de prunci în interiorul acesteia, nu în afara ei¹⁹. Se impune ca soții să-și recunoască pe deplin datoriile lor față de Dumnezeu, față de ei înșiși, de

¹⁸ Anual, în lume sunt omorâți prin avort 50 de milioane de copii nenăscuți.

¹⁹ Această învățătură, scumpă Bisericii noastre, rezultă din rânduiala Tainei Sfintei Cununii (vezi Molitfelnic, București, 2002, p. 86-102).

Contracepția din perspectivă ortodoxă

familie și de societate, respectând justa ierarhie a valorilor. În misiunea de a transmite viața, ei nu sunt liberi să procedeze după placul lor. Astfel, este exclusă orice acțiune care – fie în pregătirea actului sexual, fie în desfășurarea lui, fie în dezvoltarea consecințelor lui naturale – și-ar propune drept scop sau mijloc să împiedice procrearea. Familia nu este doar o modalitate de satisfacere a plăcerilor erotice, ci leagănul și sanctuarul vieții, în care trebuie să se conceapă și să se nască viața. De aceea, Biserica este împotriva planificării familiale și a metodelor și mijloacelor contraceptive, care sunt dușmanii vieții.

PROGRESUL ÎN BIOTEHNOLOGIE ȘI PERSOANA UMANĂ

Prof. Dr. Dr. Constantine V. Skouteris
Facultatea de Teologie, Universitatea din Atena
Trad. din limba greacă de drd. Ion Marian Croitoru

a) Câteva însemnări introductive

Progresul tehnic și Teologia au fost întâmpinate, pentru o lungă perioadă din istorie, ca dimensiuni inadecvate și fără legătură între ele. Succesele tehnice erau percepute ca factorul cel mai important al evoluției, în timp ce cuvântul teologic, precum și oricare altă formă și exprimare a convingerii religioase, erau considerate ca un element de bază care conserva stagnarea. Părerea statornică era în general că progresul tehnic privea prezentul și viitorul, adică dinamismul istoriei, în timp ce credința creștină trimitea prin excelență la trecut și la o imagine neconformă prezentului. Una se referea la istoria fizică, în timp ce alta la prezentarea metafizică nesigură și incertă a lumii.

Prin urmare, mai ales din epoca în care au dominat principiile Iluminismului (secolul al XVIII-lea) și până către jumătatea secolului al XX-lea, se putea constata cu ușurință o mare prăpastie între Știință și Teologie, între progresul tehnic și credința creștină. Folosirea și absolutizarea dreptei rațiuni, adică axioma fundamentală a Iluminismului, nu lăsa loc pentru Teologie și credință.

Interesant este că această concepție maniheică a fost acceptată atât de reprezentanții științelor tehnice, cât și de teologi, care au cultivat și o apologetică a Creștinismului, folosind metode raționaliste și apodictice ale cercetării științifice. Nu este intenția mea să fac o critică a acestei mentalități, totuși consider impetuos pentru discuția noastră să semnalez că progresiv, mai ales de la jumătatea secolului al XX-lea, a existat o încercare serioasă, atât din partea celor care se ocupă cu științele tehnice, cât și din partea Teologiei, de reconsiderare a acestor păreri. Mulți oameni de știință ai științelor pozitive, dar și teologi de diferite tradiții, au dorit să caute o punte de legătură, care să unifice cunoașterea cu credința, categoria progresului cu cea a stabilității, valorile cercetării științifice cu principiile teologice care privesc pe om și lumea.

La realizarea acestei noi legături dintre Știință și Teologie a contribuit decisiv progresul în domeniul Biotehnologiei. Cercetarea biotehnologică are legătură directă cu omul, cu ipostasul lui biologic, cu sănătatea omului și cu încercarea lui de a-și prelungi durata vieții. Noile descoperiri și impresionantul progres în Medicină, Genetică și Biologie au pus întrebări la care pentru a se da un

răspuns, s-a considerat necesară conlucrarea acestor științe pozitive cu așa-zisele științe umaniste și cu Teologia.

Așadar, a început să cedeze considerarea rigidă, monistică și exclusivă dintre Știință și Teologie. Dacă rezultatele cercetării științifice privesc omul și dacă Teologia are de asemenea ca centru al interesului său persoana umană și societatea, atunci trebuie să se caute legătura dintre Știință și Teologie, de vreme ce ambele au ca obiectiv omul, viața și prosperitatea, progresul și echilibrul omului. Cu siguranță, un factor principal pentru căutarea punctelor de contact dintre Știință și Teologie a fost, după cum am menționat deja, progresul într-adevăr impresionant și dincolo de orice așteptări în domeniul Biotehnologiei.

Progresul sau mai degrabă adevărata revoluție care a fost realizată prin noile descoperiri, metode și rezultate științifice în domeniul tehnologiei medicale, îndeosebi în prelucrarea nașterii și a dezvoltării vieții umane, pare să depășească limitele omului. Progresul în Biotehnologie a pus întrebări și a scos în evidență probleme pentru rezolvarea cărora s-a considerat necesară conlucrarea Medicinii și, în general, a științelor biologice cu științele sociale și mai ales cu Teologia. În felul acesta a rezultat Bioetica, consecință firească a progresului biomedical și ca dezvoltare în continuare a eticii medicale.

Bioetica, ca ramură științifică de sine stătătoare a Eticii, a apărut aproximativ recent, către sfârșitul deceniului 1960, mai întâi în America și apoi în Europa. Bioetica a venit ca o consecință a evoluțiilor științifice și țintește întâmpinarea dilemelor și valorificarea critică a consecințelor pe care noua cunoaștere le aduce în atenția vieții sociale. În acest sens, Bioetica a apărut ca o necesitate stringentă, pentru a întâmpina problemele etice care au legătură cu progresul științei Medicinii, dar și cu acelea care decurg în special din experimentele tehnologiei biomedicale care, în mod evident, se raportează la existența biologică a omului și de multe ori influențează în mod determinant viața lui¹.

b) Progresul științific și semnificațiile creativității și ale persoanei

De la început este necesar să facem câteva lămuriri necesare care, cred eu, vor ajuta să avem o imagine a legăturii dintre progresul științific și Teologia creștină.

Primul punct pe care trebuie să-l înregistrăm se referă la faptul că cercetarea, în special cercetarea științifică, este un element indisolubil legat cu firea, cunoașterea și activitatea omului. Este cunoscut că fiecare cercetător științific, în încercarea lui insistentă de a-și adânci obiectul cercetării lui, de a da

¹ C. B. Scouteris, «Social Bioethics and Christian Bioethics», *125th Year Memorabilia. 2003: A Year within the Life of Saint George Hospital University Medical Center*, Beirut 2003, p. 85.

noi informații Științei și de a contribui la decriptarea codicelui vieții și a lumii, este dominat adesea de un așa impuls intern sau dedicare, care fără ezitare am putea să le caracterizăm ca *nebunie* sau *manie*. Nu este exagerat dacă vom semnala că cercetătorul este într-o asemenea măsură absorbit de programul lui de cercetare, încât întreaga lui zi este dominată și ghidată de acest fapt, ceea ce înseamnă că cercetarea exercită o puternică seducție, tocmai pentru că este în legătură cu însăși firea omului.

Se cunoaște că în fața roadelor științifice ale Biotehnologiei și mai ales ale ingineriei genetice, precum și în fața uimitoarelor realizări ale cercetării științifice, societățile tradiționale reacționează cu surpriză, adesea cu stângăcie sau chiar cu propuneri care se contrazic între ele. Nu sunt puțini cei care susțin că cercetarea și Știința nu pot să aibă bariere, în timp ce alții consideră impetuos definirea unui cadru juridic și etic, pentru că, așa cum ei subliniază, dacă nu se va recunoaște necesitatea controlului experimentelor biologice, a mecanicii genetice și în general a cercetării și a intervenției medicale, atunci omul este subapreciat, transformat într-un fel de animal de experimente, adică într-un obiect de laborator.

În repetate rânduri s-a subliniat că din punct de vedere al Teologiei, munca și cercetarea, în special căutarea științifică, se încadrează în capacitatea pe care Însuși Dumnezeu a dat-o omului de a deveni conlucrătorul Lui, adică de a căuta și de a crea. Această înclinație înnăscută a omului de a căuta, manifestată în cazul nostru prin Tehnologie și Biotehnologie, își află îndreptățirea ei scripturistică în capacitatea pe care Dumnezeu Însuși a dat-o protopărinților de a lucra și de a păzi raiul (Fac. 2: 15). În consecință, cercetarea științifică este strâns legată de însăși realitatea omului care, ca unul ce este singur pe firmamentul creației ca persoană liberă și chip al lui Dumnezeu (Fac. 1: 27), are în firea lui darurile dumnezeiești ale liberului arbitru și capacitatea înnăscută de a crea. Așadar, Teologia creștină și în special Tradiția ortodoxă susține cercetarea și consideră că chemarea omului pentru creație își află integritatea ei atunci când își salvează originea ei dumnezeiască.

Cu toate acestea, este clar că după Tradiția creștină capacitatea de a crea are datoria să fie totdeauna în legătură cu percepția critică, care în mod vădit îl protejează pe omul de știință de a acționa incontrollabil, iar prin cercetarea și descoperirile lui să pună astfel în pericol nu numai pe om, ci și întreaga creație a lui Dumnezeu. Trăirea creștină, ca un mod de viață al libertății, recunoaște sfințenia cercetării și a căutării științifice, dacă însă cercetarea este incontrollabilă și lipsită de judecată, ea atunci încetează să fie integră și autentică, adică să aibă scopul de a folosi omului și lumii. *Deosebirea duhurilor*, la care se referă Sfântul Apostol Pavel (I Cor. 12: 10), este îndeosebi necesară pentru a urmări creativitatea.

Cel de al doilea punct pe care trebuie să-l subliniem, referindu-ne la progresul biotehnologic, este că succesele impresionante ale Științei nu pot să fie considerate autonome, ci în legătură permanentă cu omul. Știința nu este scop în

sine, ci ea trebuie să fie întotdeauna în slujirea omului și a lumii. Acest fapt presupune unicitatea și sfințenia fiecărei persoane umane.

Respectul persoanei umane reprezintă un element fundamental, am spune, al antropologiei contemporane în general. Firește, s-a constatat că în epoca drepturilor omului și a Umanismului contemporan, care țintește să înlocuiască Creștinismul cu ceva care are legătură cu libertatea și demnitatea umană, noțiunea de *persoană* prezintă o autonomie și o suficiență de sine, fiind fundamentată de obicei pe etica umanistă sau, mai clar, pe filosofia existențialist-umanistă².

Totuși, din punct de vedere istoric este indiscutabil că noțiunea de *persoană* reprezintă produsul antropologiei creștine și se leagă indestructibil cu Teologia de la care și izvorăște conținutul ei. În gândirea patristică, termenul de *persoană* constituie, mai înainte de toate, o noțiune teologică care se referă la Ipostasurile Dumnezeiești, adică la Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. În încercarea lor de a interpreta dogma Sfintei Treimi, Sfinții Părinți, mai întâi cu Sfinții Capadocieni, au folosit terminologia filosofică și au identificat termenii de *ipostas* și *persoană*, dând conținut ontologic celui de al doilea. În felul acesta, *persoana fiecăruia există într-un ipostas aparte*³.

În Filosofia clasică greacă, termenul de *persoană* se identifica cu cel de *mască* și, prin urmare, nu putea să fie considerat că exprimă faptul autentic și adânc *de a fi al omului*⁴. De aceea, reprezintă un punct culminant în istoria spiritului și a gândirii umane constatarea care rezultă din învățătura patristică, conform căreia *persoana* nu constituie determinare și descriere exterioară a ființei, ci cuvântul cel mai cuprinzător și confirmarea ei.

Este important să subliniem aici că atât Filosofia, cât și Umanismul contemporan, chiar dacă constată faptul persoanei, în cele din urmă se găsesc în imposibilitatea de a ajunge la o ontologie a persoanei, pur și simplu deoarece înțelegerea noțiunii de *persoană* nu poate să se realizeze dacă, în orice fel, este despărțită de Teologie. Așa cum am subliniat deja, percepția creștină a persoanei, ca noțiune umanistă, decurge din credința în cele Trei Persoane Dumnezeiești Care, ca nezidite, sunt cu totul libere de orice intervenție și necesitate, iar ca iubire Ele sunt și constituie dumnezeiasca comuniune. Trebuie să subliniem că după cum în Teologie, așa și în antropologie, *persoana se dezvăluie pe sine și există într-un mod unic din sinteza ființei și a celor care se petrec*⁵. De aceea, atât în Teologie, cât și

² I. Δ. Ζηζιούλα, «Ἀπὸ τὸ Προσωπεῖον εἰς τὸ Πρόσωπον. Ἡ Συμβολὴ τῆς Πατερικῆς Θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ Προσώπου», *Χαρηστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη, 1977, p. 287.

³ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *βιβλος τῶν Θησαυρῶν*, 11. PG 75, 141 C.

⁴ Adică *ființa omului* (n. trad.).

⁵ Ἰωάννου Δαμασκίνου, *Διαλεκτικά*, 43.

în antropologie persoanele, în timp ce își păstrează întru totul identitatea și particularitatea lor, există prin iubire și funcționează printr-o comuniune de iubire.

Din această expunere sumară rezultă, aș dori să cred, principiul creștin fundamental al sfințeniei⁶ persoanei umane. Fiecare persoană umană are o unicitate nu datorită singularității în legătură cu celelalte persoane umane, ci datorită posibilității pe care o are de a putea prin unicitatea ei să înfăptuiască în istoria ei personală viața lui Dumnezeu. Este vorba de ceea ce este cunoscut în Teologia Bisericii Răsăritene ca *sfințenie și îndumnezeire*. Îndumnezeirea, ca participare nu la firea, ci la energiile necreate ale lui Dumnezeu, consfințește pe om ca persoană, ca o entitate liberă cu alte cuvinte, care poate să creeze o istorie personală de sfințenie. Temelia acestei chemări și perspective este creația omului *după chipul și asemănarea lui Dumnezeu* (Fac. 1: 26). Semnificația creării *după chipul lui Dumnezeu* presupune evident că elementul constitutiv al omului nu este identitatea lui materială, ci originea și legătura lui dumnezeiască, adică însăși zugrăvirea dumnezeiască care îl înalță la viața lui Dumnezeu.

După antropologia ortodoxă, aceasta înseamnă că partea biologică a existenței fiecărui ipostas uman nu epuizează și nu-l absoarbe pe om. Omul nu este în mod simplu doar o ființă vie, ci *o ființă vie care pășind către Dumnezeu se îndumnezeiește*. În existența lui materială și biologică, el cuprinde *o altă lume care este mare într-una mică..., un alt înger, pelerin în multe părți, văzător al zidirii văzute, doritor al zidirii inteligibile, rege al celor de pe pământ stăpânit de Dumnezeu, pământesc și ceresc, trecător și nemuritor, văzut și inteligibil, el este duh și carne*⁷.

Aceste simple observații pot să dea o altă dimensiune și un sens adevărat cercetării umane. Respectul față de persoana umană și recunoașterea valorii ei fac din studiul și căutarea științifică o funcție de viață pentru lume. Este de la sine înțeles că dacă se va valorifica progresul științific în domeniul tehnologiei biomedicale, având ca bază toate câte au fost semnalate despre semnificațiile creativității și ale persoanei, cu siguranță se va ajunge la diferite alte concluzii decât dacă omul va fi văzut doar ca o interesantă mașină biologică.

Abordarea mecanicistă a vieții și a omului aduce cu sine, în mod evident, o stare și un comportament diferite de cele pe care le produce credința. Conform acesteia din urmă, cercetătorul și obiectul cercetării lui au o importantă legătură, determinată de sfințenia în potență atât a cercetătorului, cât și a omului, care ca

⁶ În acest punct este necesar să facem o distincție între termenii *ἱερότης* și *ἀγιότης*, care se traduc în limba română prin același cuvânt = *sfințenie*. În limba greacă se folosește termenul *ἱερότης* = *sfințenie*, pentru a se arăta că sfințenia este dăruită ca un dat ontologic în potență persoanei umane ca chip al lui Dumnezeu, însă această sfințenie trebuie să devină realitate prin liberul arbitru și străduințele omului. Astfel, el atrage prin lucrarea lui Harurile Sfântului Duh, pentru a ajunge la sfințenie (*ἀγιότης, ἀγιωσύνη*) și îndumnezeire, adică la asemănarea cu Dumnezeu (n. trad.).

⁷ Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 45, 7.

persoană liberă este chemată să traseze o cale a cărei extindere depășește limitele biologice.

c) Bioetica socială și persoana umană

Învățătura ortodoxă care se referă la sfințenia în potență a persoanei umane impune să avem în vedere pe scurt fenomenul așa-zisei *Bioetici sociale* și să expunem câteva observații. Este cunoscut că Bioetica socială, nu atât ca știință, cât ca mentalitate și considerare a omului, pare adesea să desconsidere persoana umană sau mai exact să dea prioritate progresului față de persoana umană. Ea apare cu criteriile unei *etici impersonale*, iar scopul ei este întâmpinarea problemelor inedite, care rezultă din progresul științifico-medical, cu axiome foarte generale.

Bioetica socială are de obicei un caracter elastic și de cele mai multe ori evită convingerile religioase și morale, care se sprijină pe concepții metafizice, în timp ce își fundamentează propunerile ei pe principiile drepturilor și ale autonomiei individului, ale facerii de bine, ale evitării provocării vreunei daune sau dureri și ale dreptății⁸. Noua etică, care rezultă din progresul Biotehnologiei, țintește în realizarea acordului dintre științele implicate, astfel încât să existe o diviziune a responsabilității și să fie ușurată acceptarea consecințelor progresului. Această nouă etică a vieții umane își schimbă adesea criteriile și pozițiile, atunci când acest fapt este impus de cele înfăptuite de progresul biomedical. Pe de altă parte, Bioetica socială contemporană este influențată intens de subiectivisme și este vădită lipsa unei baze și a unui punct de plecare comun.

Este sigur că Bioetica socială contemporană consideră pe om numai ca un ipostas biologic și îl reduce la posibilitatea supraviețuirii lui. Ea ignoră cert existența autentică și absolută a omului, rațiunea cea mai adâncă a existenței lui biologice, conștiința lui de sine ca persoană și capacitatea lui nelimitată de a crea o istorie personală, cu rezultatul că-l reduce la o lume închisă de celule și gene. Pe de altă parte, Bioetica socială are ea însăși o slăbiciune reală în a influența evoluția progresului științific, pentru că este lipsită, așa cum am subliniat deja, de un sprijin autentic și țintește să întâmpine conjunctural situațiile.

Prin urmare, Bioetica socială este condusă de o instabilitate, adesea se pronunță fără premise asupra reușitelor științifice, când acestea slujesc ipostasul biologic. O asemenea etică poate să accepte avorturile ca pe o metodă de vindecare, dar și ca dreptul femeii de a se folosi de trupul ei după cum dorește. Ea poate chiar să accepte formele extreme de reproducere asistată și însămânțarea artificială prin prezența celei de a treia persoane, cu simplul argument că acestea contribuie la nașterea oamenilor. În același timp, ea poate să afirme modificarea mecanismelor

⁸ Vezi și Γ. Ι. Μαντζαρίδη, «Βιοηθική, ή ηθική τής παγκοσμιοποιήσεως», *Παγκοσμιοποίηση και παγκοσμιότητα. Χίμαιρα και αλήθεια*. Θεσσαλονίκη, 2001, p. 159.

ereditare și să înfieze alegerea de organe și țesuturi de la embrionii socotiți ca o masă vie care prisosește, cu justificarea că în acest fel se contribuie la îmbunătățirea sănătății și prelungirea limitelor vieții omului. De asemenea, ea poate să se situeze pozitiv în eugenism, fiind indiferentă dacă acesta este o formă acoperită de rasism, să accepte fără efort eutanasia activă și pasivă ca mijloc de izbăvire din robia durerii, dar și ca o necesitate fatală pe care o impune interesul social. Bioetica de acest fel, numită socială, își epuizează sfatul într-o simplă luare de poziție în fața succeselor științifice revoluționare (luare de poziție care cu ușurință se poate schimba, atunci când condițiile sau noile descoperiri o impun), fiind în esență impasibilă la urmările psihologice, sociale și juridice ale realizărilor științifice.

Faptul că Bioetica socială se ocupă în mod exclusiv cu partea biologică a omului se vedește și din aspectul că ea acceptă fără multe calcule aproape întreaga practică a experimentului, neavând preocuparea dacă această practică uneori desacralizează și micșorează persoana umană, transformându-o într-un obiect de laborator. Experimentul reprezintă o încercare de probă, care are la fel posibilitatea reușitei sau a eșecului. Problemată, rezultată din experimentul științific, devine mai ales vădită, atunci când aceasta are legătură cu cercetarea embrionară. Cei care afirmă cu tărie cercetarea embrionară, își fundamentează acțiunea lor pe părerea că embrionul nu este om în întregime, pur și simplu deoarece nu are conștiință de sine. Prin urmare, embrionul, este transformat dintr-o persoană în potență într-o simplă masă biologică și obiect de experiment.

Cred că este clar din cele notate până aici că Bioetica socială percepe pe om ca pe un simplu *a fi*, a cărui entitate reprezintă o consecință a prelucrărilor genelor umane. Demnitatea persoanei este aici în mod clar umanistă, iar unicitatea lui este aritmetică, de aceea se și poate ca omul să fie perceput ca un obiect folositor pentru cercetare. În felul acesta, Bioetica socială pare să îndepărteze morala și etica clasică, care consideră pe om ca o personalitate irepetabilă și unică, a cărui viață este înțeleasă în legătură cu viața celorlalți oameni. Bioetica socială contemporană se ambiționează să înlocuiască fiecare formă de etică și să devină ea acceptabilă ca etică a noului om și a noii lumi. De aceea, nu este exagerat dacă am sublinia că dintr-un motiv important caracterul ei este utilitarist și eudemonistic.

Hubert Ducet, referindu-se la principiile acestei etici, mai ales la versiunea ei americană, îi conferă patru caracteristici: a) caracteristica **autonomiei**, în sensul libertății absolute și a independenței față de cele acceptate anterior, b) caracteristica **facerii de bine**, adică faptul de a se oferi bolnavului, dincolo de ceea ce este obligație, orice lucru care reprezintă o manifestare de bunătate, c) caracteristica **neprovocării vreunei daune sau rău**, cu alte cuvinte depunerea oricărui efort, astfel încât să fie micșorată la minimum posibilitatea provocării

vreunei daune bolnavului, d) caracteristica **dreptății**, în sensul respectului drepturilor individuale și sociale⁹.

Pe bună dreptate s-a spus că Bioetica socială bazată pe o asemenea etică reprezintă *deontologia globalizării* și nu este cu totul lipsită de legătură cu istoria și transmiterea Creștinismului laicizat¹⁰. Cu alte cuvinte, se are în vedere o etică care recurge la reglementări juridice pentru rezolvarea problemelor și dilemelor individuale, sociale și chiar economice, și care se află firește, mai înainte de toate, în slujba omului, a drepturilor și a revendicărilor lui.

Reprezintă o temă de sinceritate mărturisirea că o asemenea Bioetică este acceptată astăzi și de o mare parte dintre creștini, care izolează mesajul creștin în limitele stricte ale unei etici sociale. Măsura (*omul măsură a toate*) și temelia acestei Bioetici sociale este omul în ipostasul său biologic efemer. În măsura în care Știința slujește pe acest om, ea este acceptată în mod absolut și fără premise. În consecință, nu există obstacole în calea cercetării, fiind suficient să se constate că prin ea se realizează progresul științific spre folosul omului, sunt servite necesitățile lui fizice și materiale, este micșorată posibilitatea de boală și se întârzie momentul morții. Prin urmare, se are în vedere o etică ce are ca punct de plecare omul și se sfârșește cu omul.

d) Datoria Teologiei ortodoxe în fața progresului biotehnologic

În fața impresionantelor descoperiri ale științei și propunerile inedite ale Bioeticii sociale, Teologia ortodoxă are datoria să-și expună propria părere despre sfințenia în potența a omului. Ea are obligația constantă să vadă mai întâi ea însăși pe om nu doar monistic și în dimensiunea lui biologică, ci în mod combinat sau sub formă de sinteză, adică privind pe om ca persoană la care se întâlnește identitatea lui biologică cu cea eshatologică. Această înțelegere de sinteză ne ajută să vedem persoana umană nu în limitele exclusiviste ale existenței sale biologice prezente, ci într-o prelungire care depășește, fără să anuleze firește, condiția ei biologică.

Poate că aceasta este cea mai mare contribuție pe care Bioetica ortodoxă poate să o ofere omului, care creează și în același timp suportă, în însăși existența lui, rezultatele progresului său. Reamintirea faptului că omul biologic trebuie să fie considerat sub unghiul de vedere al sfârșitului său, reprezintă elementul care pune cu siguranță cercetării probleme existențiale și luminează diferit dilemele bioetice care sunt întâlnite.

Dacă ar trebui să expun o concluzie, aș afirma că obligația Teologiei ortodoxe este astăzi, mai înainte de toate, să nu rămână fără participare și exprimare a cuvântului său față de provocările progresului biomedical. Din contră,

⁹ *Au pays de la bioéthique. L'éthique biomédicale aux Etats-Unis*, Genève, 1996, p. 63 ș.u.

¹⁰ Γ. Ι. Μαντζαπίδη, *op. cit.*, p. 164.

ea trebuie să sublinieze constant sfințenia fenomenului uimitor al vieții și respectul pentru fiecare persoană umană. Trebuie ca cercetătorii, cu atât mai mult dacă ei sunt și juriști sau au cunoștințe de teologie, să conștientizeze continuu că omul nu reprezintă o entitate desăvârșită și autonomă, ci o creație, care există ca *o mică lume* și se mișcă într-o complexă împletitură, avându-și începutul său în creația *din nimic*.

În cadrul acestei dimensiuni, cercetătorul își are cu siguranță locul său ca slujitor al vieții, al cărei membru este și el însuși. Așadar, este datoria Teologiei să reamintească că viața omului nu se limitează la lupta de supraviețuire a trupului, ci prin ea omul trebuie să-și îndeplinească vocația sa eshatologică prin iubirea lui Dumnezeu. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel au întotdeauna o actualitate, îndeosebi astăzi când explozia realizărilor științifice pare să dea întâietate identității efemere și să treacă cu vederea datul ontologic spre sfințenie și veșnicia persoanei umane. *Fraților, nu suntem datori trupului, ca să viețuim după trup. Căci dacă viețuiți după trup, veți muri, iar dacă ucideți, cu Duhul, faptele trupului, veți fi vii. Căci câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu* (Rom. 8: 12-14).

Bibliografie selectivă

- Association Orthodoxe d'Etude Bio-Ethique*, Bioéthique Orthodoxe 1, Paris 1998.
- Bernard, J. *Η Βιοηθική* (έλληνική μετάφραση Έλένης Σπανού), Αθήνα 1996.
- Breck, J., «Βιοηθικά διλήμματα και Όρθοδοξία» («Bioethical Dilemmas and Orthodoxy»), *Sourozh*, 71 (1998), *Σύναξη*, 68 (1998), p. 5-20.
- Βλάχου, Ί. Σ., *Τò πρόσωπο στην Όρθόδοξη Παράδοση* (2^η έκδ.), Αθήνα 1994.
- Doucet, H., *Au pays de la bioéthique. L'éthique biomédicale aux Etats-Unis*, Genève 1996.
- Gorovitz, S., «Baiting Bioethics», *Ethics*, 96 (1986), p. 356-374.
- Jonsen, Albert R., *The Birth of Bioethics*, New York – Oxford 1998.
- Σκουτέρη, Κ. Β., «Βιοηθική και τò ήθος τῆς Όρθοδοξίας», *Επίσκεψις*, Γενεύνη, 306/575 (1999), p. 22-31.
- Χατζηνικολάου, Ν., *Έλεύθεροι από τò γονιδίωμα. Προσεγγίσεις Όρθόδοξης Βιοηθικῆς*, Αθήνα (χωρίς χρονολογία).
- Ζηζιούλα, Ί. Δ. «Από τò Προσωπεῖον εἰς τò Πρόσωπον. Ἡ Συμβολή τῆς Πατερικῆς Θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ Προσώπου», *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνης Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη 1977, p. 287-323.

DEONTOLOGIA ACTULUI MEDICAL – ABORDARE CREȘTIN-ORTODOXĂ¹

Prof. Dr. Pavel Chirilă

În esență, deontologia (medicală) înseamnă relația-corectă, morală, cinstită, sinceră între persoanele implicate în actul medical; cu alte cuvinte deontologia medicală exprimă relația medic-medic, medic-pacient, și relația din interiorul echipei complexe care execută, guvernează și administrează actul medical.

Prin act medical înțelegem întregul proces științific sau empiric, diagnostic sau terapeutic săvârșit de personalul medical pentru vindecarea bolnavului.

Etimologic, cuvântul provine din „deon”, „deontos”, adică „datorie”, „ceea ce se cuvine a face” și cuvântul „logos” care înseamnă „știință”, „discurs despre”.

Termenul a fost lansat de Jeremy Bentham, citat de Daghie: „baza deontologiei este principiul după care o acțiune este bună sau rea, demnă sau nedemnă, merituosă sau blamabilă, în raport cu tendința ei de a spori sau diminua suma fericirii publice”².

Deontologia presupune exersarea unor funcții morale și disciplinare (de la avertisment până la retragerea dreptului de liberă practică), nu juridice. În trecut, actul medical se consuma între medic (tămăduitor) și pacient; apoi a apărut farmacistul, ca la treilea personaj necesar instituirii tratamentului; în zilele noastre au apărut psihologul (psihoterapeutul), cadrele medicale auxiliare (sora), laboratorul, administrația.

Bolnavul

Omul bolnav devine persoana cea mai importantă a actului medical.

Odată atins de boală, omul solicită o atenție maximă, un ajutor din partea comunității: familie, parohie, societate civilă etc.

Bolnavul este cuprins de îngrijorare atât pentru propria lui viață cât și pentru cei din jur pe care îi are în grijă.

Actul medical nu poate fi lipsit de dimensiunea lui comunitară. Pentru creștini este esențialmente un act eclesial.

¹ Extrase din volumul *Bioetică creștină. Abordare ortodoxă*, coordonată de Prof. Dr. Pavel Chirilă, în curs de apariție la Editura Christiana.

² Daghie V., *Etică și deontologie medicală*, Editura Național, 2000, p. 55.

Legal vorbind, bolnavul are dreptul să fie îngrijit pentru că a cotizat la asigurările de sănătate.

Umanitar vorbind, bolnavul are dreptul să fie îngrijit pentru că, de cele mai multe ori, nu este vinovat de boala lui.

Creștinește vorbind, Biserica este datoare să îngrijească bolnavii pentru că lucrează sub porunca iubirii.

Cercetând textele Sfintei Scripturi privind atitudinea bolnavului în legătură cu actul vindecării, aflăm următoarele:

- bolnavul vindecat îl slăvește pe Dumnezeu: Luca 5, 18-26, Luca 18, 35-43; Fapte 3,2-19;
- bolnavul Îl vestește pe Hristos: Matei 9, 27-31; Marcu 1,40-45; Marcu 5, 2-20; Luca 8, 27-39;
- bolnavul Îl urmează pe Hristos: Matei 20, 30-34; Marcu 10, 46-52; Luca 18, 35-43;
- bolnavul mărturisește despre Iisus că **proorocește**: Ioan 9, 1-41;
- bolnavul I se închină lui Iisus: Marcu 5, 25-34; Luca 8, 43-48; Luca 17, 11-19; Ioan 9, 1-41;
- mărturisirea bolii și a vindecării: Marcu 5, 25-34; Luca 8, 39; Luca 8, 43-48; Ioan 5, 2-15;
- bolnavul aduce mulțumiri pentru vindecare: Luca 17, 11-19;
- bolnavul, sculându-se, le slujea: Luca 4, 38-39;
- bolnavii care nu dau slavă lui Dumnezeu și nu intră într-o relație personală cu Hristos, rămân doar cu vindecare trupească: Luca 17, 11-19;
- după vindecare, a primit botezul: Fapte 9, 8-18; Fapte 22, 6-16.

Astăzi, codurile deontologice vorbesc despre drepturile bolnavului.

Pornind de la „drepturile omului” Organizația Mondială a Sănătății respectiv Bolnavul regional pentru Europa, a ajuns la „Drepturile pacienților”. Acest cod are în esență următoarele prevederi (adică drepturi ale persoanei)³:

- să fie respectate ca ființe umane;
- dreptul la autodeterminare;
- dreptul la integritate fizică și mentală și la securitate personală;
- dreptul de a pretinde respectarea intimității sale;
- respectarea valorilor morale, culturale, convingerilor filozofice;
- dreptul la protecția sănătății;
- dreptul la informare asupra stării de sănătate, procedurilor diagnostice, efectelor terapeutice, riscurilor, prognosticului;
- dreptul de a nu fi informat, la cererea pacientului;

³ Scripcaru Gh. și colaboratorii, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Editura Polirom, 1998, p. 223-229

- consimțământul obținut de la bolnav sau aparținători;
- confidențialitatea și intimitatea trebuie respectate;
- dreptul la îngrijire și tratament trebuie asigurat;
- dreptul tuturor bolnavilor de a fi informați că au drepturi.

La o analiză sumară a acestor prevederi ne cere să le interpretăm prin prisma conceptului de medicină creștină:

Conform acestor declarații „omul are drepturi” care nu sunt corelate cu legile divine. E ca și cum s-ar fi trezit dintr-un somn lung și primul reflex ar fi asigurarea unor drepturi.

- Este limpede că nu numai acest text, dar și alte texte identice ale forumurilor internaționale, încearcă să promoveze preeminența drepturilor omului față de drepturile comunității. Ori această atitudine nu poate fi absolutizată cel puțin în câteva situații:
 - un bolnav foarte contagios trebuie izolat chiar dacă conform drepturilor omului, el nu vrea;
 - un bolnav psihic foarte agresiv (criminal potențial) trebuie imobilizat chiar dacă conform drepturilor omului, el nu vrea;
 - un bolnav în baza libertății cu care a fost înzestrat de la creație - poate refuza orice îndemn spre descoperirea lui Hristos; dar nu poate refuza dreptul comunității de a Îl prezenta pe Hristos, ca tămăduitor și Salvator;
 - uneori prevederile acestor drepturi sunt contradictorii:
 - în timpul unei mari suferințe discernământul bolnavului este afectat și raționamentul care stă la baza deciziilor este afectat și relativizat de subiectivism;
 - uneori „convingerile filozofice” și „valorile morale culturale și religioase” ale bolnavului pot fi îndreptate împotriva „integralității fizice și mentale”;
 - „dreptul de a muri cu demnitate” este foarte vag exprimat și generează confuzii și contradicții

Omul bolnav creștin, desigur are dreptul și el să fie îngrijit atât de necreștini cât și de către creștini.

Dar mai important decât acest drept (natural) este modul cum își asumă condiția de om bolnav. Este bine ca, încă de la primele semnale de boală, sondajul propriei conștiințe să funcționeze, iar dacă nu funcționează, terapeutul să îl ajute pe bolnav în acest sens.

Bolnavul trebuie ajutat să trăiască succesiv sau simultan următoarele trepte:

- cercetarea cugetului;
- a nu cârți;
- chemarea numelui lui Dumnezeu;

- nădejde în ajutorul lui Dumnezeu;
- intrarea sau reintrarea în Biserică, în spațiul și trupul eclesial acolo unde se vindecă trupul și sufletul deopotrivă;
- când boala se declară incurabilă și prognosticul rezolvat, centrul de greutate terapeutic trebuie să cadă pe salvarea sufletului.

Terapeutul

Persoana numită terapeut (adică „cel care tratează”) poate fi medicul, sora medicală, kinetoterapeutul, psihologul, preotul și erboristul.

Doctorul

Numele doctorului este foarte vechi, el apare în Sfintele Scripturi.

Medicul trebuie cinstit *cu cinstea ce i se cuvine*⁴.

Știința doctorilor și puterea leacurilor sunt prilej de a-L preamări pe Dumnezeu⁵.

Doctorul adevărat se roagă lui Dumnezeu pentru bolnavii lui.⁶

Versetul „*Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi*”⁷ are o profundă semnificație: statisticile dovedesc un procent îngrijorător de ridicat de reacții adverse atunci când se merge cu profilaxia prea departe, în special cu profilaxia medicamentoasă și vaccinală: scleroza multiplă după vaccinarea anti-hepatită B⁸, encefalită după vaccinarea DTP, etc⁹

Noul Testament pune în evidență - sau mai bine zis în valoare - smerenia cu care trebuie să-și practice medicii profesia, căci în Evanghelia lui Marcu se vorbește despre nereușitele doctorilor.¹⁰

Desigur nu este lipsit de semnificație faptul că unul din apostoli era medic¹¹.

Medicina laică vorbește desigur despre calitățile umane deosebite pe care trebuie să le aibă medicul:

- doctorul este slujitorul (servul) artei sale;
- doctorii să fie ca frații;
- exploatarea este interzisă;
- doctorul este „ideal-typical gentleman”¹² ;
- etc.

⁴ Eclesiasticul 38,1

⁵ Eclesiasticul 38, 3-6.

⁶ Eclesiasticul 38,14.

⁷ Marcu 2, 17.

⁸ Rossion P., *Hepatitis B: Les risques de la vaccination*, „Science & Vie”, nr. 967, 1998.

⁹ *Vaccination, Social Violence and Criminality*, Washington, 1990.

¹⁰ Marcu 5, 26.

¹¹ Coloseni 4,14.

¹² Jacob M. Joseph, *Doctors and rules*, Routledge, London and New York, 1988, p. 93-117.

Valențele terapeutice ale medicului se valorifică prin cuvânt (puterea cuvântului), prin atitudine, gesturi, prin solitudine (capacitatea de a răspunde la chemarea bolnavului oricând și oriunde, adică la orice oră și în orice loc), prin alegerea și prescrierea tratamentului, prin urmărirea evoluției până la vindecare sau până la deces.

Astăzi studiile de sociologia medicinei vorbesc și despre răul pe care îl poate provoca medicul (efectul iatrogen al actului medical): prin cuvânt, prin tratamentul ales și prescris, prin gesturi, prin lipsă de solitudine, prin abandonarea bolnavului.

Faptul că profesia de medic este foarte bine cotată în societate și faptul că prin natura profesiei poate influența viața sau momentul morții bolnavului, medicul este expus la un risc enorm: riscul trufiei - aducătoare de mari dezastre în practica medicală.

De aceea calitatea duhovnicească cea mai de preț a unui doctor este smerenia cu care săvârșește actul medical. Desigur, ea trebuie dublată de o foarte bună pregătire profesională.

În doctorii smeriți lucrează Hristos - Tămăduitorul.

Medicul trebuie să îmbine în mod fericit sensurile profunde ale lui Eduard Branlay:

„Știința este o strădanie spre Creație, religia este o strădanie spre Creator”.

Sora medicală

Este o persoană importantă în actul terapeutic, ocupând fericitul loc de legătură între medic și pacient.

În prima vasiladă „sora” era omul cel mai apropiat de bolnav care îi cunoștea nevoile primare: respirația, preferințele și aversiunile alimentare, poziția în patul de suferință, dorințele, somnul, eliminările etc.

Sora medicală atinge trupul bolnavului (și rușinea nu mai acoperă nici un mădular) și la chemarea lui este prima care vine.

Sora medicală este diaconița căreia Sfântul Vasile cel Mare i se adresa cu „Excelența Ta” - comparând-o pe ea și pe surorile ei cu niște crini înconjuțați de spini¹³

Sora medicală leagă-discret și smerit bolnavul, medicul, familia, preotul - și le știe pe toate ale lor.

¹³ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a 3-a, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, nr. 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1998, p. 285.

Preotul

Preotul administrează Sfintele Taine ale Bisericii și în special Cele destinate bolnavilor: Taina Sfântului Maslu (dedicată în special bolnavilor), Sfânta Taină a Spovedaniei și a Împărtășaniei.

Efecte terapeutice au și celelalte Sfinte Taine: istoria vie a Bisericii cunoaște vindecări după primirea Botezului și a Mirungerii.

Secretul spovedaniei este absolut; divulgarea lui este un păcat grav.

Preotul se roagă pentru toată lumea: bolnavii creștini, bolnavii păgâni, bolnavi eretici. Biserica este spital, nu este tribunal.

Erborsitul

Tămăduitorul cu plante a fost primul medic al civilizației umane.

Plantele sunt pomenite în Biblie.¹⁴

Știința lui este născută și dezvoltată pe cale empirică.

Deontologia lui este identică cu a medicului, cu deosebirea că actul medical săvârșit de el nu are efecte iatrogene.

Psihologul

Terapeutul numit „psiholog” a apărut târziu în istoria științei vindecării.

În sistemul de învățământ universitar se formează „psihologi laici, nereligioși”

Unele tratate vorbesc despre „psihologia credinței” sau „psihologia credincioșilor” sau „sociologia religiilor” sau „psihologia prin ochii credinței”.

Nu există încă acreditată competența (calitatea) de psiholog creștin care să presupună un sistem axiologic propriu întemeiat pe o metodologie specifică în abordarea bolnavului care la rândul ei să folosească dogma, credința și morala creștin-ortodoxă.

Psihologul lucrează cu puterea cuvântului. Psihologul laic, nereligios practică o echidistanță-oportunistă față de toate credințele religioase și dacă - are o identitate religioasă - este învățat să și-o ascundă pentru a nu-i fi afectate rezultatele terapeutice.

Pentru psihologul creștin există astfel „riscul”, în societatea modernă, să nu-L mărturisească pe Hristos și puterea Cuvântului, îngrădit de metodică învățării și codurile etice laice.

Totuși, orice psiholog poate deveni psiholog creștin și el are o vocație cu totul specială alături de medic și preot:

– să-L mărturisească pe Iisus Hristos-ca pe Mesia, Fiul lui Dumnezeu-unor oameni care vor să-l asculte;

– să-l ajute pe bolnav să înțeleagă măcar un singur sens al bolii lui: păcatul;

¹⁴ Înțelepciunea lui Iisus Sirah, 38, 4.

- să se roage cu bolnavul și pentru bolnav;
- să inspire nădejde în vindecare și în înviere;
- să lucreze asupra bolnavului până când inima lui nu mai urăște pe nimeni și se împacă cu lumea și cu Dumnezeu;
- să împărtășească medicului și preotului-duhovnic experiența unică pe care a trăit-o în relația cu bolnavul cercetat.

Sora de ocrotire

Astăzi i se spune „asistent social”. El (ea) este omul care are vocația cercetării necazurilor și neputințelor fizice, morale și sociale ale bolnavului.

Este și ea o diaconiță în adevăratul sens al cuvântului .

Intră în casele igrasioase ale oamenilor, în canale, ridică oamenii râioși din gunoaie și copii abandonți la margine de drum; e pregătită să ofere întotdeauna ceva celui care cere, știe să vorbească și cu cei bogați și să le smulgă ceva pentru cei săraci. Este săracă în bunuri dar bogată în fapte de milostenie; nu se mânie niciodată pe nimeni; ea știe dintr-o experiență milenară a întrajutorării – că întotdeauna există și o ultimă și salvatoare soluție.

Sora de ocrotire creștină Îl mărturisește pe Hristos pentru că tot ce face, face în numele Lui.

Brancardierul

Cel care primește, ridică, transportă (cară) bolnavul pe brațe sau pe targă, este brancardierul.

El trebuie să fie un om puternic - fizic și duhovnicește - pentru că:

- este prima persoană calificată (și angajată într-un sistem terapeutic) cu care se întâlnește bolnavul; fața lui trebuie să inspire calm, liniște, solicitudine, speranța că de-acum există șanse reale de salvare pentru că bolnavul a ajuns unde trebuie;

- bolnavul trebuie ridicat pe brațe și mișcat ușor, fără eforturi prea mari cu putere fizică suficientă pentru a nu deranja oasele fracturate sau țesuturile strivite;

- brancardierul nu trebuie să se ferească nici să dea înapoi în fața unor imagini dureroase: sânge, puroi, urină, viscere descoperite, zdrobiri tisulare, comă, etc.;

- e bine, e dator să-i spună bolnavului în timp ce îl ridică: „stai liniștit, facem tot ce putem, o să fie bine...”.

TRANSFUZIA DE SÂNGE - ABORDARE DE SPIRIT¹

Î.P.S. Nicolae,

Mitropolit de Mesogheia și Lavreotiki²

Trad. din limba greacă și note de drd. Ion Marian Croitoru

1. Introducere

Prezența unui preot la un Congres medical pare cu siguranță straniu. Ce legătură poate să aibă Biserica cu actualul progres exploziv și cu practica medicală a transfuziei de sânge? E posibil ca diferența dintre mentalitatea și interesele ei față de cele ale științei să nu găsească o mai bună cotă parte față de incompatibilitatea cromatică dintre rasă și uniforma medicală. Însă, transfuzia de sânge nu reprezintă doar o simplă practică medicală, ci este în mod paralel, sau cel puțin poate și trebuie să devină, și o mișcare curat duhovnicească, pe care donatorul respectiv o săvârșește, medicina întreagă o practică și societatea o îmbrățișează.

Și Biserica, atunci când vorbește despre viață din propriul ei punct de vedere duhovnicesc, se referă la sânge, adică la Sângele lui Hristos, și la transfuzie, adică la comuniunea Lui cu firea umană. Întreaga viață duhovnicească este o transfuzie de Sânge dumnezeiesc în mod tainic și metaforic, precum și un transplant de Trup dumnezeiesc în ipostasul uman. Și fiecare părinte duhovnic, în acest sens, este un medic hematolog și un medic specialist în transplante! Chiar dacă poartă haine negre! Poate că această rațiune să justifice prezența mea aici printre dumneavoastră, de altfel neadecvată cât privește altele.

Transfuzia de sânge, deși reprezintă în viața medicală o practică consacrată și fără pericole în esență, nu încetează să pună piedici unui mare număr de oameni și să lipsească, pe de o parte, societatea de prețiosul lor sânge, pe de altă parte, pe ei

¹ Referat ținut în cadrul *Congresului Pangrecesc de Terapie prin transfuzii*, care a avut loc în Atena (hotelul Caravel), la 18 martie 2000.

² În momentul ținerii acestei comunicări, Înalt Prea Sfinția Sa era arhimandrit și iconom slujitor la metocul *Înălțarea Domnului* al mănăstirii athonite *Simonos Petra* din Atena, la care a slujit între 1990-2004. Născut în anul 1954, a studiat Fizica, apoi Astrofizica, Ingineria și Tehnologia biomedicală în Statele Unite ale Americii. Tot acolo a studiat și Teologia, luând și titlul de Master la Facultatea de Teologie din Boston. Din 1991, predă diferite cursuri de Medicină, Bioetică și Teologie în Grecia și în Liban, în 1993 a înființat la Atena primul Centru de Etică biomedicală și Deontologie, iar din 1998 este președintele Comisiei speciale de Bioetică a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe din Grecia. La 30 aprilie 2004 este hirotonit episcop și ocupă scaunul Mitropoliei de Mesogheia și Lavreotiki, al cărei titular este și în prezent.

înșiși de o șansă unică privind simțirea comuniunii inter-personale și ofranda spirituală.

Voi încerca să dau, în cele ce urmează, dimensiunea ortodoxă a subiectului privind transfuzia de sânge, necunoscută cred, și să dezvălui puțin din aspectul ascuns a ceea ce se numește comuniune, perihoreză reciprocă, iubire. Voi fi puțin teologal și vă rog să mă scuzați pentru acest fapt.

În Sfânta Scriptură, se vorbește despre valoarea ofrandei chiar și de *doi bani*³. În alt loc se face referință la oferirea *unui pahar cu apă rece*⁴. Oricine va da un pahar cu apă rece aproapelui său *nu va pierde plata sa*, adică nu va pierde răsplata lui. Atunci când nu pierzi binecuvântarea lui Dumnezeu dăruind un pahar cu apă rece de la fântână sau cișmea, este oare posibil să nu te folosești de mult mai multe, când dai un flacon de sânge cald din trupul tău? Chiar și mai mult; atunci când oferi izvorul, adică ceea ce produce sânge – măduva oaselor, filtrul care dezintoxică sângele – rinichiul tău, ceea ce produce oxigenarea sângelui – plămânul tău, sau chiar și ceea ce produce circulația lui – inima ta, sau ficatul tău, trupul tău, ipostasul tău, cum este posibil ca toate acestea să nu reprezinte mișcări ale unei destoinicii duhovnicești unice?

Pentru Biserică, tema nu este doar socială; ea este îndeosebi spirituală. Social este să se găsească sânge, pentru a fi câștigate câteva vieți. Duhovnicește este să dăm în mod liber iubire conștientă și să respectăm posibilitatea donatorului, pentru ca să se folosească cât mai multe suflete. Transfuzia, ca și transplantul, reprezintă mai mult o șansă pentru donator și o posibilitate pentru cel care primește decât inversul. Progresul lor transfuzează un duh în societățile noastre și le vaccinează cu bogăția valorilor vitale. Poate că societatea se grăbește să mărească rezervele de sânge și de transplante. Atunci Biserica este interesată să crească respectul la om, relațiile inter-umane și mișcările către Dumnezeu.

Pe scurt, Biserica nu cunoaște iubirea ca pe o simplă ofertă – unul, cel puternic, dă, iar celălalt, cel slab, primește -, ci ca pe o comuniune – doi se împart între ei. Și nu numai ca o comuniune a doi oameni – ca unii care își împart între ei viața -, ci și ca o comuniune de două persoane – ca unii care își împart între ei pe Dumnezeu.

Idea sângelui gratuit are, pe de o parte, o proveniență medicală ca necesitate terapeutică, însă, pe de alta are și adânci rădăcini creștine, privită ca mișcare de iubire și faptă de iubire frățească și de coordonare. Și în timp ce este posibil ca în respectivul punct medicina să dea impresia că foarte mulțumitor săvârșește orice sarcină mai ușoară a ei – dovadă acest Congres – Biserica nu și-a finalizat mai degrabă parcursul dificilei, dar înaltei misiuni pe care o are.

³ Marc. 12, 42-43; Luca 21, 2-4.

⁴ Mat. 10, 42; Marc. 8: 41.

Primitorul donației se numește în concepția creștină *aproapele*, iar fapta nu este faptă, ci este interes, eliberare de temeri meschine și amânări, depășirea sinelui nostru, este legătură de comuniune și de iubire. Biserica are și cuvânt și obligație în legătura cu aceasta.

Să începem de la semnificația *aproapelui*.

2. Semnificația *aproapelui* – semenul

Transfuzia de sânge, ca și fiecare dăruire, trece prin ceea ce numim comuniunea oamenilor. Acest lucru înseamnă că nu există în această lume oameni, ci semeni; nici străini, ci prieteni; nici cei fără vreo legătură cu noi, ci rude și casnici; nici străini și îndepărtați, ci *aproșiți*; nici *alții*, ci părți și extinderi ale noastre înșine.

Să mi se îngăduie ca să fac o referire la *Parabola Samarineanului milostiv*, de astfel atât de cunoscută nouă. O parabolă foarte îndrăgită pentru a fi ascultată, dar deosebit de dificilă pentru a fi pusă în practică. Ea este însă cu totul importantă pentru a-și delimita fiecare dintre noi drumul mântuirii, nu din interiorul abordării unui Dumnezeu imperceptibil și îndepărtat, așa cum pare, ci din cadrul apropierii semenului de lângă noi, așa cum din nefericire nu se întrezărește.

Cunoscută este această parabolă, pe care a provocat-o egoismul uman ascuns și a oferit-o ca răspuns la acesta, cu generozitate, iubirea și milostivirea lui Hristos. S-a apropiat de El, spune Evanghelia, *un învățător de lege*, adică cercetător al legii iudaice de atunci, și Îi cere să-i încredințeze taina vieții veșnice: *Învățătorule, ce să fac ca să moștenesc viața de veci?*⁵, ce trebuie să fac ca să moștenesc împărăția cea veșnică? Iar Domnul îi răspunde printr-o întrebare: *Ce este scris în Lege? Cum citești?*⁶ Ce se spune în cărți? Tu, care ești omul literelor și al cărților, ce citești? Acesta însă nu întâmpină dificultăți în a răspunde, pentru că are cunoștințe: *Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta și din tot sufletul tău și din toată puterea ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși*⁷. Să iubești pe Dumnezeu cu toată inima ta, cu întreg sufletul tău, cu întreaga ta putere, cu gândul tău întreg, cu întreaga ta ființă; aceasta trebuie să faci, așa spun cărțile. Dar încă și altceva: și pe cel de alături ca pe tine însuși.

Și ce este ciudat! Omul acesta nu întreabă ce înseamnă să iubesc pe Dumnezeu cu toată inima mea și cu întreg sufletul meu și toate celelalte. Nu întreabă ce înseamnă chiar să mă iubesc pe mine însumi în mod corect, ci întreabă: *Și cine este aproapele meu?*⁸, cine este semenul meu? Ca și când nu înțelege, a găsit de cuviință ca să întrebe despre cel mai simplu lucru, arătând, am spune, cea

⁵ Luca 10, 25.

⁶ Luca 10, 26.

⁷ Luca 10, 27.

⁸ Luca 10, 29.

mai mare naivitate. Și totuși, fără nici un comentariu, Domnul ia atunci cuvântul și îi spune *Parabola Samarineanului milostiv*.

*Un om cobora de la Ierusalim la Ierihon, și a căzut între tâlhari, care, după ce l-au dezbrăcat și l-au rănit, au plecat, lăsându-l aproape mort*⁹. Un om oarecare, care mergea de la Ierusalim la Ierihon, a căzut într-o cursă întinsă de tâlhari, care după ce l-au bătut bine, l-au dezbrăcat și l-au lăsat gol, au plecat, lăsându-l aproape mort. Din întâmplare însă, un preot trecea pe acolo, a văzut tot evenimentul și nu a dat importanță. În continuare, un Levit, adică un slujitor al Bisericii, *ajungând în acel loc, a venit la el și, văzându-l, a trecut pe alături*¹⁰, s-a apropiat de locul crimei, al jafului, a întrezărit drama, și-a aruncat o privire și și-a continuat și el de drum.

*Iar un samarinean mergând pe cale a venit la el*¹¹, un samarinean însă, care era considerat de categoria a doua în fața lui Dumnezeu pentru ochii evreilor¹², s-a întâmplat să treacă și el prin locul acela. A venit direct la victimă, la omul acesta care căzuse în capcana tâlharilor, *și văzându-l i s-a făcut milă*¹³, s-a deschis inima lui și în loc să-și continue drumul, i s-a făcut milă. Și atunci *apropiindu-se, i-a legat rănilor, turnând pe ele untdelemn și vin*¹⁴, puțin ulei ca emolient și puțin vin ca dezinfectant. *Și punându-l pe dobitocul său, l-a dus la o casă de oaspeți și a purtat grijă de el*¹⁵. L-a luat și l-a pus pe propriul său animal, l-a într-o casă de oaspeți și l-a îngrijit. Următoarea zi însă, *scoțând doi dinari i-a dat gazdei și i-a zis: Ai grijă de el și, ce vei mai cheltui, eu, când mă voi întoarce, îți voi da*¹⁶. Cu alte cuvinte, îngrijește-l și ocupă-te de acest om și orice vei cheltui în plus, când mă voi întoarce îți voi achita.

Terminând această parabolă, întreabă Domnul pe învățătorul de lege, adică pe teologul învățat și îi zice: *Care dintre acești trei ți se pare că a fost aproapele celui căzut între tâlhari?*¹⁷ Cu alte cuvinte, care dintre cei trei ți se pare că este adevăratul, a devenit adevăratul *aproape* al omului acesta care a căzut printre tâlhari? Iar învățătorul de lege răspunde: *Cel care a făcut milă cu el*¹⁸, adică cel care și-a arătat mila și milostivirea.

Această cunoscută pericopă are în cuprinsul ei amănunte distinctive și puncte sensibile care, deși se sustrag de obicei atenției noastre, ascund însă cele

⁹ Luca 10, 30.

¹⁰ Luca 10, 32.

¹¹ Luca 10, 33.

¹² Samarinenii erau desconsiderați de către evrei pentru practicile lor religioase și încrucișarea cu neamuri păgâne (n. trad.).

¹³ Luca 10, 33.

¹⁴ Luca 10, 34.

¹⁵ Luca 10, 34.

¹⁶ Luca 10, 35.

¹⁷ Luca 10, 36.

¹⁸ Luca 10, 37.

mai adânci taine ale comuniunii și ale iubirii spirituale, conținând precizia a ceea ce înseamnă cu exactitate *semenul*.

Primul punct este că învățătorul de lege al parabolei nu a fost interesat să afle atât despre Dumnezeu – considera că-L cunoaște pe Acesta – cât despre aproapele – pe acesta mai exact niciodată nu l-a gândit. De aceea a și întreat: *Și cine este aproapele meu?* Nu întreată despre Dumnezeu pe care nu-L vede, ci despre cel din jurul lui, pe care și pe el cu siguranță nu-l zărește. Are o asemenea miopie că nu poate să vadă alături de el și o asemenea rătăcire încât crede că cunoaște cele *care nu se văd*.

Cel de al doilea punct este că *aproapele* nu este cel care vine ca să ceară, ci este cel care alargă să ajute; nu este cel care primește iubirea, ci cel care o oferă, nu este cel care primește, ci donatorul.

În Vechiul Testament *aproapele* era cel care venea și ne deranja, cel care cerea ajutor, cel care ruga pentru puțină milă, cel care avea o nevoie și o făcea cunoscută. În Noul Testament însă, în Biserică, sensul este mai adânc; se inversează termenii. *Aproapele* nu este cel care vine lângă noi, ci devenim noi atunci când ieșim din noi înșine, când ne îndreptăm către fratele nostru și când ne mișcăm către el, ne apropiem de el. *Aproapele* devenim noi, nu este altul. Acesta ne dă șansa, ne face o favoare. Ne dă șansa vederii spirituale, ne dăruiește expresia posibilității noastre de iubire. Și aceasta pentru că *nu este alt mod să se mântuiască careva decât numai prin aproapele* (Sfântul Macarie Egipteanul). *Și cheia inimii harismelor dumnezeiești se dă prin iubirea aproapelui*¹⁹.

În fine, omul adevărat și duhovnicesc nu este cel care face, ci cel care devine, care se transfigurează permanent. Cel care se schimbă pe el însuși, transformă și mediul din jurul lui. Aproape, apropiat, intim, vecin, omul de lângă noi devine careva, nu face pe alții.

În obișnuita concepție, dar îngustă, domină imaginea că un bun creștin este acela care face anumite fapte bune și se mulțumește doar cu atâta. Nu este însă așa. Un adevărat creștin, om al duhului, vas al Harului, vas de ales, într-adevăr om care trăiește și iubirea lui față de Dumnezeu, dar poate să vadă și să trăiască și iubirea lui Dumnezeu către el, este acel om care permanent se transformă pe sine însuși în *aproapele*. Acesta devine deja și aproapele lui Dumnezeu. Îl aduce lângă el.

În epoca noastră, diferite fundații de binefacere instituționalizează și înlocuiesc cu altceva simțămintele umane ale iubirii, astfel că în mod necesar o și despersonalizează. Scopul acestei iubiri inedite nu este cultivarea de relații sociale, ci rezolvarea problemelor practice. Iubirea trece de la persoană la necesitate. În acest fel, nevoile cresc și *semenii* se împuținează. Prin urmare, omul nu poate să-și afle calea de evadare din egoismul său, din introversiunea lui, din rotația în jurul axei sinelui său. El manifestă neputința de a se dăruia semenului său, să se predea lui

¹⁹ Αββᾶ Ἰσαάκ, *Εὐρεθέντα Ἀσκητικά*, ἐκ. Ρηγοπούλου, 1997, p. 289.

Dumnezeu și să primească Harul Său. El rămâne prins în capcana câmpului gravitațional al sinelui său.

3. Ce arată iubirea

Când cineva face o mișcare de dăruire către aproapele său, în conformitatea cu pilda pe care am menționat-o mai înainte, atunci el însuși devine *aproapele*, răsare din străfunduri o altă persoană, un Eu necunoscut, iar iubirea se manifestă cu persoană²⁰ și capătă elemente vădite.

În textul Evangheliei se folosește în repetate rânduri un verb foarte cunoscut: verbul *a veni*. Și cei patru *au venit*.

Primii care *au venit* și s-au apropiat de acest om au fost tâlharii. Dar după ce l-au maltratată, ei au plecat. Aceștia și-au arătat răutatea lor.

Cel de al doilea, preotul, și-a arătat indiferența lui; pur și simplu *a venit* și a aruncat o privire fugitivă, a perceput exact evenimentul și nu a dat importanță, s-a sculat și a plecat.

Cel de al treilea, un Levit și arătat teama și iubirea de sine, *ajungând în acel loc*. El *a venit* și s-a apropiat de loc; nici măcar nu a luat aminte la om, a trecut pe alături și și-a continuat drumul.

În cele din urmă, *a venit* și cel de al patrulea, Samarineanul, cu siguranță disprețuit în conștiința și mintea oamenilor care ascultau parabola. Acest om nu s-a apropiat doar de locul respectiv, dar *a venit la el*, a venit direct la omul acesta nefericit și a mers lângă el. Este impresionant că în următoarele două versete cuvântul *αὐτόν* = (pe) acesta, care este pronume demonstrativ, [tradus însă în limba română prin forma pronumelui personal *el* și derivatele lui], desemnând astfel victima, se repetă de șapte ori, adică *a venit la el*, *i-a legat rănilor*, *i s-a făcut milă de el*, și *punându-l pe dobitocul său*, *l-a dus la o casă de oaspeți*, pentru a cincia oară. A șasea oară, *a purtat grijă de el*, iar cea de a șaptea oară, *ai grijă de el și ce vei mai cheltui, eu, când mă voi întoarce, îți voi da*. Toate le-a făcut pentru **el**. Centrul atenției acestui om, adică al Samarineanului, era celălalt om, *cel căzut între tâlhari*, nu sinele său.

Și nu numai că el *a venit*, dar a făcut și alte trei lucruri: *s-a apropiat*, apoi *a ieșit*²¹, a îngrijit și *a revenit*. Și voi spune ce înseamnă acest lucru, pentru ca să nu ne folosim doar de un joc de cuvinte.

În prima fază, Samarineanul s-a apropiat de persoană, s-a apropiat de ea în mod firesc, s-a apropiat îndeosebi cu simțămintele lui. Cel de al doilea pas, el *a*

²⁰ Adică are valoarea personalității umane, poartă nota personală a omului respective (n. trad.).

²¹ În traducerea românească a versetului *Luca* 10, 35, așa cum se întâlnește în ediția sinodală a Bibliei din 2001, lipsește tocmai redarea formei verbale *ἐξελθών: καὶ ἐπὶ τὴν αὐριον ἐξελθών*, adică *iar a doua zi ieșind* (n. trad.).

ieșit, adică a ieșit din drumul lui, din modul lui, din programul lui, a ieșit din timpul lui, de vreme ce a rămas încă o seară, iar la urmă a revenit, s-a întors. El ieșise din sinele lui, ieșise din egoismul lui, ieșise din suficiența de sine, ieșise din rostul lui. Ce bogat este acest om! A putut nu să facă, ci să devină. Nu numai să-l primească pe celălalt ca vecinul lui, ci el însuși să devină *aproapele* pentru semenul său.

Iubirea se raportează la un frate, are ieșire din egoism, are revenire la persoană și eveniment. Ea are deschiderea fratelui, puterea și îndrăzneala celui liber și smerit și noblețea celui perseverent și în cinste.

4. Ce ascunde iubirea – iubirea ca legătură și comuniune

Mișcarea iubirii evanghelice transformă însă dăruirea în legătură, fapta în comuniune. Să aruncăm o privire puțin mai adâncă de epiderma ambiantei concepții sociale și firești despre iubire.

Tuturora ne este cunoscută sentința evanghelică: *să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși*²². Iubirea îl face pe celălalt aproapele nostru. Pe cel care este departe de compatibilitatea vieții, de egoismul sufletului nostru, de firea slăbiciunilor lui, pe acesta iubirea îl ia și îl face aproapele nostru.

O mișcare a iubirii este ca să devenim noi aproapele, intimi celor care față de natura relațiilor umane sunt departe. Cea de a doua mișcare a iubirii de comuniune este că pe cei depărtați îi aduce aproape. Omul care are iubire atrage lumea lângă el, o leagă cu persoana lui, dă o destindere, o relaxare. El creează o comuniune de legături în care nu există depărtați, ci în care toți devin apropiați, rude. Așadar, prima însușire a iubirii evanghelice este că ea anulează distanța care înstrăinează pe fratele nostru de noi.

Cea de doua însușire, foarte importantă, reiese din acest cuvânt de aur *ca pe tine însuși*. Element al firii noastre și criteriu este iubirea față de noi înșine. Însă, criteriul acestei iubiri, așa cum o înțelege Evanghelia și a propovăduit-o Hristos, este că anulează monopolul sinelui nostru. Nu mai suntem noi centrul de gravitație al acestei lumi, ci pot să intre și alții în spațiul sufletului și în mediul vieții noastre. În felul acesta, ieșim oarecum din atracția egoismului nostru, a iubirii noastre de sine, a egocentrismului nostru și putem să vedem și puțin mai încolo de orizontul Eului nostru.

Există și o a treia însușire. O menționează Hristos în altă parte din Evanghelie, când spune că oricare dintre voi ați făcut una sau alta *unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut*²³. Oricare face ceva pentru vreun frate de al lui, ca o mișcare de iubire, ca o mișcare de legătură cu el și de comuniune, nu o face aceluia, ci Mie, pentru că în persoana fiecăruia dintre aceștia

²² Mat. 22, 39; Marc. 12: 31, Luca 10: 27.

²³ Mat. 25, 40.

mici și prea mici nu este un om care moare, ci un suflet veșnic, propriul Meu chip. Prin urmare, cel de al treilea element pe care-l face această iubire este că-L face pe Dumnezeu văzut în persoana fratelui nostru, Îl face aproapele nostru, persoană intimă, Îl pune în inima noastră jertfind Eul nostru.

Acestea sunt caracteristicile fundamentale ale iubirii către fratele nostru.

Celălalt nu este celălalt, nu este nici măcar aproapele. Nici mult mai mult obiectul slab al propriei noastre *bunăvoințe*. Oricine trăiește pe celălalt ca *celălalt*, trăiește drama singurătății, răceala absenței, duritatea egoismului. Trăiește iadul. Iadul este certificarea diferențierii celuiilalt. Raiul este trăirea comuniunii lui.

Celălalt ne este mai întâi: frate, care provine din aceeași familie, din același uter.

În al doilea rând: ne este rudă, din același neam. El este casnic, participă la aceeași fire.

În al treilea rând: nu este cel care nu ne aparține, ci cel căruia aparținem. Noi suntem ai lui.

În al patrulea rând: el este chip sfânt al sinelui nostru. *Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși*. Iubirea transformă *aproapele* în sinele nostru.

În al cincilea rând: celălalt este copilul lui Dumnezeu.

În al șaselea rând: el este fratele lui Hristos.

În al șaptelea rând: celălalt este chipul lui Dumnezeu.

În al optulea rând: el este chipul lui Dumnezeu, prezența Lui văzută în această lume. Este Dumnezeu din acel moment. El reprezintă șansa noastră pentru pipăirea lui Dumnezeu: *căci flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și Mi-ați dar să beau..., întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut*²⁴.

5. Omul iubirii

Există în Evanghelie o expresie minunată, *i s-a făcut milă* (ἐσπλαγχνίσθη), iar prin analogie cuvântul *milostivire* (ἐνσπλαγχνία). Nu sunt sigur de unde provine, în ciuda faptului că am căutat în nenumărate rânduri etimologia acestui cuvânt. Dar sunt aproape încredințat că sensul lui este cel pe care vi-l voi da imediat.

La vechii greci, măruntaiele (τὰ σπλάγχνα)²⁵, adică cele din interiorul omului, reprezentau fiecare și sediul unei adânci funcții psihice. Rinichii sunt menționați ca sediul voinței. Teama își avea sediul în ficat, după cei vechi. Amărăciunea și durerea aveau ca sediu fierea. Când careva este milostiv

²⁴ Mat. 25, 35, 40.

²⁵ De observat că aceste cuvinte, care tocmai au fost menționate, au aceeași rădăcină (n. trad.).

(*εὐσπλαγχνος*)²⁶, atunci deține întreaga lui lume interioară, inima lui pentru simțăminte, fierea lui pentru compătimire, ficatul ca să depășească teama - firește, toate acestea sunt metaforice –, adică are întreaga lui dispoziție interioară pentru a o oferi semenului său, fratelui său, fratelui lui Hristos, chipului lui Dumnezeu de lângă el.

Iubirea cere însă interiorul nostru, trebuie să iasă din străfunduri. Nu spun nimic mișcările mecanice de suprafață și exterioare, faptele. Ceea ce vorbește și exprimă conținutul unei fapte sunt sentimentele adevărate și autentice, spontane, dezinteresate și adânci, adică sunt cele din interiorul nostru (*τὰ σπλάγχνα*).

Este ușor să dăm câțiva bani, dar este foarte greu să acordăm semenilor noștri iertare, îngăduință, tărie, răbdare, toleranță, mărinimie, bunătate și onestitate. Ne fac un lucru mic și ne întoarcem fața și îi tratăm cu aceeași duritate cu care a tratat omul Leviticului, adică Levitul, și omul Deuteronomului, adică preotul, cu alte cuvinte, oamenii celor două cărți fundamentale [din Vechiul Testament], care conțin aceste adevăruri despre care am vorbit mai înainte.

Provocarea și șansa pentru fiecare dintre noi este să vadă pe fiecare semen al său în fiecare moment, ca exprimare și dezvăluire a Persoanei lui Dumnezeu.

Iubirea are însă persoană. Oricare o trăiește, îi este contraoferită și i se contraoferă. *Iubirea desăvârșită alungă frica*²⁷. Cel care se scoală, adică se ridică peste nivelul iubirii sociale și își lasă sufletul să nască tezaurul iubirii evanghelice, acest om când va ajunge la desăvârșirea acestei iubiri nu are temeri. El se eliberează de două temeri fundamentale. De frica semenilor lui, cum că ar putea să-l exploateze, să-l batjocorească, tocmai fiindcă are iubire pentru toți semenii și de frica bolii, cum că ar putea să pățească ceva. Nu a pățit și de aceea nu poate să pățească ceva. Este invulnerabil. Samarineanul s-a aflat într-un spațiu în care cu siguranță acționau tâlharii. Aceștia au batjocorit pe omul pe care el l-a întâlnit. Sentimentele lui erau însă așa încât a depășit frica. Nu a trecut pe lângă, ci s-a apropiat și nu s-a apărât.

De asemenea, și-a anulat programul său, a negat propriul său timp, căci un oarecare program avea, undeva mergea, într-un fel oarecare se gândea să-și organizeze viața lui. El iese din programul lui, neagă dreptul de revendicare al timpului său, că timpul este adică al lui, pentru el însuși și ia din timpul lui și îl folosește pentru fratele lui.

Și porcede la încă un pas. Ceea ce era proprietatea lui, adică animalul lui, l-a folosit pentru transportul victimei. La fel cu vinul și cu uleiul lui, adică hrana lui; cu acestea a îngrijit rana victimei. Iar la urmă, l-a dus la casa de oaspeți pe care a

²⁶ Prin analogie, ținând cont de rădăcina comună a cuvintelor (*ἐσπλαγχνίσθη, εὐσπλαγχνία, τὰ σπλάγχνα, εὐσπλαγχνος*), cuvântul *εὐσπλαγχνος* se poate traduce și cel care are cele interioare bune (n. trad.).

²⁷ *I Ioan* 4, 18.

găsit-o și acolo a avut grijă el însuși de el. Participă cu cele ale lui și el însuși își asumă grija. Nu l-a dat să-l îngrijească altcineva.

Și nu numai aceasta, dar merge încă și mai departe. Depășește legea și obligația, deoarece nu numai că plătește și se înțelege, ci se întoarce din nou și dă ceea ce a cheltuit în plus stăpânul casei de oaspeți pentru grija acelui om.

Există și altceva. Cel care devine aproapele, face pe Dumnezeu aproapele lui; trăiește iubirea lui Dumnezeu, devine casnicul Lui. Nu îi este îndepărtat, ci îi este apropiat. Nu îi este dificil, ci îi este ușor. Nu trebuie să-L caute, i se arată.

6. Ce este și ce nu este iubirea

Trăind într-o societate în care se discută intens despre iubire, adică se folosește extrem de ușor motivul iubirii, avem o concepție foarte superficială și epidermică.

În mod sigur iubirea nu este doar să băgăm mâna în buzunar și să dăm niște bani.

Iubirea nu este doar să arătăm un zâmbet exterior, plastic, prefăcut, un interes social de suprafață pentru vecinul nostru.

Iubirea nu este numai să nu înșelăm fidelitatea soției sau a soțului nostru.

Iubirea nu este doar să suportăm puțin copilul nostru cu felul lui de a fi sau confratele nostru pentru ciudățenia lui.

Acestea reprezintă puținul iubirii. Desigur că ele constituie elementele ei.

Este însă posibil ca aceasta să fie iubirea față de frate, despre care atât de mult ne vorbește Sfântul Apostol Ioan, mai ales în prima lui Epistolă, dar și în Evanghelia lui, prin gura Domnului în momentul sfaturilor Lui către ucenici la Cina cea de Taină.

Iubirea care nu are durerea smereniei, nu are sângele jertfei. Ea are voința, capriciul, nevoia bunei imagini sociale. Ea este un egoism și nu este iubirea autentică.

Iubirea nu este o sarcină, ci paroxism; nu este dăruire, ci auto-dăruire; nu este o compătimire firească, ci participare duhovnicească; nu este cheltuială, ci investiție; nu este faptă, ci transformare a existenței noastre; nu este micșorare a averii, ci împărțire; nu este posesie, ci cheneză; nu este ținerea legii dumnezeiești, ci depășire a legii.

Iubirea nu are drept scop ca să *câștigăm* pe Dumnezeu, ci să comunicăm cu Dumnezeu. Iubim pentru că nu putem să nu iubim.

Iubirea către fratele nostru nu reprezintă o logică limitată, un argument scolastic, conformare față de canoane, frică de greșală, ci este *îndrăzneala de moarte*²⁸, *paroxism*²⁹, *ceea ce e desăvârșit*³⁰, anularea formulei *din partea*, este cele

²⁸ Rom. 5, 7.

toate și cele niciodată³¹ ale Sfântului Apostol Pavel; nu este acel *ca prin oglindă, în ghicitură*³², ci acel *față către față*³³, nu este acel *când*³⁴ al trecutului, nici acel *atunci*³⁵ al viitorului, ci acel *acum care rămâne* și acel *mai mare*³⁶ care eliberează.

7. Întruparea iubirii

Transfuzia de sânge, precum și dispoziția de a oferi organe, reprezintă fapta prin excelență care scoate în evidență caracterul de comuniune al iubirii. Pentru că nu transmite careva doar simțăminte și conținutul dispoziției sau chiar și al sufletului său, ci oferă și din ipostasul lui biologic. Asemenea fapte subliniază dubla compunere și natură a omului; coerența sufletului cu trupul. Această împreună petrecere a firii, adică faptul că omul este suflet și trup, fire și duh, Biserica a îngrijit-o prin lupte dogmatice îndelungate – prelungire a dogmei celor două firi ale lui Hristos este dubla fire a chipului Său, adică al omului – și o înconjoară cu greutatea adevărului și a clarității teologice. Așadar, transfuzia de sânge, ca și transplantul, reprezintă cele mai bune expresii și certificarea triumfătoare a plinății, totalității și integrității umane.

Importanța contactului, schimbului, dăruirii sau și a unirii trupești este colosală. Deoarece aceasta unește sau cel puțin aduce împreună și într-un mod firesc pe oameni între ei, dar și armonizează pe fiecare om separat.

Prin urmare, iubirea ca starea de prietenie se exprimă prin strânsul mâinilor – se prind mâinile - , ca finețe, dragoste³⁷ și protecție prin mângâiere, ca tandrețe, promisiune și fidelitate prin sărut – se ating buzele - , ca apropiere și cordialitate prin îmbrățișare – se apropie corpurile. Dar încă și mai mult; ca identificare erotică se exprimă prin sfințenia în potență a dialogului împreunării sexuale și prin unirea fecundă a creației în comun de reproducere.

Însuși Dumnezeu ne-a mântuit, purtând firea umană și îmbrăcând trupul nostru. Și continuă se hrănească pe credincioși, contraoferindu-le Trupul și Sângele Său; Care în mod constant *se frânge* și *se varsă* continuu.

Acest element constituie și baza spiritualității ortodoxe raportată la subiectele care privesc donația de sânge și a corpului, transfuzia și transplanturile. Nu există o expresie mai cuprinzătoare a divinității iubirii decât faptul de a trăi careva în lume imitând pe Hristos prin jertfa și prin dăruirea Lui. Atunci devine el

²⁹ *Evrei* 10, 24.

³⁰ *I Cor.* 13, 10.

³¹ *I Cor.* 13, 7, 8.

³² *I Cor.* 13, 12.

³³ *I Cor.* 13, 12.

³⁴ *I Cor.* 13, 11.

³⁵ *I Cor.* 13, 12.

³⁶ *I Cor.* 13, 13.

³⁷ În sensul de afecțiune și tandrețe (n. trad.).

însuși cel care se aduce, cel care *se frânge* după trup și *se varsă* după sânge pentru fratele lui. Biserica stă cu recunoștință în fața lui Dumnezeu pentru darul respectivei reușite științifice³⁸, pe care o și consideră o șansă unică de care numai epoca noastră beneficiază ca posibilitate.

Este cu atât mai bine să te coboare în pământ uscat și îmbucătățit de iubire³⁹, decât păstrând integritatea iubirii de sine și dovada autoasigurării tale egoiste. Atunci bucățile trupului certifică integritatea persoanei și uscăciunea vaselor sanguine confirmă faptul cinetic și veșnic curgător al sufletului.

Altceva este să dau ceea ce am și altceva să dau din ceea ce sunt. Altceva este să dau viața mea și altceva este să dau sufletul meu, ipostasul meu. În Sfânta Scriptură, viața se numește suflet, pentru că dăruirea ei este dăruirea sufletului: *Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi*⁴⁰. Dăruirea de sânge înseamnă dăruire de viață, deci și dăruire de suflet. Cu cât ea este mai existențială, cu atât devine mai autentică. Dând sânge semenului tău, tu achiți datoria dăruirii Sângelui lui Dumnezeu către tine; îl faci pe fratele tău să se împărtășească. Tu desemnezi legătura cu semenul tău ca pe o prelungire a legăturii lui Dumnezeu cu Biserica, cu lumea, cu omul, cu fiecare suflet, cu tine însuși.

7. Donația de sânge

Donația de sânge și transfuzia sunt deja consfințite practici medicale zilnice, care însă au nevoie de transfuzia moralei Bisericii, astfel ca ele să cunoască amploarea care li se potrivește, să dezvăluie dimensiunea care le caracterizează și să dea roadele care pot.

Dăruirea de sânge nu are numai caracteristicile unei simple oferte. Are însușirea că este trupească. Nu este dăruire din ceea ce avem, ci este cedare din ceea ce suntem. Și ceea ce dăm nu este un dar neînsuflețit, ci este viață. Nici ceea ce luăm nu este doar o simplă exprimare de recunoștință. Este ceva pe care fără să ni-l dea careva, noi îl primim. Este bucuria legăturii, simțirea comuniunii, trăirea perihorezei psihosomatice.

Donația de sânge și transfuzia în cadrul iubirii are cinci caracteristici fundamentale: 1) reprezintă legătură, comuniune, perihoreză, 2) este o faptă de dăruire, 3) este o dăruire de trup, 4) este o ofrandă de viață și 5) este o mișcare de iubire.

Aceste cinci elemente descriu însușirile donației și ale transfuziei de sânge. Și nu numai aceasta. Există și altele care se referă la sânge ca lichid.

³⁸ Adică transfuzia de sânge (n. trad.).

³⁹ Cu alte cuvinte, fără de sângele dăruit pentru transfuzii și trupul tăiat în bucăți pentru organele folosite în transplantate (n. trad.).

⁴⁰ Ioan 15, 13.

Transfuzia de sânge - abordare de spirit

Sângele: 1) nu este de aceeași origine, 2) duce oxigen în organe și în țesuturi, 3) reglează temperatura corpului și 4) este prin excelență elementul corpului uman care pune în mișcare.

La fel și duhul omului: 1) nu este simplu, ci constituie un amestec de elemente ale personalității umane, 2) aduce simțăminte, gândire și viață în organele sufletului, în minte, în voință și în sentiment, 3) exprimă înflăcărarea și patosul sufletului și 4) se mișcă mult mai mult decât sângele în interiorul ființei umane.

Fiecare medic hematolog seamănă cu un preot. Așa cum cel de al doilea valorificând duhul dă viață sufletului, așa și cel dintâi ajutând sângele dă viață trupului. Dar și fiecare preot este asemeni unui medic hematolog. El ia Sângele lui Hristos și Îl dă omului; ia duhul Bisericii și îl transfuzează în societate.

Și acolo sufletul nostru răspunde. Dacă îl simțim pe celălalt doar ca pe un semen, îi dăm din ceea ce avem, așa cum se făcea în Vechiul Testament. O parte a proprietăților, spunea legea, o zecime, trebuie să se dea semenilor. Dacă este fratele nostru, nu dăm din ceea ce avem, ci dăm ceea ce avem, toate proprietățile i le oferim, toate ale noastre. Dacă este fratele lui Hristos îi dăm din ceea ce suntem noi. Și dacă, în final, constituie dezvăluirea Persoanei lui Dumnezeu în viața noastră, atunci dăm ceea ce suntem, pe noi înșine în totalitate. Aceste scheme nu sunt doar simple expresii de limbaj, ci reprezintă moduri prin care descriem diferitele grade ale iubirii duhovnicești.

În fiecare zi ni se oferă șansa unică să bandajăm și noi și să îngrijim rănila Trupului lui Hristos Care există în noi, în persoana fraților noștri. Și după cum El ne dă Trupul Său și Sângele Său, așa și noi să-I oferim în schimb uleiul simțămintelor noastre umane și vinul consecvenței noastre autentice, astfel încât urcând pe fiecare frate al nostru *pe animalul nostru*, adică fiecare pe seama condițiilor proprii noastre vieți, să depășim datoria, convenționalismul, obligația, temerile și justificările și să ieșim din drumul josniciei, al îngustimii și al lașității, care nu ne conduce spre calea mântuirii, ci o face atât de strâmtă încât nu ne încap ca să trecem.

Transfusion of blood is not only a simple medical act, but it is or at least it can and it must be a spiritual movement that the concrete donor performs and all the medicine exercises and the society embraces it. When the Orthodox Church is speaking spiritually about the life, it mentions the blood, the Blood of Jesus Christ, and the transfusion, the transfusion of the Divine Blood into the human nature. All the spiritual life is, mystically and metaphorically, a transfusion of Divine Blood and a transplant of Divine Body into the human hypostasis. From this point of view, each spiritual father is a haematologist and a transplant surgeon. And the transfusion of blood, as each act of offering, passes by what is called the communion between the men and the love of the neighbour.

ÎNGRIJIREA OMULUI BOLNAV ÎN DUH CREȘTIN

Mircea Gelu Buta

Conf. Asoc. UMF „Iuliu Hațieganu”,
Fac. de Teologie Ortodoxă UBB – Cluj-Napoca,
Director General Spitalul Județean Bistrița

1. Introducere

Intenția acestei conferințe, care vine din partea unui laic, este de a mă adresa nu numai medicilor și întregii echipe de profesioniști care se ocupă de îngrijirea omului bolnav, dar și tuturor celor care intră în contact cu acesta, familie, prieteni, persoane apropiate etc.

Aș dori să precizez de la început că mă voi referi doar la *apropierea în duh creștin*, de omul aflat în suferință și nicidecum la discutarea conceptului de medicină creștină.

Termenul de *apropiere* dorește să sublinieze faptul că este într-adevăr vorba de o modalitate de a ne apropia de omul bolnav, ca de aproapele nostru, de a intra în legătură cu el, cu tact, compasiune și respect, iar pe de altă parte pentru că gesturile și cuvintele pe care ni le inspiră credința noastră creștin-ortodoxă, trebuie să se constituie într-un adevărat prilej de apropiere și nu într-o impunere venită în mod artificial.

În sfârșit, vorbesc despre *o apropiere în duh creștin*, pentru că aș dori s-o disting de simpla și vaga abordare spiritualistă, arătând în ce constă contribuția specifică a creștinismului ortodox.

2. Premise

Știința, împreună cu răsfățata sa fiică tehnica, constituie fără îndoială cele mai importante capodopere ale secolului XX, dând omului o putere fără precedent asupra naturii. Privind lucrurile cu obiectivitate, chiar și din perspectiva credinței trebuie să recunoaștem că în ultimele decenii medicina a înregistrat un progres uluitor. Medicina, ca ramură a științei, urmând mersul societății contemporane, care cu un termen generic se numește **saeculum** sau **spiritul vremii**, a început să uite sau să neglijeze misiunea sa fundamentală, aceea de a preveni și îngriji bolile și handicapurile. Medicina a căutat să se implice tot mai mult atât în îmbunătățirea calității și confortului vieții cât și în modificarea performanțelor fizice și intelectuale ale corpului omenesc.

În goana după performanță, medicul ca om de știință, redus de tehnică, ispitit să exploreze noile posibilități oferite de aceasta, a început puțin câte puțin să se îndepărteze atât de componenta bio-psiho-socială a omului, cât și de problemele existențiale ale acestuia.

Dacă în gândire, o lungă perioadă de timp, Dumnezeu era considerat centrul și izvorul Creației, odată cu apariția umanismului, lucrurile s-au inversat astfel încât fructul a fost amplasat în locul pomului.

3. Dihotomia Apus - Răsărit

Când mergem în Occident admirăm cu precădere edificiile, instituțiile, șoselele, magazinele și suntem mai puțin încântați de oamenii cu care venim în contact. Apusenii, care ne cercetează țara, chiar dacă deplâng ne-punctualitatea și lipsa de confort, rețin cu precădere oamenii, persoane concrete și nu-i uită prea ușor. Pentru străini există însă o nedumerire: „*Cum se face că oamenii aceștia inteligenți și cumsecade pot trăi în condiții precare sau de-a dreptul mizere?*”

Dihotomia Apus - Răsărit, deși nu trebuie absolutizată, ea constituie o realitate. Găsim excepții de ambele părți, însă luăm în considerare media și regula. Putem vorbi de două mentalități: una ***preponderent lăuntrică***, cealaltă ***accentuat exterioară***.

Apusul a urmat mai degrabă Vechiul Testament, atmosfera sa de eferescență constructivă, mobilitatea sa și a înțeleș să acumuleze. O boare de tenacitate și hărnicie, o febră a zidirii și a deplasării a suflat peste Europa Occidentală de la Renaștere încoace, iar protestantismul nu a făcut decât să o întetească. Omul acestei zone se exprimă prin fapte și opere. Îl vezi în ceea ce a întreprins și te minunezi.

Răsăriteanul, a ales în schimb construcția lăuntrică, curățirea blidului pe dinăuntru, indiferent de înfățișarea exterioară a acestuia. Pentru el primează grija sufletului, însă nu în sens individualist, pentru că știe că de aproapele depinde mântuirea sa. De aici excesul de generozitate, de fericită risipă și tot de aici recursul la milostenie, la dărnicie, atât de des întâlnită.

S-a vorbit cu ostentație în timpul comunismului de omenia și de ospitalitatea românească. Ele sunt consecința trăirii învățăturii creștine răsăritene, trecute bineînțeleș printr-un filtru etnic.

În România, chiar dacă tehnica o fost mai degrabă absentă, calitatea actului medical s-a menținut la un nivel înalt. A fost adevărul pe care l-au constatat occidentalii după anul 1989, când au putut să ne cunoască mai îndeaproape. Mulți au întrebat, cum s-a reușit acest lucru? Am să răspund prin cuvintele părintelui Arsene Boca: „***În Occident este mai bine pentru trup; în Răsărit e mai bine pentru suflet***”.

Chiar dacă unii nu se consideră creștini mărturisitori, trebuie să admitem că în genere credința mai întâi se trăiește și apoi se conștientizează. Instinctul religios autentic se manifestă în viața privată și în camera de taină a interiorității. În subconștientul fiecăruia există forme de mărturisire a credinței, iar dacă medicul reușește să o conștientizeze, va înțelege în anumite momente că și-a făcut un dar, atât lui cât și pacientului pe care îl îngrijește.

Simțul clinic al marilor noștri profesori a rămas proverbial. *A fost el dat de la Dumnezeu?* Medicii creștini sunt convinși că da. Eu aș mai adăuga ceva. *Simțul clinic este un dar, doar dacă este dublat de credință și temeinice cunoștințe profesionale.* Nu te poți împlini ca medic dacă nu reușești să comunici cu pacientul care ți se încredințează, folosind toate căile pe care ți le-a dat Dumnezeu.

4. Spiritualitatea actului medical

Unul dintre importanții comentatori de Ortodoxie din România, scriitorul Dan Ciachir mi-a pus cu ocazia unei conferințe, următoarea întrebare: *„Cum poate medicul atinge metafizicul, când el este obișnuit cu limitele unei medicini tehnice, cu perspectiva mecanică, respectiv fizico-chimică asupra organismului?”*

Am încercat să-i explic că există împrejurări în viață când înțelegi că rațiunea, chiar izvorâtă din cele mai strălucite minți, devine un element pe care nu te poți baza în exclusivitate. Pentru edificare i-am povestit următoarea experiență pe care am trăit-o împreună cu colegii de la secția de Terapie Intensivă, implicați cu toții în îngrijirea unui pacient care suferea de o gravă afecțiune pulmonară.

Bolnavul s-a internat de urgență, pentru o septicemie cu șoc toxic, în cadrul căreia plămânii sufereau cumplit. Practic nu mai avea suprafață respiratorie, iar în astfel de cazuri, doar ventilația artificială îl mai ținea în viață. Echipa de îngrijire nu s-a dezlipit de lângă patul bolnavului zile și nopți în șir. Au fost momente grele, în care de câteva ori am crezut că pacientul va muri.

Într-una din zile, acesta m-a întrebat șoptit și sacadat, pentru că vorbea cu mare dificultate din cauza sondei de intubație, dacă aș vrea să-i aduc un preot. Am tresărit, mirat că muribundul reușise să-mi citească gândurile. L-am solicitat imediat pe preotul spitalului, un om cu mult har, care de câțiva ani ne ajută foarte mult. Rugăciunea am auzit-o și eu, pentru că rămăsesem la ușa salonului, din cauza stării foarte grave a pacientului. Preotul s-a rugat pentru bolnav, creând o atmosferă tonică, de încredere și apropiere față de Dumnezeu, dând curaj bolnavului, dar și mie medicului. Au urmat clipe grele de luptă cu boala și iată că el astăzi trăiește.

Imaginați-vă viața fără credință. Doar prin rațiune nu cred că ea ar putea exista, pentru că viața nu poate fi dovedită așa cum ai demonstra că linia dreaptă este drumul cel mai scurt dintre două puncte, și totuși ea există. Mai putem oare astăzi susține că aceasta reprezintă doar o masă de electroni, creați din nimic, care

se îndreaptă vertiginos spre neant? Sigur că nu, pentru că electronii însăși par a fi mult mai inteligenți decât să se poarte așa.

Am avut discuții cu bolnavul, după ce starea gravă i s-a ameliorat. Mi-a spus că a simțit acea frică iminentă a morții, dar după ce a stat de vorbă cu preotul, a căzut într-un somn adânc și a simțit cum organismul i se revitalizează, fiind din nou capabil să lupte cu boala.

Astăzi orice medic știe, că dacă un organism nu reacționează și nu luptă cu boala, medicamentele și aparatura oricât de sofisticată, nu pot conduce singure la un bun rezultat terapeutic.

5. Principiile care stau la baza unei relații medic - pacient în duh creștin

5.1 *Plasarea omului suferind în centru atenției* constituie principiul de bază a unei abordări creștine a actului medical. Bolnavul nu va fi socotit unul dintre numeroșii subiecți ai unei boli, sau cu alte cuvinte nu va fi privit doar prin prisma bolii sale, ca un simplu obiect de studiu pentru medicină.

5.2 *Abordarea bolnavului va ține seama de natura umană integrală.* Această afirmație care stă la baza antropologiei creștine, că omul este în același timp trup, suflet și duh, a făcut-o acum aproape 2000 de ani Apostolul Pavel în Epistola I către Corinteni (35-44).

Asistăm astăzi la o diviziune a medicinei clasice într-o mulțime de specialități care se ocupă de părți distincte ale organismului precum inima, stomacul, intestinul, ficatul, rinichiul etc. Medicina psihosomatică este împinsă și preluată de medicina alternativă a cărei principiu de bază îl constituie abordarea holistică a bolnavului.

5.3 *Respectul trupului și sufletului.* Chipul lui Dumnezeu, după care a fost creată ființa umană, este cel ce dă valoare absolută fiecărui om, făcându-l în mod suveran vrednic de respect, indiferent de sex, rasă, vârstă sau stare. În plus valoarea sa este dată și de faptul că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, L-a sfințit, astfel că trupul fiecărui om a devenit, după cum spune Apostolul Pavel „*templu al Duhului Sfânt*” (1 Cor. 6,19).

5.4 *Bolnavul va fi privit ca persoană.* Dacă cele trei dimensiuni ale ființei umane: trupul (*soma*), sufletul (*psychikos*) și duhul (*pneumatikos*) se referă la natura ei, adică la ceea ce avem în comun, personalitatea se referă la ceea ce fiecare om are în chip propriu, unic și netransmisibil

Cunoașterea acestui principiu ne ajută:

- să vedem mai întâi bolnavul și apoi boala sa
- să respectăm propria psihologie a celui suferind, care derivă din propria sa istorie și modul său particular de viață

Atunci când bolnavul simte că membrii echipei medicale care-l îngrijesc îl privesc ca pe o ființă unică, îl prețuiesc pentru ceea ce el reprezintă, considerându-l

de neînlocuit, că sunt sensibili la suferința pe care i-o creează boala, la propriile lui nevoi și le pasă de ce se va întâmpla cu el, acesta se declară extrem de mulțumit.

5.5 Bolnavul va fi îngrijit cu iubire. Exceptând câteva deviații marginale, creștinismul nu a afirmat niciodată că boala sau suferința reprezintă o fatalitate, care ar trebui acceptată ca atare. Într-o lume în care absența valorilor spirituale face ca bolnavului să-i fie din ce în ce mai greu să dea un sens suferințelor sale și să înfrunte ispitele legate de ele, într-o lume în care numeroși bolnavi au parte doar de singurătate, capacitatea membrilor echipei de îngrijiri de a demonstra că posedă iubirea față de aproape, se constituie într-o terapie deosebit de prețioasă.

Mulți dintre cei care-i vizitează pe bolnavi, fiind preocupați cu treburile lor cotidiene își petrec cu ei doar câteva minute. În ziua de astăzi, a da din timpul tău, devine un lucru destul de costisitor, pentru că înseamnă a da o parte din viața noastră și până la urmă a da ceva din noi înșine. De aceea a dăruii din timpul tău altora, reprezintă astăzi o faptă de iubire, pentru că înseamnă a renunța la tine în folosul celuilalt.

5.6 Bolnavul are nevoie să-i fie înțeleasă suferința. În marea majoritate a cazurilor, omul bolnav simte nevoia să fie compătimit. Aceasta presupune să-ți faci timp pentru a intra cu bolnavul într-o relație de comunicare cât mai profundă. Astfel vei reuși să-i înțelegi suferințele și nevoile, privindu-le dinăuntru, ca un frate și nu rece doar din punct de vedere tehnic.

Nemulțumiți că nu le este înțeleasă suferința, mulți bolnavi se îndreaptă spre medicina alternativă, unde există ideea că ascultarea cu răbdare a celui suferind face parte din însăși terapeutică sa, chiar dacă uneori aceasta îmbracă forme destul de fanteziste.

5.7 Nevoia bolnavului de a fi ascultat. Disponibilitatea de a-l asculta pe bolnav, sau chiar simpla prezență sau însoțirea acestuia la consultul medical sau investigații, constituie evident calități cerute de la oricine are în grijă oameni suferinzi. Mai mult, disponibilitatea de a-l asculta pe celălalt, se constituie într-o formă de a-ți mărturisii credința, pentru că ea presupune smerenie din partea celui care ascultă. A asculta înseamnă a sta în umbra celuilalt, a uita de tine spre a-i fi de folos lui, ceea ce doar iubirea o poate face.

Dacă uneori bolnavul ne vorbește și așteaptă ca și noi să-i vorbim, simțindu-se astfel iubit, mângâiat, întărit în nădejde, alte ori el are nevoie de tăcerea noastră. Paradoxal, tăcerea ajută uneori chiar mai mult decât cuvintele cele mai frumoase. Bolnavii nu au nevoie de vorbe mari sau predici asemeni celor rostite de prietenii lui Iov, pe care Scriptura ni-i dă drept pildă de purtare nepotrivită. Bolnavul așteaptă de la noi o purtare iubitoare, care nu i-o poți arăta decât prin ascultarea iubitoare a celui aflat în suferință, când poți să-l înțelegi mai bine, să-l cunoști și să-i împlinești adevăratele nevoi pe cât îți stă în putință.

5.8 Smerenia înaintea bolnavului și a lui Dumnezeu. Una din calitățile cerute medicului creștin este smerenia. Aflăm aceasta chiar de la Iisus fiul lui

Sirah, un cunoscut cărturar din vechiul Ierusalim: „Știința doctorului înălța-va capul lui și înaintea celor mari va fi minunat”. (Is. Sir. 38,3) Smerenia este cu atât mai necesară cu cât există astăzi iluzia că omul de știință va reuși asemenea unei zeități, să dăruiască nemurirea pacienților săi.

Sfinții Părinți n-au negat niciodată valoarea științei și practicii medicale, dar i-au arătat și limitele, pentru a-i feri pe bolnavi de ispita idolatrizării actului medical și a doctorilor. „Este lucru nesocotit să-și pună cineva toată nădejdea de vindecare numai în mâinile doctorilor, cum vedem că fac unii dintre nefericiții suferinzi, care nu se dau în lături să-i numească pe doctori chiar mântuitori” spunea Sf. Vasile cel Mare. De aceea medicul creștin are datoria să-i înfățișeze bolnavului, nu numai puterile arte sale, ci și limitele ei. De altfel medicul trebuie să fie conștient de faptul că Creatorul nu doar a lăsat în natură leacurile necesare omului, ci hărăzindu-l cu rațiune, i-a dat și priceperea de a se folosi de ele.

5.9 Tămăduirea întregii făpturi a omului poate fi înfăptuită doar de Iisus Hristos. Sfinții Părinți Îl numesc pe Hristos „doctorul sufletelor și al trupurilor”, iar mântuirea adusă de El, *vindecare*. De aceea creștinul consideră că în vindecare, ca și în boală, ultimul său scop este mântuirea totală în Hristos.

Pe tânărul Pantelimon, care voia să devină medic, Sf. Ermolae, părintele său duhovnicesc îl învață: „Aesculap, Hippocrate și Galen dau într-adevăr secretele pentru vindecarea bolilor trupului și pentru menținerea pentru puțină vreme a sănătății și a vieții pe care trebuie în mod necesar să o pierdem, dar Iisus Hristos este doctor infinit superior, deoarece El vindecă bolile trupului și ale sufletului și dă viață veșnică”.

5.10 Roagă-te pentru cel bolnav. Există astăzi dovezi incontestabile privind efectul vindecător pe care îl are rugăciunea. Pentru cei 100 de bolnavi care au participat la experimentul făcut în urmă cu un an la Spitalul Județean Bistrița s-au rugat grupurile de călugări ortodocși din județ, preoți caritativi ai spitalului, preoți parohi ortodocși, catolici și greco-catolici din municipiu, membrii familiilor celor suferinzi.

Rezultatele studiului au confirmat ipoteza de lucru. Rugăciunea a favorizat vindecarea în 60 % din cazuri, iar recuperarea bolnavilor operați a fost cu 50% mai bună. Interesant a fost faptul că cei care s-au rugat nu i-au cunoscut întotdeauna personal pe bolnavi, și nici nu au venit în contact cu obiecte ale acestora, bolnavii neștiind că cineva se roagă pentru ei.

Rugăciunea creștină s-a făcut întotdeauna „în Duhul lui Dumnezeu”, adică a fost sinceră și plină de iubire. Ideea am găsit-o la Sf. Apostol Pavel, care cunoscând slăbiciunea oamenilor și zăbăvnicia credinței lor recomanda creștinilor: „Purtați-vă sarcinile unu altora” (Sal. 6,2). Credința are o putere atât de mare, încât unii vor reuși să fie mântuiți prin credința altora, dovadă fiind pilda slăbănogului. Nu văzând credința sa l-a vindecat Hristos ci pe a celor care I l-au adus (Mt. 9,2; Mc. 2,5; Lc.5,20).

Iată de ce creștinul are obligația de a se ruga lui Dumnezeu pentru a dobândi nu numai propria sa tămăduire, ci și pe a fraților săi bolnavi, căci „*într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, dând mai multă cinste celui cărui a îi lipsește, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să se îngrijească deopotrivă unele pe altele, și dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună*” (ICor.12,24-26).

Prin această unire a mădularelor, lui Dumnezeu nu i se adresează doar un singur om, ci mai mulți, chiar toți, în virtutea comuniunii sfinților, care se realizează în Biserica lui Hristos prin Duhul Sfânt. Această rugăciune comunitară posedă o mare putere, pentru că este a întregului trup, care este trupul lui Hristos, în care Duhul împărtășește harul care vine de la Dumnezeu Tatăl.

Rugăciunea comunitară reprezintă arta unificării prin comuniune a întregii ființe în spațiu și timp, după asemănarea Ființei Supreme și Veșnice revelate ca iubire a Sfintei Treimi. De aceea avem nevoie întotdeauna de rugăciunea altora, care, ca mijlocitori, sunt „*tot atâți ingeri pentru noi*” (D. Stăniloae). Niciun credincios nu poate scăpa de răspundere, nu poate evita „*răspunsul la chemarea celuilalt*”. De fapt nu numai cel pentru care ne rugăm câștigă, ci și noi suntem câștigați, iar încrederea celui din rugăciunea noastră ne obligă și ne dă puterea să fim vrednici de ea.

O altă problemă care se ridică, este cine se roagă și cum se roagă pentru ca depășind mecanismul rugăciunii, creștinul să poată păși în altarul luminat al iubirii vindecătoare. Se roagă un fricos, cineva prins de îndoială, de remușcări și resentimente sau cineva care trăiește în conștiința sa emoția existenței infinite a ființei divine. Iată de ce sentimentul de responsabilitate dar și emoția din sufletul celui care se roagă devin factori fundamentali ai actului vindecător.

Desigur procesul vindecării depinde și de participarea celui aflat în suferință, a cărui dorință conștientă sau inconștientă de a chema către el pe cei ce se roagă cu inima, este evidentă. „*Rugați-vă pentru mine*”, poate fi, iată, expresia dorinței de vindecare, pentru că rugăciunea celorlalți pentru noi să fie poarta de intrare pe tărâmul vindecării prin iubire.

Fără îndoială, cei ce știu să se roage pentru alții sunt doctorii necunoscuți și vindecători ce nu-și cunosc încă virtuțile. Pretutindeni, de-a lungul și de-a latul lumii, prin mănăstiri, în sate sau orașe, în case bogate sau cocioabe, în mijlocul mulțimii sau în pustietate, aceste ființe care se roagă cu adevărat, acești doctori necunoscuți, sunt și cele care vindecă.

7. Concluzii

1. În Apusul creștin, îndeosebi în cel protestant, prin regresii spre Vechiul Testament, prin laicizare și raționalism rău înțeles, dragostea pentru aproape a pierdut din puritate și importanță, fiind înlocuită cu etica. În plan creștin ,

această încercare de a altoi dragostea cu legea e ca și cum ai sugera unui jurist să reformuleze acel primat absolut și acel elogiu paulin al iubirii din Epistola către Corinteni.

2. Asistându-l pe omul bolnav cu gândul la Dumnezeu, spiritualitatea se îmbogățește, se înobilează, pentru că în acele momente reușești să-ți limpezești filozofia vieții și să-ți fortifici credința. Iată câtă dreptate avea profesorul Iuliu Hațieganu când spunea că „*medicina este știință și conștiință*”, iar dacă această conștiință reprezintă și trebuie să însemne credință, avem de-a face poate cu cea mai frumoasă definiție care s-a dat vreodată medicinei.

BIBLIOGRAFIE

1. Bartolomeu V. A., *Biblia sau Sfânta Scriptură –Ediție Diortosită de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române – București, 2001.*
2. Buta M.G., Buta Liliana, *O istorie universală a Nursingului, Ed Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 91-97.*
3. Buta M.G., *Medicii și Biserica, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 27-31.*
4. Buta M.G., Ciachir D., *Biserica din Spital, ediție adăugită, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005.*
5. Ciachir D., *Cronica Ortodoxă, Ed. Timpuri, Iași, 2001.*
6. Larchet J.C., *Creștinul în fața Bolii, Suferinței și Morții, Ed. Sophia, București, 2004.*

CONSIDERENTE TEOLOGICE LEGATE DE DISPUTA CREAȚIE - EVOLUȚIE

Lect. univ. dr. VISKY Sándor Béla, preot
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj
Facultatea de Teologie Reformată

„Lamentabili sunt aceia care în orbia lor, acceptă valabilitatea tradiției în domeniul fizicii în loc de rațiune și experiment; trebuie să fim îngroziți de greșeala acelor care în teologie pun rațiunea în locul Scripturii și a tradiției Părinților.”

(Blaise Pascal)

I. INTERPRETAREA SCRIPTURII

1. Înțelegerea Bibliei, genuri literare

a. Sfânta Scriptură – ca o analogie la natura dublă a lui Hristos – are în mod indispensabil natură *umană* și *divină*. Credem că Sfânta Scriptură este Cuvântul lui Dumnezeu. În același timp, Sfânta Scriptură nu este o carte – este o bibliotecă întreaga scrisă și adunată timp de o mie două sute de ani. În cadrul ei întâlnim o multitudine de genuri literare: *pilde*, *imnuri*, *rugăciuni* (și chiar de câte feluri, de la slăvire până la blestem), *cântece de dragoste*, evenimente istorice notate foarte exact: *cronică*, *legende* scrise chiar cu o mie de ani mai târziu, cizelate de-a lungul timpului, care au un sâmbure istoric, dar în primul rând transmit un mesaj teologic, *mituri* care transmit un conținut pur teologic, *povestiri* cu scopuri educative, *viziuni* eshatologice, *evangheliile*, ca gen, cu specific literar de sine stătător, *aforisme*, culegeri de *paragrafe legislative*, *povestire* cu conținut *hristologic* etc., etc. Apar interpretări cu greșeli fatale dacă textele nu sunt interpretate cu mijloacele corespunzătoare genului literar respectiv. (Proorocul Natan spune o pildă împăratului David, răpitorul Bat-Șebai, despre omul bogat, care a luat mieluseaua săracului. David este prins în capcană. Dacă ar cunoaște caracteristicile genurilor literare nu ar face aceasta; deoarece în cele mai multe cazuri începutul „a fost odată un om” este o trăsătură a parabolei. David însă a înțeles *cuvânt cu cuvânt pilda* și s-a aprins mânia lui dreaptă: „omul care a făcut lucrul aceasta este vrednic de moarte” – Natan: „Tu ești omul acesta!” – Alt exemplu: cuvintele lui Iisus despre

„puținii” care umblă pe calea strâmtă, respectiv despre „cei mulți” de pe calea lată, nu este o *informație metafizică* despre rata mântuiți-pieriți, care poate fi maxim 49-51%! Fără sfârșit s-ar putea continua șirul înțelegerilor-interpretărilor greșite.

b. Teologia contemporană – care poate fi luată în serios – *nu umblă pe calea interpretării literale* a primelor capitole din Geneză. Și nu de aceea pentru că în degenerarea ei liberală se lasă influențată de spiritualitatea veacului de acum, ci pentru că însuși *textul biblic cere* acest lucru, fiind clar că în Biblie apar *două descrieri ale creației*. Gen. 1,1-2,4a este scrierea mai târzie, așa numita scriere preotească din sec.al VI-lea î.Hr.; Gen.2, 4b-24 este așa numita scriere iahvistă din sec. al X-lea î.Hr. (Sau după păreri mai noi: scrierea deuteronomistă – în acest caz textul a fost scris după sursa preotească, ca și un comentariu al acesteia; criteriul utilizat aici rămânând valabil în ambele cazuri. Ne dă de gândit dacă comparăm cele două pasaje, Gen. 1,1-2,4a; Gen.2, 4b-24:

- arată crearea universului întreg – se concentrează asupra creării omului și în cadrul acesteia omul
- starea primordială: apa – starea primordială: pustiul
- Dumnezeu creează prin cuvânt: „a spus” – Dumnezeu creează prin acțiune: „a făcut”
- Dumnezeu creează uscatul, desparte – Dumnezeu dă aburi care fertilizează pustiul
- Omul este punctul culminant al creației – omul este punctul de pornire al creației
- Redacție conștientă, limbaj regulat – povestire simplă populară

Această duplicitate o recunoaște chiar și Louis Berkhof, care argumentează împotriva viziunii evoluționiste pe baza interpretării literale. Sfânta Scriptură nu se sperie de diversitate; nu se teme să formeze fața lui Dumnezeu din bucăți de mozaic multicolor – de multe ori din propoziții, povestiri frânte – căci în libertatea ei copilărească știe: singura față fără crăpături, perfectă a lui Dumnezeu este Iisus Hristos din Nazaret. Aceași diversitate este ilustrată de Evanghelii.

Biserica primară și biserica din perioada patristică a avut curajul ca în procesul canonizării să pună unul lângă altul aceste scrieri, deși diferențele în cadrul povestirilor sinoptice sunt evidente. Nu au comasat din cele patru una „adevărată”. A fost importantă istoricitatea concretă, dar aceasta a fost doar o *unealtă* a transmiterii revelației evanghelice. Din cauza aceasta nu a deranjat pe nimeni apariția multitudinii diferențelor, contradicțiilor la nivelul cronicii. Din cauza aceasta este Biblia altfel decât Coranul. Este cunoscut că după moartea lui Mohamed cu 20-30 de ani a fost un episod istoric: califul a strâns diferitele manuscrise, au stabilit o variantă și toate celelalte au fost arse. Pentru că – zic ei – adevărul divin poate fi de un singur fel. Până în zilele noastre au un efect inestimabil cele două viziuni asupra Scripturii din punct de vedere al istoriei

(spirituale), culturale, politice. „Slova ucide, Duhul dă viață.” În același timp, evident, nu putem uita, că pentru noi însă Duhul este „purat” de cuvânt.

c. Citatul mult folosit din 2Tim.3,15-17: *Toată Scriptura este însuflată de Dumnezeu* (theopneustos) – vorbește tot în sensul celor de sus despre funcția Bibliei: *de folos ca să învețe, să convingă, să îndrepte, să dea înțelepciune în dreptate pentru ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit și cu totul pregătit pentru orice lucrare bună.* Și: *Cunoști Sfintele Scripturi, care pot să-ți dea înțelepciune spre mântuire, prin credința în Hristos Iisus.* Într-adevăr în acestea este de folos Scriptura și nu ca să înlocuim cu ea, sau din punct de vedere științific să verificăm prin ea cărțile de specialitate care se ocupă de astronomie, cosmogonie, paleoantropologie, istorie, biologie moleculară. Reformatorii în mod univoc așa au privit Biblia. Una din cele două catehisme de bază ale Bisericii Reformate de astăzi, a II-lea Confesiune Elvețiană din 1562, având ca titlu original *Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei*, formulează foarte precis: „În Sfânta Scriptură Biserica universală a lui Hristos, găsește în modul cel mai explicit toate lucrurile, care pe de o parte se referă la *credința mântuitoare*, pe de altă parte se referă la formarea unei *vieți după placul lui Dumnezeu.*” (Cap.I.) Această afirmație nu vorbește „în generalități” despre Scriptură, ci este un principiu de bază chiar foarte conștient al acesteia; cu privire la aceste două lucruri trebuie explicată-interpretată ea. După toate acestea, care poate fi sâmburele teologic al Genezei 1 și 2?

1. *La început* (boresit, en arkhe, in principio). Aceasta înseamnă: nimic nu întrece, nimic nu depășește realitatea lui Dumnezeu; iar în Prologul evangheliei lui Ioan: Cuvântul este prototipul, fundamentul cu privire la care și prin care au fost create toate. 2. *Și iată toate erau bune!* Adică: totul este bun ce izvorăște din actul de creație a lui Dumnezeu: binele este o realitate ontologică de „originalitate primordială”. 3. *Cunoștința binelui și răului* este exclusiv la Dumnezeu: niciodată nu poate fi în proprietatea noastră în mod definitiv, nu poate fi uzurpat de noi, înțelepciunea de a face diferență dintre bine și rău putem să primim în dar de la Dumnezeu. 4. *Căderea, răul* însă este „în mod secundar original”, are un caracter istoric: este secundar față de realitatea creată de Dumnezeu, deoarece își are rădăcina în acțiunea umană, deși în privința omului este original, răul anticipează omul, individul; este o realitate „déja là”. De aceea este mai mare decât el, omul, de aceea avem nevoie de o mântuire venită din exterior, deci de 5. *sămânța femeii*, de Hristos, care va zdrobi capul șarpelui. 6. Ideea de a fi „*după chipul lui Dumnezeu*” fie că înțelegem prin aceasta rațiunea, libertatea sau caracterul fundamental relațional a omului, în orice caz face referire la fundamentul demnității umane adevărate, care nu este altceva decât de a ne împlini rostul în părtășia de viață cu Dumnezeu. 7. Această rânduială a noastră se realizează în relația *bărbat-femeie* binecuvântată de Dumnezeu și 8. în împlinirea după voia lui Dumnezeu a ceea ce *ni s-a încredințat*, să stăpânim pământul.

2. Dumnezeu Eliberator, Dumnezeu Creator

Poporul lui Israel a experimentat prima dată pe Dumnezeul Eliberator (din Egipt) și apoi a început să creadă în Dumnezeul Creator al universului. Această recunoaștere din istoria religiei are o importanță decisivă teologică – și în privința întrebării noastre. Conform acesteia, nu ține de natura credinței ca prima dată cineva să fie convins de infailibilitatea Genezei și din cauza aceasta începe să creadă în Dumnezeul creator al galaxiilor, și apoi va accepta și faptul că Dumnezeu s-a revelat în Iisus Hristos. Dimpotrivă: cel care în Iisus Hristos a avut parte de eliberare, de realitatea făpturii noi, aceluia o să-i fie clară logica credinței: Dumnezeul care creează o făptură nouă, în mod evident este și Dumnezeul Creator. Cel care „a strălucit în inimile noastre” nu poate fi altcineva decât cel care „la început” a spus: să fie lumină (2 Cor.4.6). Foarte potrivit formulează Pierre Gisel, teolog renumit din Lauanne: Numai pentru acela Creația este har, care știe că Harul este creație. Teologia creației întotdeauna este în slujba Mărturisirii; este interpretarea ei și depinde de ea.

3. Sfânta Scriptură și concepția „științifică” contemporană despre lume: acceptare

Sfânta Scriptură – atât în Vechiul cât și în Noul Testament – acceptă, respectiv ia la cunoștință fără polemică concepția generală contemporană despre lume. Să fie amintit aici un singur exemplu. Conform 2Pt.3,5 „odinioară erau ceruri și un pământ scos din apă și prin apă...” Evreii elenizați au trăit parțial într-un mediu cultural grec, căruia îi aparținea gândirea: la început era apa, idee care provine de la Thales. Totul porcede din aceasta. Și nu numai ca din material fizic, ci ca din materie în care este inclus principiul creației (astăzi se zice materie capabilă de la sine la autotranscendență). Scriitorul epistolei lui Petru nu se ocupă cu partea „științifică” al ideii, dimpotrivă o citează ca fapt, că pământul a fost scos din apă, fără ca să pună în antiteză cu aceasta cuvintele Genezei.

4. Opoziția dintre Sfânta Scriptură și filozofie cu privire la concepția despre lume

Autorul epistolei lui Petru execută însă o corecție esențială. Fără să combată partea „fizică” a afirmației, realizează totuși o adevărată demitizare: deposează apa, ca element arhaic, de puterea ei mistică, capabil la autotranscendență, dat fiind că-și continuă propoziția astfel: prin cuvântul lui Dumnezeu. Conținutul caracteristic creștin al concepției scrisorii nu se arată deci, prin aceea că autorul ar

începe să polemizeze: și totuși pământul nu a fost scos din apă, ci din nimic. Nu alunecă spre domeniul științei, concepției despre lume din vremea aceea. Acceptă în mod vizibil descrierea „mehanică” – respingând totodată ideologia materialistă (dacă aceasta s-ar fi alipit de ea): totul a fost creat de cuvântul lui Dumnezeu.

Sfânta Scriptură astfel se opune frontal concepțiilor antice când acestea încearcă să restrângă domnia universală a lui Dumnezeu, revelația finală în Iisus, puterea Lui care învie la o viață nouă, iertarea păcatelor și speranța vieții veșnice. La fel se întâmplă în perioada creștinismul timpuriu: luptele cele mai crâncene le-a dus nu cu înțelepții greci, matematicieni sau cu cei care se ocupau de științele naturii, ci cu acel gnosticism dualist, care vedea în creatorul lumii un demiurg rău, și a creat opoziție atât între Iisus Hristos și Tatăl lui iubitor, cât și pe plan antropologic – cu consecințe grave – între trup și suflet. Nu credința și știința se confruntă, ducând o luptă pe viață și moarte, ci credința și credința falsă. Precum nici în zilele noastre întrebarea de bază a creștinismului nu se conturează în jurul ideilor, ca de exemplu întrebarea dacă cele șase zile din Geneză corespund sau nu cu 6 X 24 de ore, sau dacă „țărâna” poate trece prin diferitele faze evolutive, începând de la geosferă prin biosferă până la noosferă; de la molecula inițială până la om. Întrebarea este aceasta: care sunt consecințele faptului că Iisus din Nazaret este Fiul lui Dumnezeu; că el este Dumnezeu, care s-a făcut om? Care sunt consecințele acestui fapt pe plan antropologic, etic, soteriologic (teologia mântuirii) și eshatologic.

5. Punctul de vedere al reformatorilor despre libertatea științei, despre relația dintre Geneză și științele naturii

Reformatorul din secolul al XVI-lea, Martin Luther face deosebire clară între criteriile astronomului și ale teologului – deși ambii vorbesc despre „cer”: „Astronomul folosește noțiunile de sfere, epicicluri, etc. cu tot dreptul. Eu însă mă mulțumesc cu atât, ca în aceste creațiuni minunate și folositoare cu privire la viața noastră, recunosc puterea și bunătatea lui Dumnezeu, pe care acestea le-a creat prin Cuvântul lui, și în slujba noastră și spre folosul nostru le menține și le guvernează. Acestea aparțin domeniului nostru și sunt în mod special teologice.”

După învățătura lui Jean Calvin, fondatorul Bisericii Reformate în secolul al XVI-lea la Geneva, capacitatea de a se ocupa de științe este tot darul lui Dumnezeu care se dă atât celor credincioși cât și celor necredincioși: în timp ce în domeniul credinței lucrează Duhul care sfințește, în alte lucruri – talanții necesari pentru conducerea statului, meșteșugurile, astronomie, medicină, matematică, muzică – putem cinsti darurile Duhului care îmbogățește lucrurile generale. Bineînțeles aici nu este vorba despre două duhuri diferite, ci despre darurile diferite ale Duhului lui Dumnezeu. De aceea: „Pentru că Dumnezeu a vrut ca să ne sprijine în munca și în slujirea celor necredincioși, în științele naturii, dialectică, aritmetică și în alte

lucruri asemănătoare, trebuie să ne folosim de această muncă și slujire.” Procedând astfel – după cum formulează în 1561 Confesiunea Belgiană, născută în spiritul lui Calvin – lumea creată „se deschide în fața noastră ca o carte minunată, în care toate creaturile, mici și mari deopotrivă, sunt ca literele, care dezvelesc în fața ochilor noștri lucrurile nevăzute ale lui Dumnezeu.” De aceea „nu-i voie să respingem sau să condamnăm această știință, numai pentru că unii oameni nebuni au obiceiul să refuze totul ce nu cunosc. Pentru că astronomia, nu numai că e foarte frumoasă, dar e și foarte folositoare, nu putem pune sub semnul întrebării că această știință dezvăluie înțelepciunea minunată a lui Dumnezeu.” Legat de cartea Genezei, ceea ce ne interesează mai direct pe noi acum, Calvin afirmă: „Am arătat deja faptul că Moise nu dorește să scrie o carte de științele naturii... scrie într-o formă simplă, ca toți să înțeleagă și fără știință și pregătire. Astronomii însă caută neobosit, tot ceea ce mintea omului poate să cuprindă. Pentru aceasta însă nu trebuie să refuzăm cercetările lor, sau să acuzăm știința lor.”

Este clar deci, că reformatorii încă erau în stare să vadă lumea într-o unitate, și nu numai datorită faptului că ei trăiau în Evul Mediu târziu, ci pentru că cinsteau pe același Dumnezeu al Creației și al Revelației.

II. IDEOLOGIE – CREDINȚĂ – MEHANISM

6. Caracterul ideologic

Credința religioasă, filosofia, artele au un caracter ideologic, în măsura în care sugerează o concepție despre lume neargumentată în mod rațional-științific. Acest tip de intuiție aparține de domeniul vieții spirituale în mod angajat și îndreptățit. „Ideologia științifică” însă este periculoasă, deoarece sub masca obiectivității predică despre o concepție neverificabilă despre lume. Trebuie deci să facem diferență clară între: 1. *noțiunea* de evoluție (mutație, selecție etc.); 2. *teoria* evoluției, care, drept ipoteză de lucru, probabil pe bună dreptate, direcționează cercetările științifice; 3. *evoluționismul* (*darwinismul vulgar*), ca o ideologie ateistă, care este un fel de „credință negativă” și niciodată nu izvorăște dintr-o argumentare cauză-efect luată în sens științific, pentru că din aceasta nu poate proveni prin însăși natura ei. Cu privire la cât de mult sunt trecute cu vederea aceste definiții, și cât de puțin se respectă limitele dintre acestea, propunem ca exemplu poziția oficială publicată în 1995 a Alianței Naționale a Profesorilor de Biologie din Statele Unite. Conform acesteia: „Diversitatea vieții pe pământ este rezultatul evoluției: al unui proces fără supraveghere, impersonal, imprevizibil și cu totul natural, care nu este altceva decât manifestarea în timp a schimbărilor genetice și care este influențat de selecția naturală, întâmplare, eventualitățile

istorice și schimbările mediului înconjurător.” În mod îndreptățit putem pune întrebarea: oare cei care au formulat aceste rânduri au efectuat spălările necesare împotriva infecțiilor ideologice? În mod vizibil nu. Cu siguranță nu obiectivitatea mult accentuată a științei lor i-a condus acolo, ca să folosească expresii cu un caracter clar religios: fără să fi observat ei înșiși, au pus înaintea unor expresii folosite de manuale de dogmatică în capitolul „Providentia Dei” – supraveghere / providență, previzibil, personal – afix privativ. Diferențierea între mecanismul natural și ideologia legată de el, precum și arătarea faptului că nu există o relație de cauză-efect între acestea, este o cerință de bază a cinstei intelectuale a omului de știință.

7. Creație versus evoluție ca război cultural

Să spunem deschis: este un fenomen caracteristic american. În Europa, sub forma în care se duce acest război pe celălalt mal al oceanului, este cu totul necunoscută. De ce? Părerea mea este că parțial explicația se găsește în principiul de efect-reacție newtonian (hegelian) care se manifestă strict și în viața spirituală. În lumea anglo-saxonă, dar mai ales în America de Nord, darwinismul ca ideologie ateistă a apărut mult mai nedeghizat față de bătrânul continent (aici de exemplu existențialismul ateist din jurul lui Sartre nu se leagă atât de direct de evoluționism, deși apare în viziunea lui). Un exemplu grăitor pentru acest fapt este Congresul din Chicago organizat la centenarul apariției cărții *Originea speciilor*, din 1959. Oratorul principal al congresului a fost Julian Huxley, unul dintre marile autorități al științelor naturii din vremea aceea, fondator al UNESCO, organizație pentru educație, cultură și știință a ONU, cel care propaga o religie naturistă particulară: așa numitul umanism evoluționist; de altfel nepot al aceluși Thomas Henry Huxley, care pe vremuri, ca primul mare popularizator de mare anvergură a teoriei darwiniste, a obținut titlul de mare cinste: „bulldogul lui Darwin”. Cuvânt cu cuvânt el spunea următoarele: „În cadrul gândirii evoluționiste supranaturalul nu mai are loc, și nici nu mai avem nevoie de el. Pământul nu a fost creat; a evoluat. Astfel s-a întâmplat cu fiecare plantă și animal, de care e locuit; așa cum a apărut omul, precum creierul și trupul lui, tot așa și rațiunea și sufletul lui. Așa a apărut și religia. Având în vedere evoluția nu putem să fugim de propria noastră singurătate în brațele unui Dumnezeu creat de noi, nici de responsabilitatea deciziilor noastre sub aripa ocrotitoare a Autorității Divine. Referirea la o Providență atotștiitoare, dar din păcate inexplorabilă, nu ne mai scutește de a ne confrunța cu problemele prezentului, și ca să ne planificăm propriul nostru viitor.” Am citat pe larg acest pasaj ca să dau de înțeles că la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea darwinismul, ca antiteologie, se impunea din ce în ce mai conștient și mai cu pretenții, astfel că a declanșat reacții fundamentaliste în anumite cercuri bisericești, fapt ce se poate înțelege, dar nu și justifica; aceste bătălii, după cum am

văzut nu s-au aplanat nici pe la mijlocul secolului al XX-lea, și răcnetele războinice sunt încă departe de a se liniști.

Pe de altă parte putem risca și afirmația, că în relația dintre credința creștină și știință, spiritul american a ajuns abia acum la perioada pubertății; perioadă prin care Europa, a trecut cu greu, dar în mod ireversibil încă în cursul secolului al XVII-lea – datorită rugului lui Giordano Bruno, și cu prețul închiderii gurii lui Galileo Galilei, care, se credea că șoptea totuși în sinea lui „eppur si muove”, și totuși se mișcă (pământul).

Ca un alt treilea aspect (dar nu în ultimul rând), este cert faptul că felul diferit de a pune întrebările în Europa și în America are cauze spirituale premergătoare foarte serioase; este suficient dacă pur și simplu fac referire la faptul că Immanuel Kant, care a tras cu o exactitate minuțioasă limitele de competență ale rațiunii, după cum știm, a trăit în Europa.

8. „Învingerea darwinismului cu armele rațiunii simple“

Sunt convins că darwinismul – ca oricare *-ism* ideologic – nu poate fi învins numai cu rațiunea simplă. Rațiunea simplă să-și aleagă țeluri mai modeste (căci gânditorul amintit din Königsberg nu poate fi neglijat fără consecințe grave în contextul anumitor probleme); rațiunea simplă poate să arate diferența dintre cele două domenii, faptul că relația dintre *-ism* și mecanism nu este una logică, nu aparține de competența științelor naturii, ci are un caracter ideologic. Apoi rațiunea simplă poate să înroleze argumente din filozofia religiei, „argumente pentru existența lui Dumnezeu”, în timp ce este evident, că acestea sunt relevante numai pentru cei credincioși; dar nici chiar pentru ei aceste argumente nu sunt importante ca niște dovezi, ci mai mult ca semne care arată spre Dumnezeu. În rândul acestor semne, pe bună dreptate, se poate vorbi despre informația, care poate exista și independent de materie, sau despre faptul că informația care ordonează materia are un caracter spiritual, sau chiar despre ideea *intelligent design* – acestea din punct de vedere al filozofiei religiei sunt criterii importante. Totuși *-ismul* ideologic, chiar și în forma lui darwiniană, (cum ar, fi de exemplu, socialdarwinismul, recunoscut ca precursorul spiritual al fascismului), este o credință quasi-religioasă. Ca atare este menit să-l înlocuiască pe Dumnezeu, deci este un idol. Numai cu Dumnezeu este posibilă eliminarea unui idol, rațiunea simplă este prea puțin pentru aceasta. „Și ceea ce câștigă biruința asupra lumii este credința noastră.” (1 Ioan 5,4) – nu mintea noastră. Nu credința și știința se confruntă, ci credința și credința falsă.

9. Trebuie oare să facem diferență între domeniul științei și credinței? Da.

Dacă afirm ca o concluzie de filozofie a religiei, că un fenomen al lumii logice sau experimentale-fizice face aluzie la Dumnezeu, oarecum trag o concluzie

ideologică, atunci, ne întrebăm, de ce nu are același drept și omul de știință, ca să vorbească ca materialist despre ceasornicarul orb, despre întâmplare, despre un șir de evenimente istorice impersonale și fără nici un scop sau țel? Dreptul la o astfel de atitudine îl are și omul de știință, dar nu datorită faptului că știința lui exactă l-ar constrânge să facă acest lucru. Nici pe Richard Dawkins nu cunoștințele biologice îl determină să aibă o viziune deterministă, chiar dacă, în mod ciudat, el se gândește în acest sens: „ADN-ul nu știe nimic și nu se gândește la nimic. Pur și simplu este. Iar noi așa dansăm cum ne cântă el.” Nu știința îl determină să vadă în cosmos un haos (chiar dacă biologic este atât de egoistă această genă șmecheră): „Universul care ne înconjoară se comportă, ca și cum ar trebui să ne așteptăm, că nimic planificat, niciun scop, nimic rău ori bun nu s-ar afla în adâncul lui, ci numai o indiferență oarbă și nemiloasă.” Această atitudine este un fel de credință, o credință întoarsă pe dos într-un mod înfricoșător, conform căreia baza finală a existenței este „indiferența oarbă și nemiloasă”. Această viziune se opune în mod fundamental speranței creștine, care se bazează pe credința în persoana supremă și absolută, care simte compasiune și milă, și suferă împreună cu cei care suferă; Dumnezeu, care este dragoste (1 Ioan 4,16).

Tot așa nici credinciosul nu pe baze logice carteziene afirmă că natura, informația, conștiința etc. arată spre Dumnezeu; pentru el, toate acestea arată spre Dumnezeu Creatorul, deoarece mai înainte el a cunoscut în Hristos pe Eliberatorul. Ce înseamnă această diferențiere pentru credință? Teologia nu poate nici confirma, nici infirma teoria evoluției. Nu este de competența ei să-și spună părerea, de exemplu, despre afirmația, conform căreia “acum 3,5 - 4 miliarde de ani elementele de bază, care se găsesc în viețuitoarele de azi: zaharuri, aminoacizi, baze de purin și pirimidin, erau deja la îndemână, fiind date deci toate condițiile pentru o sinteză abiogenă”. Nu este competența ei, să decidă pe plan științific, dacă erau date sau nu în aceea vreme „condițiile de formare pentru polimerii lineari: proteina, acizi nucleici și alte molecule mari, care se pot forma din elementele de bază amintite mai sus.” Teologia poate afirma însă, că credința unui creștin nu depinde de corectitudinea sau caracterul neîntemeiat al acestor afirmații. Pentru credința lui aceste întrebări sunt indiferente, chiar dacă ele sunt foarte palpitate pe plan științific. Teologul să fie sobru și să nu se avânte într-un mod incompetent în polemici din domeniul științei. De exemplu, întrebarea dacă „rolul ADN-ului în replicarea celulei este oare mai mare, mai direct, decât al unei enzime sau al unui metabolit” și că ce înseamnă aceasta pentru procesul evolutiv, nu poate fi decis nici pe baza Credo-ului, nici pornind de la citate biblice sau fraze din Sfinții Părinți. Tocmai din acest motiv mi se par ciudate astfel de întrebări: „Cercetările de origine ar putea să conducă la concluzii corecte și pe cei care nu îl iau în calcul pe cu Dumnezeu?” Încerc să înțeleg modul de a gândi al unor specialiști care încearcă să amestece logica științifică și cea teologică: se gândesc, oare, că aceste întrebări de amănunt, nu se pot clarifica pe baza referințelor teologice, dar sunt totuși niște

referințe biblice, către care toate „cercetările de amănunt” trebuie să conveargă? Dacă, de exemplu, avem în vedere pasajul citat mai sus din 2 Pt 3,5, atunci aceasta ar însemna oare, că toate cercetările legate de originea pământului, ar trebui să ajungă la concluzia că materia originară a planetei Pământ este apa? Iar dacă nu aceasta este concluzia, înseamnă oare că savantul umblă pe căi greșite? Dacă însă ne gândim la dogma „creatio ex nihilo” (care de fapt nu apare tematic în Scriptura canonică, numai în cartea Macabeilor), atunci, ne întrebăm: cercetarea științifică amintită trebuie oare să arate sôre „nimic”, sau să se adapteze acestei dogme? Dar apa totuși nu se poate identifica cu nimicul, nu-i așa? Am putea enumera până la nesfârșit exemple asemănătoare. Adevărul Sfintei Scripturi însă nu se arată în lipsa contradicțiilor la nivelul strict științific; conform spiritului Revelației biblice, “adevărul” este o realitate mult mai vastă, decât o simplă conformitate științifică. Acest adevăr este puterea Învierii lui Hristos (Filipeni 3,1), care ne eliberează. Teologul dă dovadă de multă înțelepciune, dacă recunoaște: nu are mijloace prin care ar putea să decidă în fond întrebările științifice. „Comunicând lucruri duhovnicești prin mijloacele duhovnicești” spune Apostolul Pavel (2 Cor.2,13). Putem să adăugăm: comunicând lucrurile biologiei moleculare prin mijloacele biologiei moleculare – atât din partea teologului, cât și din partea savantului.

10. Se pot oare despărți cele două domenii? Nu.

Unitatea este dată prin viziunea credinței. Credința în aceea Persoană prin care și cu privire la care au fost create toate lucrurile. Nu există altceva care ar putea să însăileze lucrurile. Fără această credință, lumea se dovedește a fi o vâltoare infinită a semnelor indescifrabile, într-un dans de zgrițuroaice. Precum la sfârșitul cărții lui Umberto Eco (Numele Trandafirului), călugărul strânge în traistă cenușa rămasă de pe urmele bibliotecii arse, frânturi de cuvinte, o mulțime de litere, fără să se formeze măcar un cuvânt sau o propoziție inteligibilă. Pentru că dreptul de a vedea întreaga propoziție este al lui Dumnezeu, și El îl învață să citească prin harul său, pe toți cei care caută această înțelepciune divină.

Cum se îmbină deci, prin forța credinței, materia și duhul? Se pune, de exemplu, întrebarea: ce este curcubeul?

Savant: Culoarea albă dispersată pe prisma picăturilor de ploaie.

Credincios: Semnul legământului dintre Dumnezeu și omenire.

Savant credincios care-și cunoaște domeniul de competență: Ambele. Unul sesizează cu aparatele din laborator, pe celălalt cu credința mea.

Savant necredincios, care-și cunoaște competența: Primul este sigur, despre a doua cu mijloacele științei mele nu pot să spun nimic; sunt nevoit să las deschisă această posibilitate.

Savant necredincios, care nu-și cunoaște competența: Numai primul răspuns este valabil; explicația cu prisma exclude povestea legământului.

Credinciosul, care nu-și cunoaște competența (fundamentalist): Curcubeul bineînțeles poate fi numai semnul legământului lui Dumnezeu cu omenire prin Noe, deoarece aceasta este scris. Cele două se exclud reciproc: în momentul în care am scrie explicația fizică al producerii curcubeului, am pune sub semnul întrebării sensul adevărat, spiritual al acestuia. Mutatis mutandis: Dacă cercetăm omul din punct de vedere paleoantropologic, prin aceasta punem sub semnul întrebării că el este creatura lui Dumnezeu.

Considerațiile de mai sus se pot deduce la fel, de exemplu, și în privința semnelor Cinei Domnului, respectiv conținutul ei spiritual. (Ce este pâinea folosită la Cina Domnului? Savant: pâine obișnuită. Credincios: trupul lui Hristos, etc.). Nu există acel microscop hipermodern, care ar putea să detecteze prezența lui Hristos cel înviat în pâinile și vinul acestei sfinte taine. Dar nu există nici procedeul cinstit, științific care să dovedească contrariul.

Sușținem prin credință: Creatorul materiei și inteligenței umane este Dumnezeu Sfintei Treimi, care poate fi cunoscut prin credință în Hristos. Omul credincios eliberat prin jertfa și învierea lui, recunoaște și slăvește lucrarea minunată a lui Dumnezeu în creație. Aceasta este veriga dintre știință și credință! Viziunea aceasta ne face să fim niște creaturi pline de recunoaștere față de Dumnezeu, iar nu cioplirea datelor științifice cu scopul de a se potrivi cu Biblia, și nici coincidența planului teologic cu cel științific, nici dovedirea cu orice preț că pământul are șase mii de ani. Ce va însemna, dacă viziunea credinței reușește să vadă sfera materială și spirituală concomitent? Faptul că nu suntem constrânși să trăim într-o dualitate schizofrenă în condițiile științifice actuale. Înseamnă că lupta credinței luată în sens paulin înseamnă nu bătălia cu știința, ci lupta cu păcatul și necredințioșia, care câteodată ia forma credinței false, cu referiri în mod nevrednic la știință. Acest mod de abordare concomitentă și armonioasă ale celor două sfere ale realității, cea materială și spirituală, a însemnat un izvor de neprețuit de-a lungul secolelor pentru cultura europeană. Nu ne mai rămâne altă șansă, decât să muncim și să ne rugăm pentru restabilirea acestei unități holistice la nivelul percepției lumii vizibile și invizibile.

11. Violări reciproce ale frontierei

Gábor Hráskó în numărul mai/2000 al revistei „Természet Világa” (Universul naturii, Budapesta), într-un articol cu titlul *Darwin – originea problemelor*, prezintă agitația valurilor din Statele Unite în jurul polemicii între creaționism și evoluționism. Cotidianul de limba maghiară din Ardeal, *Krónika*, în numărul lui din 11-12 noiembrie, ca un apropo la acesta, publică articolul lui György Koppány, apărut în octombrie, tot în *Természet Világa*, cu titlul *Originea problemelor – creaționismul*. Până la urmă care-i originea încurcăturilor, Darwin sau creaționismul? Originea problemelor ar trebui căutată în violările reciproce ale

frontierelor. Afirmăția „la început a fost o părțică materială...” poate fi corectă, dacă se referă la *începutul* istoric al timpului, și se referă la acea realitate, care putea fi detectată, măsurată cu mijloacele științei. Dar cazul violării frontierei se comite dacă se mai adaugă „și nimic altceva” (ca de exemplu Logosul creator-susținător-veșnic care a precedat-o); dacă s-ar referi, deci, la *originea* tuturor lucrurilor. Tot așa „La început era Cuvântul...” cu siguranță face referire la principiul creației; apare însă cazul de violare al frontierei dacă cineva adaugă: „...și modul în care această realitate materială creată a venit la existență, putea să se întâmple doar pe baza interpretării literale a Bibliei.” Apostolul Pavel se luptă încontinuu, dar nu pe acest front. Deși el afirmă, că lumea cu înțelepciunea ei nu l-a cunoscut pe Dumnezeu (1Corinteni 1), dar nici un moment nu pune la îndoială cunoștințele culturii antice referitoare la legile naturale, sau al calculelor matematice? E drept că nici nu le susține, practic nu se ocupă de ele. Nu pune sub semnul întrebării cunoștințele astronomice, hidrodinamice ale „înțelepților”, numai pentru că acestea, par a fi în contradicție cu descrierea traversării Mării Roșii. Pe de altă parte: putem afirma că „natura poartă în sine capacitatea de a trece de la un nivel ontologic inferior la unul superior” (György Koppány), dar nu există nicio știință a naturii, care în mod legitim ar putea exclude posibilitatea că natura ar fi primit această capacitate de la o putere transcendentă, care a precedat toate lucrurile. Iar dacă cineva se gândește că „Dumnezeu a creat evoluția”, de ce ar trebui să ne gândim că ar vrea să călărească în același timp doi cai, care galopează în direcții opuse? Cine forțează acești doi cai ca să galopeze în direcții opuse? Acești cai năzdrăvani nu aleargă pe aceeași pistă în direcții opuse, mai degrabă pe piste paralele în aceeași direcție. Iar paralelele se încrucișează la Infinit. Acolo și numai acolo. Dar acolo cu siguranță.

III. UNDE POATE FI SURPRINSĂ LUCRAREA LUI DUMNEZEU?

12. Dumnezeu în verigile care lipsesc

Spiritul uman cutezător nu se liniștește așa ușor cu ideea paralelității dintre Dumnezeu și lumea creată (cu toate că mai sus era vorba doar despre un paralelism metodic!). Unitatea eshatologică pare a fi prea departe, chiar dacă deja în prezent putem gusta din realitatea ei. De aceea își dorește omul, ca să prindă măcar trena lui Dumnezeu în procesele naturale pătrunse cu atâta măreție, maiestate, perfecțiune și frumusețe de El. În această dorință, omul credincios modern caută în mod pasionat acele pete albe, la care, în situația actuală a științei contemporane, nu poate fi dat niciun răspuns. El caută în istorie, în sferile înalte și inferioare ale intelectului și psihicului uman, în structura micro și macrocosmosului, în materie, în energie, în zona frontalieră a construcțiilor sociale care se succed, peste tot. Și întotdeauna în mister. În cazul nostru – acceptând chiar în mod mărinimos

schimbarea ciocului cintezelor în cadrul speciei – e terenul enigmatic dintre două specii care se succed. Dar trebuie să ne punem întrebarea: este oare un lucru înțelept să-l înghesuim pe Dumnezeu în cușca din ce în ce mai strâmtă a petecelor albe? În ceruri este mare bucurie la întoarcerea unui păcătos – dar nu cred, că s-ar sărbători în mod deosebit o ipoteză, ceea care așa de mult îi bucură pe mulți creaționiști: adică nesiguranța metodologică presupusă în procesul datării cu radiocarbon (se poate deci menține cronologia biblică), sau afirmația conform căreia „între fosile nu s-a găsit încă nici o formă de trecere”. Apoi urmează explicația: „De aceea nu au găsit pentru că Dumnezeu a creat separat fiecare specie.” Sau – cum susțin moderniștii mai permisivi – în zona aceasta de trecere Dumnezeu a dat un avânt lucrurilor. El a injectat în proces energia necesară pentru salt. L-am localizat deci pe Dumnezeu, știm unde se află El dimineața și seara, în orice ceas al zilei sau al nopții. Și aici se potrivește avertismentul lui Iisus „Dar vine ceasul, și acum a și venit, când închinătorii adevărați, vor adora pe Tatăl în duh și în adevăr”. Deci nu în metodologia localizării lui Dumnezeu. Pentru închinătorii adevărați Dumnezeu este prezent în fața și în spatele fiecărui proces, și în fiecare fenomen; și în ochii lor toate lucrurile sunt transparența lui Dumnezeu pe pământ. Toate acestea le putem susține păstrând distanța atât față de deismul tip „mașina se rotește, creatorul se odihnește”, precum și de închipuirea aristoteliană / tomiană, dar și vis-a-vis de panteism (care după Schopenhauer nu este altceva decât forma politicoasă a ateismului).

Pe de altă parte darwinismul trebuie să se gândească, că nu toate fenomenele lumii pot fi explicate pe baza cauză-efect. Forțarea acestui lucru nu e altceva decât reducăționismul necioplit. Minunea fenomenului gândirii umane, libertatea voinței și a conștiinței cu manifestările e multiple, niciodată nu pot fi reduse numai la procese biochimice, sociale, economice etc. Ceea ce știința secolului al XIX-lea a considerat un bloc imens de cauzalități care nu poate fi clătinat, în zilele noastre este mai degrabă o plasă. Vântul suflă unde vrea. Pana păunului se zărește în mod provocator în vântul acesta și nu neapărat îl ajută în lupta lui pentru supraviețuire.

Unde poate fi surprinsă lucrarea lui Dumnezeu? Cu mijloace fizice, nicăieri. Cu ochii credinței, peste tot. Se putea „detecta” prezența lui Dumnezeu pe cruce? Nici vorbă! Dar nici atunci nu a fost prezent? Nu există încă un alt punct al istoriei și al universului, unde ar fi fost prezent atât de evident ca acolo. Pentru a observa însă această evidență – atunci și acolo – numai tâlharul din dreapta a avut ochi. Pentru că Dumnezeu este transcendent chiar în mijlocul vieții noastre, și în mijlocul naturii, și în mijlocul istoriei.

13. Momentul devenirii omului – în sens istoric / biologic

Geneza 1–2 ne prezintă într-un mod foarte plastic condiția fundamentală a omului. Deși cele povestite sunt redată pe scara cronologică a istoriei, este foarte

clar, că nu se vorbește doar de un eveniment izolat; avem de a face cu o paradigmă universală Conform acestei paradigme, omul primește direct de la Dumnezeu demnitatea lui care este unică, și îl deosebește de orice alt viețuitor. Aceasta nu este deci o demnitate „naturală”, nu este o funcție a stării genetice ale omului, nu este doar faptul de a fi altfel biologic; Dumnezeu este acela, care îl înzestreză pe om cu această demnitate. Acest fapt este redat pe deoparte cu ideea de *imago Dei* (chipul și asemănarea Lui), pe de alta prin suflarea de viață a lui Dumnezeu în nările omului). Demnitatea de neconfundat al omului este părăția personală cu Dumnezeu. Sfânta Scriptură nu este dispusă să vorbească în alt context despre om, decât în relația lui cu Dumnezeu. Dacă nu astfel se abordează problema antropologică, dacă diferențierea lui justă față de alte creaturi ar fi doar o chestiune a ADN-lui, atunci ar avea miză, ca el să nu aibă nimic de făcut cu nivelul biologic precedent, ai cărui indivizi nu dispun de demnitatea umană. Atunci într-adevăr ar trebui să ne ținem până la ultima picătură de sânge de ideea, că omul într-un moment al timpului istoric, fără orice proces natural premergător, a apărut dintr-o clipă în alta pe pământ. Dacă nu avem în fața ochilor antropologia aceasta, cu totul teologică al Sfintei Scripturi, numai atunci ne speriem de ideea aceasta (într-adevăr înfiorător), că nu putem să decidem exact, care a fost de fapt prima ființă, care poate fi considerată om? Trebuie eventual s-o căutăm printre rândurile australopitecilor, sau mai degrabă între indivizii *Homo habilis*, *heidelbergensis*, *neanderthalis*, *sapiens*, *sapiens sapiens*? *Ignoramus et ignoramus*. Nu știm și nici nu vom ști. Un lucru însă putem afirma prin cunoștințele credinței: însuși Dumnezeu, care a împrumutat omului propriul chip și demnitate, care a delimitat clar apele de uscat, ziua de noapte, nu a greșit limita nici în acest caz.

Și nu greșește aceeași limită fină nici în cazul dezvoltării embrionare, ceea ce privește deci fenomenul încă-nu-e-om și deja-e-om al dezvoltării fetusului. „Putem deci să tragem concluzia că în procesul devenirii omului se întâmplă același lucru ca la conceperea omului. Asemănarea de bază între hominizare și ontogeneză o vedem în aceea, că în ambele cazuri un organism, care încă nu este om, tinde spre o stare biologică unde există deja baza suficientă pentru înălțarea duhului”.

14. Momentul devenirii omului – pentru teologie

Pe fresca captivantă din Capela Sixtină, Michelangelo reprezintă ultima clipă din ultima perioadă al omului preistoric; încă nu l-a atins degetul lui Dumnezeu, dar se apropie de el, încă stă lipit de glie, dar deja tânjește spre Dumnezeu (Helmut Thielicke). Aproape că vedem arcul electric, acea scânteie, care în momentul următor se naște: om se naște pe pământ! Omul devine om datorită acestei atingeri, independent de faptul, că Dumnezeu a distribuit această atingere pe milioane de ani, sau a concentrat-o într-o clipeală. Tălmăcind părerea

unitară a teologilor de seamă din secolul al XX-lea de la Karl Barth, prin Hans Küng și Karl Rahner până la Wolfhart Pannenberg, acest considerent teologic fundamental este exprimat astfel de teologul barthian maghiar István Török: „Conform Revelației, omul a fost creat de Dumnezeu; omul aparține de lumea creaturilor. Aici îl leagă construcția lui biologică și condițiile naturale ale vieții. Dacă pe baza aceasta am vrea să plasăm omul în schema evoluției – schema care prezintă deocamdată multe goluri, și mai sunt necesare încă multe cercetări în acest domeniu –, nici atunci nu s-ar modifica esențial mesajul. Momentul apariției omului a fost acela, când la un nivel înalt al dezvoltării o creatură a auzit cuvântul Creatorului său și i-a răspuns. Cu acest act începe homo sapiens. Pe noi însă nu partea științifică ne preocupă, nu întrebarea cum, ci întrebarea cine? Cine este omul.”

15. Ce efect are modelul evoluției asupra gândirii teologice?

Profesorul dr. J. v. Genderen rezumă în următoarele trei puncte întrebările cele mai sensibile ale problematicii noastre:

a. „Credința că totul a fost creat de Dumnezeu, este în contradicție cu concepția conform căreia totul este rezultatul unui proces natural.” Problema tensiunii dintre a fi creat și a fi rezultatul unui proces natural am analizat-o deja la punctul 11., și am văzut că aceste două aspecte nu pot fi folosite unul împotriva celuilalt. De la cine provine un copil, ne punem întrebarea. Firesc că de la părinții lui! Ar însemna, oare, acest fapt, că nu poate proveni de la Dumnezeu fiindcă cunoaștem procesul natural al fecundației, nașterii, dezvoltării lui? Dar și Iov, care cu siguranță a știut că a fost născut de mama sa, totuși venirea lui în existență e interpretată ca creație, atunci când descrie aceasta, aplicând asupra lui momentul creării lui Adam: „Adu-ți aminte te rog că m-ai format din țărână.” Sau să înțelegem și această frază în mod literal? Da? Nu? De ce? Există vreo diferență vizibilă între Geneză și această propoziție din cartea lui Iov? Sau, gândindu-ne invers: Când Ioan scrie, că cei care l-au primit pe Hristos, aceia „au fost născuți nu din sânge, nici din voia firii lor, nici din voia vreunui om, ci din Dumnezeu”, atunci vrea el, oare, să nege nașterea naturală ai acestora? Evident, nici vorbă. Punerea în opoziție de mai sus nu este o metodă hermeneutică corectă: este doar o dilemă falsă. Trebuie deci, să facem diferență între noțiunea de „evoluție”, teoria evoluției, respectiv evoluționism, ca expresie a unei ideologii ateiste care se reclamă doar niște date științifice încercând să-și prezinte propria ideologie ca o certitudine „științifică”. Problematică este, deci, nu teoria evoluției în sine, ci tendința de a strecura evoluția, ca un principiu mistic de creație, în locul lui Dumnezeu. Sau invers, dacă cineva vrea să înlocuiască sau să măsoare cercetările științifice cu Întâia Carte a lui Moise.

b. “Credința că omul creat după chipul lui Dumnezeu este coroana creației,

este în opoziție cu părerea, că omul este ultima creație a evoluției.” Afirmațiile precedente clarifică faptul că evoluția nu este Dumnezeu, deși mulți în ultimii aproape 150 de ani au privit-o așa. La punctele 13. și 14. am clarificat deja, că demnitatea omului, noblețea lui în sens teologic este o realitate împrumutată; și nu este funcția ADN-lui sau al mutațiilor genetice.

c. „Credința biblică conform căreia omul creat bun este căzut, stă în contradicție cu concepția că este o dezvoltare continuă fără un început perfect și cădere.” Din cele trei păreri contrare, aceasta din urmă este cea mai gravă. Trebuie, deci, s-o tratăm cu multă seriozitate. Într-adevăr credința creștină afirmă cu cea mai mare consecvență, că tot ce este creat de Dumnezeu și toată lucrarea lui „iată că sunt bune”. Dimpotrivă, însă experimentăm, că lumea, în starea ei actuală, nu este așa. Pare deci logică concluzia, că între cele două – între creația originară a lui Dumnezeu și starea actuală a lumii – undeva, cândva, cumva trebuia să fi avut loc o ruptură decisivă. Această lume – și în ea omul – nu poate fi privită ca o creație nemijlocită a lui Dumnezeu, căci dacă starea actuală a omului și a lumii create o considerăm „naturală”, creată „direct” de Dumnezeu, oare ce ne va împiedica să nu dăm vina pe Dumnezeu pentru toate răutățile care bântuie în această lume? („Femeia pe care mi-ai dat-o, ea mi-a dat din pom!”; „Șarpele, pe care tu l-ai creat, el m-a amăgit!”) Această dilemă este rezolvată de teologia tradițională, prin interpretarea căderii lui Adam și Eva, prima pereche de oameni reali și totodată protopărinți. Putem vorbi, deci, de o cezură, care cândva s-a intercalat între creația originară și cea actuală. În acest model foarte plastic se exprimă cele două focare ale textului teologic eliptic: 1. lumea este creația lui Dumnezeu, și creația este foarte bună: este legitim deci ca să ne bucurăm de ea, niciun fel de ură față de lume nu poate fi îndreptățită; 2. orice răutate de pe lumea aceasta izvorăște din păcatul și acțiunea păcătoasă a omului: responsabilitatea nu poate fi transferată de om nimănui, nici pe umerii Creatorului, nici pe seama unei situații anume.

O provocare fundamentală a zilelor noastre venită din partea științelor naturii, poate fi formulată astfel: este oare posibil, susținerea ideii teologice de mai sus, în situația în care structura care o susține – interpretarea literală al descrierii creației –, datorită extinderii modelului evoluției, deodată se prăbușește? Întrebarea străveche: poate fi despărțită oare forma de conținut, sâmburele de coajă, structura narativă de convingerea teologică? Precum informația poate fi „culeasă” de pe nucleul celulei și poate fi transcris pe alt material de transmitere, un anumit software pe alt hardware, poate fi oare transcris la fel și conținutul de credință, „comoara încredințată nouă” pe o interpretare neconvențională a străvechii narative (*le grand recit* – Ricoeur)? Sunt convins că da. Firește, nu în sensul că în descrierea biblică în loc de Adam și Eva vom aminti pur și simplu strămoși cromagnonieni. Nu în acest sens mă gândesc la procesul de reinterpretare a textului din Geneză. În primul rând este necesar să recunoaștem că însuși textul biblic a vrut să exprime în primul rând convingerile amintite mai sus, într-un mod radical și irevocabil. Cum

pot să exprime aceste idei teologia contemporană, dacă se îndepărtează de modelul înțeles istoric-cronologic al Genezei?

De exemplu în felul următor: „Păcatul nu este o prăbușire de la o realitate superioară la una inferioară, ci este refuzul realității părtașiei de dragoste cu Dumnezeu.” Sau precum Paul Tillich dezvoltă acea idee, că „elementele tragice și morale ale esenței umane coincid”. Elementul tragic, răul, ca realitate „*déja là*”, care precede orice individ și nu poate fi învins de om. Elementul moral, responsabilitatea lui, care există în pofida tuturor acestora. Cele două – Creația și Căderea – coincid. „Dumnezeu creează copilul nou născut; dar copilul dacă este creatură se scufundă în înstrăinarea existenței. Acesta este punctul, unde Creația și Căderea coincid.”

Punctul slab al modelului tradițional este concepția potrivit căreia, că în afară de Adam nimeni nu este considerat creatură propriu-zisă a lui Dumnezeu (nici măcar pe Eva în totalitate); conform acestuia doar în sens secundar am fi creaturi ale lui Dumnezeu. Ideea lui Tillich ia în serios că fiecare om este creatură, luat în sensul cel mai specific, a lui Dumnezeu. În acest caz însă este inevitabilă întrebarea: „Oare nu am făcut noi din păcat o necesitate ontologică?” Adică prin afirmația că Creația și Căderea coincid? Prin faptul că mă consider o creatură propriu-zisă a lui Dumnezeu cu istoria mea, structura mea psihologică, instinctele mele gata de agresivitate – parțial codificate în genele mele – nu se știrbește oare credința în bunătatea creației? Răspunsul meu este nu. „Adam înaintea căderii” și „natura înainte de blestem” sunt stări potențiale, și exprimă situația libertății tragice, determinate în sensul premergător, *déja là* a fiecărui om. Omul trebuie să decidă în așa fel, ca și cum ar fi perfect liber, fără să piardă niciun moment din fața ochilor că imaginea libertății lui absolute este doar *fata morgana* a dorințelor sale. „Omul, de fapt, poate să facă ceea ce vrea, dar nu poate să vrea ceea ce vrea.” (Schopenhauer)

Să fim sobri, e clar că nu există niciun model, din care să nu atârne ațe nesurfilate, întrebări nerezolvate. Abordărilor tradiționale tot așa i se pot reproșa, că prin interpretarea cu căderea istorică și unică, ceea ce apoi s-a concretizat în dogma „păcatului originar”, păcatul la fel a fost făcut „necesitate ontologică” (excepție ar fi fost numai Adam). Pe de altă parte, această tradiție a teologiei occidentale, formulată pe baza teologiei fericitului Augustin din secolele IV-V, are o antropologie specială, prin conceptul de „om” el nu înțelege indivizi, ci o masă umană fără chip, înțeleasă în sensul realismului medieval. Acest mod de gândire platonice pornește de la ideea generală a „omului”, care poate exista și fără Petru Ionescu și Pavel Petrescu. Anselm de Canterbury (secolul XI), care gândea tot în spiritualitatea aceasta, și de influența căruia nici reformatorii nu au scăpat, tronează în mijlocul propozițiilor din Catehismul din Heidelberg, text fondator al Bisericii Reformate (1562-63).

ÎNTREBARE (9): Nu procedează oare Dumnezeu nedrept, când în legea lui

îi cere omului lucruri pe care el nu le poate împlini? RĂSPUNS: Nu, pentru că El a creat omul astfel încât ar putea să le îplinească. Omul însă sub influența Satanei, cu neascultarea lui voluntară, s-a privat atât pe el însuși, cât și pe urmașii lui de darurile divine.

Saltul logic care azi nu mai poate fi urmat este următorul: întrebarea este adresată omului de azi, răspunsul însă vorbește despre Adam, luat în sens istoric dar și ca prototip. Cele două nivele (omul real actual, și omul-Adam prototip) pot fi surmontate, numai dacă acceptăm ideea, care însă este refuzată de cartea lui Ezechiel, conform căreia „părinții au mâncat aguride și copiilor li s-au strepezit dinții” (Ezechiel 18,2). Prin aceasta însă nu vrem să negăm, ceea ce și Tillich acceptă și numește „elementul tragic al existenței” (și al cărui corespondent soteriologic este că automântuirea nu este posibilă). Am vrut numai să semnalăm, nu să idolatrizăm nicio „paradigmă”, niciun element de susținere, căci acestea sunt doar umbră a lucrurilor viitoare, dar realitatea este a lui Hristos. Apostolul Pavel nu încearcă să raționalizeze – nici măcar cu referire la căderea lui Adam – acel fapt aparent scandalizator, că Dumnezeu totuși are dreptul „ca din aceeași frământătură să facă un vas de cinste și un altul de necinste” (Romani 9, 21). În orice context ne-am gândi la aceste lucruri, taina rămâne taină. Nici apostolul nu poate evita paradoxul: „Dumnezeu a închis pe toți în neascultare, ca să aibă milă de toți!” Într-adevăr, creația este lucrarea lui Dumnezeu, dar terenul de responsabilitate este al omului. „O, Dumnezeule, cât de nepătrunse sunt judecățile Tale, și cât de neînțelese sunt căile Tale!”

IV. DIFERITE POZIȚII BISERICEȘTI

16. Atitudinea Bisericii Catolice în privința problematicii noastre în decursul secolului al XX-lea, are trei faze bine conturate: în 1909 enciclica *Unitas Generis Humanis* a Comitetului Biblic Papal afirmă, că nu se poate renunța la „sensus litteralis historicus” legat de primele capitole din Geneză fără ca credința să nu sufere pagube esențiale. În 1950, papa Pius al XII-lea în *Humani Generis* taie, de-a dreptul, nodul gordian: acceptă că trupul s-a putut forma chiar și pe calea evoluției, cu constrângerea ca acesta să nu relativizeze ideea păcatului originar; concepția la care, conform poziției lui, nu se poate renunța, este că Dumnezeu în mod direct creează duhul. În a treia fază a dezvoltării, al II-lea Conciliu de la Vatican accentuează deja că „în ceea ce privește modul de percepție a lumii, omenirea a trecut de la o concepție mai mult statică, la una dinamică, conform căreia ordinea lumii este într-o permanentă mișcare și dezvoltare”. Acest conciliu, referitor la cazul Galilei, amintește cu părere de rău pe acei creștini (nu Biserica Catholică!), care de-a lungul secolelor nu au recunoscut autonomia legitimă a științelor, creând astfel aparența, ca și cum ar fi o contradicție între credință și cunoașterea științifică. Recunoaște că „fiecare lucru are autonomia, dreptatea și

bunătatea lui, are legile lui proprii, și are propria lui ordine”. Astfel aceste două domenii – credința și știința – nu pot fi în contradicție una cu alta. Tamás Nyíri, teolog romano-catolic maghiar din secolul al XX-lea, afirmă în acest spirit : „Creația nu este o construcție, ci punerea temeliei ... de aceea nu poate sta alături de dezvoltare, sau în locul ei sau față în față, ci stă în spatele dezvoltării, ca o condiție transcendentă, care face posibilă dezvoltarea.” Un text din Vaticanum II formulează astfel: „Dumnezeu este baza transcendentă, condiția posibilității a acelei dezvoltări, de-a lungul căreia viața umană s-a format.” Papa Ioan Paul al II-lea în scrisoarea adresată Academiei Papale de Știință din 1981, exprimă în mod frapant diferența celor două domenii, al științei și al religiei. Despre scopul Bibliei scrie: „Aceasta încearcă să ne explice nu modul în care a fost creat cerul și raiul, ci cum putem să ajungem acolo.”

17. Pe linia protestantă nu putem vorbi despre o luare de poziție oficială; mai degrabă avem păreri ale teologilor, în parte. Cu toate acestea, părerile sunt în concordanță deplină. Otto Heinrich exprimă astfel această poziție generală : „Teoria evoluționistă darvinistă și imaginea biblică a creației nu se opun. Pe de o parte imaginea creației în șase zile a fost de mult depășită de imaginea globală a dezvoltării, pe de altă parte este clar, că concepția despre lume a Bibliei nu este obligatorie pentru noi. Este decisivă interpretarea biblică despre lume, ceea ce înseamnă atitudinea fundamentală față de realitate. Iar aceasta este credința creației referitoare la noi și la totalitatea realității, care nu poate fi pusă sub semnul întrebării de nicio abordare sau ipoteză a științelor și a istoriei naturii. Omul, ca chip al lui Dumnezeu nu este o teorie științifică, ci mai degrabă interpretarea de bază a realității umane.”

La sfârșitul secolului al XIX-lea s-a formulat deja părerea teologică, care a văzut surmontabilă prăpastia între concepțiile creaționiste și evoluționiste. În prima jumătate al secolului al XX-lea, chiar și teologi considerați conservatori au susținut, că creația nu exclude toate tipurile de evoluție. Esența e, că „evoluția înțeleasă în sens creștin, de fapt, nu înseamnă o autodezvoltare, ci faptul de a fi dezvoltat.” Dumnezeu se află în spatele ei, prin legile și „ordonanțele” date naturii.

În cele de mai sus am citat mulți reprezentanți ai gândirii protestante. Ca încheiere fac numai referire la ideile de bază ale marelui teolog reformat din secolul al XX-lea, Karl Barth, dezbătute pe îndelete în *Kirchliche Dogmatik* (Dogmatică bisericească) III/2., conform cărora: dogmelor științifice nu trebuie să le opunem dogme cu caracter bisericesc; acceptând teoretic teoria evoluției, Barth accentuează că omul trebuie să privească înainte și în sus, ca privind înapoi din această situație existențială, să interpreteze corect și originea biologică; întrebările științifice s-au specializat atât de mult, că în acest domeniu – ne place sau nu – trebuie să ne dăm pe mâna specialiștilor (bineînțeles în caz că și ei rămân cu modestie pe terenul propriu al științei); iar întrebările științifice rămase încă deschise, să le încredințăm savanților de mâine. Nu trebuie să le decidem în mod

precoce, pe baza unor citate biblice.

18. Teologia ortodoxă clasică a rămas neatinsă de vântul iluminismului. Această situație de bază, ce-i drept, i-a asigurat unele avantaje, anume că această teologie nu trebuia să fie presată de întrebările frământătoare, prin care gândirea creștină apuseană – nolens volens – a trecut în ultimele trei secole; prin urmare, această teologie a avut șansa să se concentreze mai profund asupra problemelor specific teologice. Un pericol însă de nemăsurat al acestei teologii tradiționaliste este că nu poate da răspunsuri corespunzătoare la problemele-întrebările-îndoielile omului de azi. Răsfoind manualul de dogmatică al unuia dintre cei mai recunoscuți teologi ortodocși din lume, părintele Stăniloae, observăm că întrebarea noastră nici măcar nu este amintită. În perspectiva acestei abordări, această problemă – și încă multe altele pe care ultimele secole le-au adus pe capul și în capul nostru – pur și simplu nu există. În locul acesteia găsim o meditație despre întrebarea, oare cât timp s-a aflat omul în starea de inocență în paradis? Nu știm, se dă răspunsul, dar cu siguranță nu suficient de mult, ca să fi putut să se întărească în ascultare. Dacă ar fi fost așa, n-ar fi căzut cu așa ușurință.

În cadrul ortodoxiei contemporane însă se prezintă și o altă abordare, mult mai dinamică și permisivă față de ideea evoluției. Această voce reconciliantă între credință și știință afirmă, în mod surprinzător, că nici măcar concepția patristică privind originea omului nu este în contradicție cu teoria evoluției. De exemplu Grigore de Nazianz vorbește despre “pământul trupului nostru”, accentuând faptul că omul este legat atât de Dumnezeu precum și de lumea animalică. Un catehism ortodox francez din 1980, vorbește în acest spirit când afirmă: “Dumnezeu nu a creat omul din *nimic*, ci din *pământ*, și din tot ceea ce conține acesta. De aici rezultă, că Dumnezeu, cu scopul de a duce la capăt crearea omului, folosește tot potențialul naturii și toată evoluția acestui ‘pământ’ – fără a lăsa afară din acest șir maimuța sau peștele, care sunt și ei părți ale pământului – pentru că omul este împlinirea creației lui Dumnezeu, și în el găsim suma întregii creații. Prezența lui Dumnezeu în om, care iluminează omenirea și aduce lumina feței Lui, iată ce distinge statutul de om de statutul unei maimuțe sau orice altă creatură.” Preotul ortodox, lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă al Universității din București, D. Costache, similar autorului acestei lucrări, pledează pentru distingerea teritoriului de competență a științei respectiv teologiei: “Știința nu are nimic pertinent de spus despre *origine*, deoarece misterul omului constă în arhetipul iar nu în natura lui; ea poate să facă afirmații numai despre *începutul* și despre istoria omenirii. De asemenea, teologia nu are nimic de spus despre acest început, sau despre drumul străbătut de om ca să ajungă în situația ei actuală; ea poate însă să vorbească despre originea fondatoare în planul Logosului divin și principiul sinergie. Ambele perspective însă vor rămâne unilaterale, dacă nu vor lua în considerare scopul acestui drum, realitatea omului ca *homo viator*, chemat să devină asemănător lui Dumnezeu – animalul chemat să devină Dumnezeu, cum

spunea Sf. Vasile cel Mare.”

19. Bastioanele de apărare ale creaționismului sunt reprezentate de cercurile fundamentaliste ale bisericilor metodiste-neoprotestante-evangelice. Îi caracterizează faptul că sunt chiar bine informați despre diferitele provocări filosofice sau științifice, și sunt în stare să strângă un material imens despre acestea; dar aceste rezultate științifice nu sunt relevante pentru ei. Răspunsul lor este literalismul biblic, și pe baza aceasta dihotomia între domeniul credinței și științei.

20. Încheiere. Răbdarea credinței: „nu dă răspuns imediat la toate; nu pretinde ca știința să-i dea dreptate azi în toate lucrurile; nu se sperie dacă unele fenomene par a fi în contradicție cu cuvântul lui Dumnezeu; credința este atât de sigură în Cuvânt, încât își dezvăluie cu seninătate îndoielile și este în stare să aștepte luminarea lucrurilor nebuloase.”

BISERICA ȘI TEHNOLOGIA – SEMNELE UNEI PROVOCĂRI ASIDUE, SCHIȚA UNUI RĂSPUNS NECESAR –

Lect. dr. Ștefan Iloaie,
Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca

Cunoaștere și tehnică

Dumnezeu a rânduit ca omul – prin modul în care a fost adus la existență și prin faptul că a fost creat cu rațiune – să aspire spre cunoaștere și spre adevăr, să-și potențeze lucrarea proprie în lume, să contribuie la mersul acesteia prin istorie și la pregătirea ei pentru marea și finala întâlnire cu Hristos Judecătorul. Actul de descoperire înțeles la început ca o cunoaștere duhovnicească a lui Dumnezeu Cel ascuns în lucruri, a lumii ca reprezentare a iubirii Lui, a semenului ca frate ce provine din aceeași dragoste, s-a transformat ceva mai târziu – la nivel instituțional și social în timpul Evului Mediu – dintr-o “construcție spirituală a existenței”¹ într-o existență materială și teoretică a cunoașterii. Lipsit de suportul duhovnicesc al relației de tip creatură - Creator, acesta este și astăzi sensul termenului “cunoaștere”, iar ca rezultat utilitaristă a acesteia avem “tehnica” definită ca “totalitate a practicilor producției care permit omului să transforme natura înconjurătoare cu scopul de a obține bunuri materiale” și “tehnologia”: “ansamblul proceselor, metodelor și operațiilor utilizate în scopul obținerii unui anumit produs”².

Privită în sensul autentic al raportului omului cu Dumnezeu, cu recunoașterea pentru persoană a statutului de co-creator pentru prelungirea până la eshaton a expresiei inițiale “a văzut Dumnezeu că este bine” (*Facerea* cap. 1), tehnica este bună în sine, fiind un rezultat al căutării adevărului, al cercetării celor necunoscute, al depășirii cunoașterii precedente, ca model pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Înafara relației cu divinul însă, ea îl transformă pe om din utilizator în sclav, lipsindu-l de libertatea pe care numai fiii lui Dumnezeu o posedă.

Pas cu pas, cunoașterea și descoperirile tehnologice i-au oferit omului posibilitatea să se depășească pe sine: de la pragul colibei până la rotundul pământului și la imensitatea universului nu a fost – factic – decât o treaptă: aceea a depășirii finitului și a plonjării în infinit; încheindu-se explorarea imediată a naturii, omul s-a îndreptat spre sine însuși: de la descoperirea elementelor anatomice

¹ Romano Guardini, *Sfârșitul modernității*, trad. Ioan Milea, Humanitas, București, 2004, p. 33.

² *Dicționarul explicativ al limbii române*, Univers Enciclopedic, București, 1998².

esențiale până la cartografierea genomului uman a fost o altă etapă: misterul individualității umane devine o simplă schiță așezată, simplu și discret dar concludiv, în apropierea imenselor laboratoare de cercetare; în fine, îmbinarea celor două țeluri – anume ridicarea vâului așezat deasupra infinitului și a celui de deasupra tainei omului – și împlinirea lor prin tehnologii dintre cele mai variate și sofisticate, construiesc o altă treaptă, pe care omul postmodern – înțeles aici restrictiv ca rupt din relația cu Dumnezeu – tocmai se încumetă să pășească: din creatură vrea să devină creator, din om zeu, din finit infinit, cu atât mai mult cu cât contextul ideologic, social și economic îi permit, îl îmbie și chiar îl obligă la aceasta.

Tehnologie și autonomie umană

La sfârșitul unui secol de dezvoltare tehnologică acută, sesizăm astăzi în mod concret că acest proces a făcut posibil ca omul să-și fixeze scopul vieții după bunul său plac³, să privească lucrurile necesare pentru trai ca un scop în sine și să le îmbunătățească mereu din punct de vedere calitativ, să facă abstracție de semen, să-și înfrâneze aparent teama de necunoscut, să caute sensul pământesc al vieții – ușor de împlinit azi – în locul transcendentului prea îndepărtat și incert, în fine: să se înalțe pe sine în locul lui Dumnezeu. Autonomia crescândă a puterii omului în fața puterii supranaturale, oferită de revoluțiile tehnice, creează falsul simptom al puterii nelimitate în stăpânirea fenomenelor naturale și, de aici, chiar a celor supranaturale⁴. Încercarea de a pune totul sub control, de a oferi o viață organizată până în cele mai mici detalii, reduc libertatea de acțiune a omului și îi oferă falsa imagine de stăpân și stăpânitor al lucrurilor și al lumii: “Dacă omul de azi și-a pierdut orientarea, aceasta se datorează faptului că a pierdut conștiința propriei sale existențe. El se consideră unicul centru de decizie în istorie și în lume, punând în al

³ Vizionar complex, Theodor W. Adorno scria – încă în 1945 – referitor la tehnică și la apariția semnelor societății de consum, ca efect al progresului tehnologic: “Frenezia fascinată de a consuma cele mai noi proceduri tehnice nu numai că te face indiferent la produsul însuși, ci vine în întâmpinarea rebuturilor curente și a stupidității programate... Progresului tehnic îi corespunde dorința obstinată și obtuză de a nu cumpăra vechituri, de a nu rămâne în urma procesului de producție în plină ebuliție, indiferent care ar fi sensul a ceea ce se produce. A te lua după ceilalți, a te înghesui și a sta la coadă se substituie peste tot nevoilor cât de cât raționale.” – *Minima moralia. Reflecții dintr-o viață mutilată*, 76, Editura Univers, București, 1999, p. 123.

⁴ “... Persistă încă concepția că, în esența ei, tehnica ar fi doar ceva ce omul poate să mănuiască. Acest lucru, însă, după opinia mea, nu este posibil. Căci, prin esența ei, tehnica este ceva ce omul nu poate supune de la sine.” – Martin Heidegger, „Ultimul interviu”, în vol. *Filosofie contemporană*, trad. Alexandru Boboc și Ioan N. Roșca, Editura Garamond, București, f.a., p. 275.

doilea plan factorul divin în evoluția vieții”⁵. Astfel, ideea de libertate brusc primită i-a creat persoanei contextul în care a confundat libertatea cu libertinajul, înțelegând unilateral modul de manifestare și căzând în greșeala de a nu respecta libertatea celorlalți.

Aspectele prezentate cu referire la tehnologiile moderne nu sunt deloc apocaliptice: ele reprezintă una dintre fațetele reale ale lumii în care trăim și sunt vehiculate – conștient sau nu – de către inițiatorul, fabricantul, utilizatorul și beneficiarul lor. Am prezentat în mod intenționat, aici, caracterul finalist al acestor aspecte ca o extremă pentru că de cele mai multe ori, datorită dezvoltării tehnologice, omul a ajuns să gândească, treptat dar sigur, în mod extrem asupra propriei sale existențe, asupra sensului pe care-l are în lume, asupra lumii în general. Beneficiari ai tehnologiei de vârf, prinși în ritmul infernal al vieții cotidiene, mereu tentați de căutarea scopului imediat, introduși în circuitul fără sfârșit al internetului, având viața susținută vremelnic de aparatura medicală de ultimă oră, circulând în mașini dirijate prin satelit, așteptând să avem lumea la picioare prin apăsarea unui “enter” pe tasta calculatorului, mulți dintre noi uităm că aceste manifestări care ne umplu viața și care sunt considerate sensuri în sine, dacă nu sunt dublate de puterea duhovnicească a trăirii în Hristos, nu descoperă decât tocmai lipsa și nevoia noastră de sens⁶.

Creștinul în fața tehnicii

La începutul mileniului trei, creștinismul în general și Biserica în special se află în situația de a-și reafirma capacitatea de asumare a modificărilor pe care societatea le constată și de a demonstra că elementul eclesial posedă răspunsuri potrivite la mutațiile sociale și tehnice. Biserica și societatea civilă nu sunt, fundamental, două entități separate radical, care să funcționeze una în detrimentul celeilalte, având scopuri antagonice. Ambele structuri activează cu persoana sau cu individul, în cadrul unui sistem de relații umane, în anumite condiții geo-politice; iar dacă tehnica este pusă la dispoziția omului ca membru al corpului social, el este

⁵ Bartolomeu I, *Biserica și problemele lumii de azi. Vocația universală a Ortodoxiei*, Editura Trinitas, Iași, 1997, p. 61. Iar Patriarhul ecumenic continuă: “Foarte adesea, omul de azi vede mântuirea sufletului în artă, știință, bogăție sau chiar în viața marginală... Omul uită astăzi adevărul, știut fiind că el a fost chemat să devină colaboratorul lui Dumnezeu și nu să fie proprietarul exclusiv și unicul gestionar al lumii.”

⁶ Germanul Hans Jonas – fost discipol al lui Husserl, Heidegger și Bultmann – a devenit un cunoscut filosof al eticii tehnologiei, o dată cu dezvoltarea tehnică occidentală și cu înmulțirea întrebărilor referitoare la sensul acesteia. Cunoscuta sa carte *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, apărută în 1979, este fundamentală pentru noua atitudine responsabilă a comunităților umane față de posibilitățile tehnice ale momentului și față de repercusiunile – uneori imprevizibile – pe care acestea le presupun.

cel mai adesea și membru al corpului eclezial. Este însă adevărat că Biserica urmărește ca prin mesajul ei să-l pregătească pe om pentru Împărăția lui Dumnezeu, pe când structurile societății civile, lipsite de autoritatea transcendentului, își definesc scopuri de natură pământească, între care se numără și acela de a pune la dispoziția beneficiarului, în scop progresist și utilitarist, ultimele rezultate tehnice.

Creștinul aflat față în față cu dezvoltarea tehnologică modernă are nevoie: să recunoască și să accepte suveranitatea absolută a lui Dumnezeu; să știe că poartă în sine chipul lui Dumnezeu și că este chemat la asemănarea cu El; să perceapă fiecare experiență a întâlnirii cu tehnica drept o cunoaștere a prezenței divine în lume; să conștientizeze participarea sa la crearea lumii. Într-o lume în perpetuă schimbare, creștinul are nevoie să regăsească stabilitatea valorilor, pentru sine dar și pentru alții.⁷

În mod principal, puterea de acțiune umană nu contravine intervenției lui Dumnezeu în creație, cercetarea și descoperirile sunt lăsate din voia Creatorului, iar omul își folosește forța de intro- și extrospecție în baza statutului său de ființă creată după chipul lui Dumnezeu. Marea și, în fond, singura problemă a tehnicii este scopul pentru care este ea folosită, dacă servește cu adevărat omului ca ființă relaționată în Dumnezeu sau dacă, dimpotrivă, provoacă și întreține îndepărtarea de El. Pe de altă parte, adeseori, împlinirea unui scop imediat bun în sine nu face parte din scopul la fel de bun pe termen lung și în plan general. Ar trebui să privim spre exemplu, ceva mai critic, dezvoltarea tehnologiilor de transplant la om care în unele cazuri, în loc să prelungească viața, nu fac decât să prelungească suferința. Misiunea Bisericii este de a reșeza finalitatea tehnicii și a tehnologiilor în locul pentru care i-a fost dat omului să le descopere și să le folosească.⁸ Este deja dovedit ca o himeră idealul că a trăi mai bine este identic cu a suferi mai puțin, că a avea totul la dispoziție înseamnă a nu-ți lipsi nimic, că a trăi mai mult reprezintă a trăi veșnic. Ecuația primește o altă valoare însă, dacă tehnologia este subsumată scopului creștin al omului, acela de a-L cunoaște și a se întâlni cu Dumnezeu, de a

⁷ “Pierderea conștiinței morale la unii oameni de știință nu este o noutate, ci ea ar putea fi punctul de plecare a unor schimbări primejdioase a ideii noastre despre natura umană. Este necesar să distingem între dobândirea cunoștințelor și utilizarea lor. Știința și morala sunt puncte de sprijin ale raționalizării deschise, capabilă de a profesa o înțelepciune reală... Toate dilemele și coliziunile pe care le-a creat și continuă să le creeze progresul tehnico-științific necesită promovarea unei responsabilități majore legate de utilizarea cunoștințelor științifice și a implicațiilor lor pe termen lung asupra ființei umane. Ceea ce lipsește în momentul de față este un model valoric nou al vieții spirituale.” – Teodor Vidam, *Introducere în filosofia moralei*, Editura Inter-Tonic, Cluj-Napoca, 1994, p. 176-177.

⁸ Una dintre cele mai mari provocări ale timpului nostru pentru corpul bisericesc este întrebarea: Cum să se realizeze un asemenea deziderat moral și de atitudine într-un context social care este mai degrabă opus impunerii unor reguli restrictive, în care se preferă părerea individului și nu a comunității, fie ea eclezială?

fi folositor în același sens aproapelui său, de a proteja lumea și creația pentru a I-o prezenta Creatorului, pregătită fiind de marea întâlnire. În acest ultim sens, tehnicile de transplantare devin mijloace prin care se dovedește iubirea de semen și prin care prelungirea vieții, chiar suferindă, e prilej pentru pregătirea și lucrarea mântuirii.

Posibile răspunsuri

Ne folosim de rezultatele tehnicii în mod curent, unii mai mult, iar alții mai puțin, căci aproape nu mai există persoană care să poată afirma că nu beneficiază deloc de ea. Problema controlului, a deciziei instituționale asupra standardelor și limitelor în folosirea și în experimentarea noilor tehnologii, problema criteriilor după care se vor lua deciziile nu pot să nu intereseze Biserica și pe fiecare credincios, cu atât mai mult cu cât aceste criterii nu par să fie astăzi altele decât cele ale profitului. Responsabilitatea omului nu este numai personală, ci și comunitară, pentru întregul corpus social din care face parte și pentru deciziile care se iau pentru el și în numele lui. O altă misiune a Bisericii este aceea de a întări spiritul responsabil la nivel comunitar și de a lupta împotriva spiritului individualist care conferă sentimentul autonomiei umane și al moralei ruptă de Hristos.

S-au scurs câteva secole de când cercetarea s-a despărțit de demersul teologic al cunoașterii. Autonomia pe care a primit-o i-a conferit însă și pierderea adevăratului sens, acela de a-i sluji omului, creatură a lui Dumnezeu, și binelui. În anumite medii, se afirmă că Biserica este importantă pentru echilibrul social, dar nu și indispensabilă în economia structurilor sociale; ceea ce nu anulează însă mărturia creștină de mare autenticitate pe care, tocmai în această lume și în aceste timpuri, mulți dintre credincioși o dau cu privire la situațiile incerte și controversate pe care le trăim. Sesizăm aici și o altă dimensiune a misiunii Bisericii față de dezvoltarea tehnologică: dacă aceasta din urmă și-a câștigat o atât de puternică autoritate față de persoană și dacă discursul Bisericii tinde să devină unul al cărui autoritate să fie pus sub semnul întrebării – lucru care deja se întâmplă la nivelul societății occidentale, dar nu numai – responsabilitatea creștină majoră și forța discernământului în cadrele duhovnicești apasă pe umerii credinciosului, pus față în față cu o mărturie și cu un complex de argumente de factură necreștină.

Pentru creștinul adevărat, marea provocare a timpurilor tehnicizate la extrem va fi, și este deja, să decidă când să spună da și când nu; e poate unul dintre sensurile în care e necesar să interpretăm cuvântul Mântuitorului: “Cuvântul vostru să fie: Da, da; Nu, nu” (*Matei 5, 37*). Acest act este o provocare și un curaj pentru că valoarea răspunsului depinde de calitatea noastră de creștini: în măsura în care Hristos trăiește în noi și ne lăsăm cuceriți de libertatea pe care El ne-o conferă, vom câștiga capacitatea de discernere în situații dintre cele mai dificile și vom deveni nu numai martori ci și mărturisitori ai Săi.

INIȚIERI BIBLIOGRAFICE

Bibliografie de bioetică în limba română*

Ștefan Iloaie

VOLUME

- Astărăstoae, Vasile, *Bioetica versus suicid*, 1994
- Astărăstoae, Vasile; Stoica, Ortansa, *Genetică versus bioetică*, Polirom, Iași, 2002
- Astărăstoae, Vasile; Trif, Almoș Bela, *Essentialia în Bioetică*, Editura Cantes, Iași, 1998 și alte ed.
- Beaufile, Dominique; Bobrinskoy, Boris; Breck, John ș.a., *Bioetica și taina persoanei. Perspective ortodoxe*, trad. Nicoleta Petuhov, Editura Bizantină, București, 2006
- *Bioetica în România*, Cepes-Unesco, 1999
- Breck, John și Lyn, *Trepte pe calea vieții. O viziune ortodoxă asupra bioeticii*, Editura Sophia, București, 2007
- Breck, John, *Darul sacru al vieții*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001 și alte ed.
- Buta, Mircea Gelu (coord.), *Medicii și Biserica*, vol. 3: *Pentru o bioetică creștină. Aspecte speciale determinate de relația dintre teologie și medicină*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005
- Buta, Mircea Gelu (coord.), *Medicii și Biserica*, vol. 4: *Familia, nașterea, tehnologii medicale de reproducere asistată*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006
- Ciochină, Larisa; Iftime, Constantin, *O viziune asupra vieții*, Provita Media, București, 2003
- *Clonarea umană între mit și realitate. O evaluare ortodoxă*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003
- Dumea, Caudiu, *Omul între „a fi” și „a nu fi”. Probleme fundamentale de bioetică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1998
- Engelhardt H., Tristram jr., *Fundamentele Bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă*, trad. rom. Mihail Neamțu, Cezar Longhin, Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005
- Fukuyama, F., *Viitorul nostru postuman. Consecințele revoluției biotehnologice*, București, Humanitas, 2004

* Departe de a fi exhaustivă, bibliografia de față își propune să-l inițieze pe cititor – în primul rând pe cel mai puțin avizat – în orizontul studiului și cercetării problemelor de bioetică din diferite puncte de vedere: teologic, medical, filosofic etc. Sunt prezentate lucrări, studii și articole publicate sau traduse în limba română care au rolul de a provoca și/sau intensifica interesul pentru domeniul bioeticii.

- Grancea, Oana, *Ce este clonarea*, Teora, 1999
- Ioan Paul al II-lea, *Enciclica "Humanae vitae. Despre reglementarea nașterilor"*, Editura Presa Bună, Iași, 1994
- Ioan Paul al II-lea, *Enciclica „Evangelium vitae”*, f. ed., f. a.
- Ioan, Beatrice; Gavrilovici, Cristina; Astărăstoae, Vasile, *Bioetica. Cazuri celebre*, Junimea, Iași, 2005
- Ionașcu, Iuvenalie, *Ispita faustiană. Aspecte ale bioeticii contemporane în lumina Ortodoxiei*, Editura Christiana, București, 2005
- Ionașcu, Iuvenalie, *Teroriștii uterului. Terorism științific și etica începuturilor vieții. Eseu de bioetică a gestației*, Editura Anastasia, București, 2002
- Irineu Pop Bistrițeanul, *Curs de Bioetică*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2005
- Kalamaras, Meletios, *Avortul*, București, 1996
- Klotzko, Arlene Judith, *O clonă pentru fiecare? Știința și etica clonării*, Editura All, 2004
- Larchet, Jean-Claude, *Creștinul în fața bolii, suferinței și morții*, Editura Sofia, București, 2004
- Larchet, Jean-Claude, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, Editura Sofia, București, 2003
- Martino, Bernard, *Bebelușul este o persoană. Povestea minunată a nou-născutului*, București, Humanitas, 2002
- Maximilian, C.; Milcu, Șt.; Poenaru, S., *Fascinația imposibilului. Bioetica*, Editura Editis, 1994
- Maximilian, Constantin, *Drumurile speranței*, Editura Albatros, București, 1989
- Maximilian, Constantin; Bembea, Marius; Belengeanu, Valerica, *Genetica, început fără sfârșit*, Editura de Vest, Timișoara, 2001
- Miroiu, Adrian (ed.), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995
- Moisin, Anton, *Ocotirea copiilor nenăscuți*, Sibiu, 1997
- Moldovan, Ilie, *Darul sfânt al vieții și combaterea păcatelor împotriva acestuia. Aspecte ale nașterii de prunci, în lumina moralei creștine*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997
- Oprescu, Dan, *Filosofia avortului*, Editura Trei, București, 1997
- Protopopescu, Denisa Marina ș.a., *Infertilitatea. Fertilizarea in vitro și reproducerea asistată*, Meteora Press, București, 2001
- Scripcaru, Gheorghe; Astărăstoae, Vasile; Scripcaru, Călin, *Bioetica, o perspectivă europeană*, Editura Symposion, 1995
- Scripcaru, Gheorghe; Astărăstoae, Vasile; Scripcaru, Călin, *Principii de bioetică, deontologie și drept medical*, Editura Omnia, 1994
- Scripcaru, Gheorghe; Ciucă, Aurora; Astărăstoae, Vasile; Scripcaru, Călin, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Polirom, Iași, 1998, 2000

- Sgreccia, Elio; Tambone, Victor, *Manual de Bioetică*, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică, 2001
- Silver, Lee M., *Clonarea umană, un șoc al viitorului*, Lider, f.a.
- Stan, George, *Teologie și bioetică*, Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001
- Stössel, Pius, „*Myriam, de ce plângi?*” sau trauma avortului, Pro Vita Medica, Timișoara, 1998
- Țârdea, T., *Filozofie și bioetică*, Editura UASM, 2000
- Trif, Almoș Bela; Astărăstoae, Vasile; Cocora, Liviu, *Ethanasia. Suicidul asistat. Eugenia: pro, versus, contra. Mari dileme ale umanității*, Editura Infomedica, București, 2002
- Zanc, Ioan; Lupu, Iustin, *Bioetica medicală. Principii, dileme, soluții*, Editura Medicală Universitară „I. Hațieganu”, Cluj-Napoca, 2001
- Zion, Wiliam Basil, *Eros și transfigurare. Sexualitate și căsătorie. O perspectivă ortodoxă răsăriteană*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2001

STUDII

- Andronikof, Marc, „Un punct de vedere ortodox asupra transplantului de organe”, *Revista Teologică* 8 (1998), nr. 1
- Astărăstoae, V.; Gavrilovici, C.; Stoica, O.; Covic, M., „Principii și dileme etice în screening-ul și diagnosticul prenatal”, *Genetică medicală*, Polirom, Iași, 2004, p. 555-575
- Astărăstoae, V.; Stoica, O., „Probleme de etică în terapeutila medicală”, în Ungureanu, G.; Covic, M. (Editura), *Terapeutila medicală*, Polirom, Iași, 2000, p. 573-583
- Breck, John, *Dilemele bioetice și Ortodoxia*, în “*Revista Teologică*”, an 8, 1998, nr. 1
- Buta, Mircea Gelu, „Întâlnire cu muribunzii”, *Tabor* 1 (2007), nr. 6, p. 13-15
- Cahill, Lisa Sowle, „O reconsiderare a eutanasiiei”, în vol. Adrian Miroiu (ed.), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995, p. 121-141
- Chirilă, Pavel; Popescu, Mădălina; Badea, Lavinia Alina, „Moarte biologică. Moarte cerebrală. Moarte spirituală. Moarte socială”, *Tabor* 1 (2007), nr. 5, p. 14-16
- Chirilă, Pavel; Valică, Mihai, „Abordarea creștin-ortodoxă a conceptului de bioetică”, în vol. *Spitalul creștin. Introducere în medicina pastorală*, Editura Christiana, București, 2004, p. 135-164
- Cosma, Sorin, „Etanasia, în viziunea moralei creștine”, *Altarul Banatului* 15 (2004), nr. 10-12, p. 70-78

- Cosma, Sorin, „Procrearea medical asistată, în viziunea moralei creștine”, *Mitropolia Olteniei* 56 (2005), nr. 1-4, p. 16-26
- „Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse” (cap. „Probleme de bioetică”), în Ioan I. Ică jr., Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Deisis, Sibiu, 2002, p. 241-150
- Gavrilovici, Cristina, „Sfârșitul vieții la începutul vieții – o perspectivă spiritală”, *Tabor* 1 (2007), nr. 5, p. 22-25
- Gherman-Căprioară, Mirela, „Asistența bolnavului renal în stadiul terminal”, *Tabor* 1 (2007), nr. 6, p. 10-12
- Hare, R. M., „Avortul și regula de aur”, în vol. Adrian Miroiu (ed.), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995, p. 46-66
- Iloaie, Ștefan, „Taina morții ca taină a vieții. Atitudinea creștinului față de moarte”, *Tabor* 1 (2007), nr. 6, p. 5-9
- Ionașcu, Ion Iuvenalie, *Teologia feministă și Bioetica*, în “*Revista Teologică*” (Sibiu), 1998, nr. 1, p. 18-27
- Kuhse, H., „Eutanasia. Dezbatere actuală”, în vol. Adrian Miroiu (ed.), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995, p. 102-113
- McCloskey, H. J., „Dreptul la viață”, în vol. Adrian Miroiu (ed.), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995, p. 68-89
- Moldovan, Sebastian, ”O problemă de Bioetică în embriologia contemporană”, *Revista Teologică*, 1998, aug., nr. 1, p. 59-72
- Morar, Silviu, „Dimensiuni etice ale stărilor terminale”, *Tabor* 1 (2007), nr. 5, p. 17-21
- Nagel, Thomas, „Moartea”, în vol. Adrian Miroiu (ed.), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995, p. 90-99
- Ocoleanu, Picu, „Bioetica în deschidere metafizică. Pentru o nouă articulare epistemologică a reflecției etice”, *Mitropolia Olteniei* 56 ?? (2004), nr. 5-8, p. 46-53
- Pușcaș, Florin, „Procreația clinic asistată, în teologia ‘diasporei’ ortodoxe”, *Revista Teologică* 8 (1998), nr. 1
- Rachels, James, „Eutanasia activă și eutanasia pasivă”, în vol. Adrian Miroiu (ed.), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995, p. 114-120
- Răducă, Vasile, „Despre transplantul de organe, din punct de vedere ortodox”, *Ortodoxia* 55 (2004), nr. 3-4, p. 116-130
- Răducă, Vasile, „Planificarea familială, controlul nașterilor și contracepția”, *Ortodoxia* 57 (2006), nr. 1-2, p. 221-236
- Skouteris, Constantine V., „Bioetica și modul de viață al Ortodoxiei”, *Altarul Banatului* 18 (2007), nr. 1-3, p. 13-22
- Scripcaru, Gh., „Bioetică și Religie”, *Revista Teologică*, 1998, aug., nr. 1, p. 14-17

- Scripcaru, Gheorghe; Astărăstoaie, Vasile; Scripcaru, Călin, „Euthanasia, între suferință valorizată și moarte demnă”, *Psihiatria și condiția umană*, Editura PsihOmnia, Iași, 1995
- Stan, George, „Un punct de vedere ortodox asupra transplantului de organe”, *Ortodoxia* 52 (2001), nr. 1-2, p. 106-117
- Stan, George, „Un punct de vedere ortodox despre procrearea medical asistată”, *Ortodoxia* 52 (2001), nr. 3-4, p. 149-157
- Stan, George, „Un punct de vedere ortodox despre ingineria genetică și clonare”, *Ortodoxia* 53 (2002), nr. 1-2, p. 108-129
- Stratan, Irina; Petriș, A., „Decizia de a nu resuscita – evoluție, interpretări, controverse” (1), *Clinica* (1996) vol.1, nr. 2, p. 33-37
- Stratan, Irina; Petriș, A., „Decizia de a nu resuscita – evoluție, interpretări, controverse” (2), *Clinica* (1996) vol.1, nr. 3, p. 41-44
- Thomson, J. J., „O pledoarie pentru avort”, în vol. Adrian Miroiu (ed.), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995, p. 26-45
- Tofană, Stelian, „Sensul morții în raport cu viața, din perspectiva Apostolului Pavel. O diagnoză spirituală a ‘marii treceri’”, *Tabor* 1 (2007), nr. 5, p. 7-13
- Trif, Almoș Bela, „Ce este bioetica? Este ea mai presus de lege sau doar anticipează legea?”, *Clinica* (2000), vol. 5, nr. 1, p. 54-50
- Trif, Almoș Bela, „Reflectarea bioeticii în opinia publică și în opinia corpului medical”, *Clinica* (1998), vol. 3, nr. 1, p. 49-50

ARTICOLE

- Arhiepiscopul Bartolomeu, *Biserica și transplantul de organe*, “Renașterea” 9 (1998), nr. 11, p. 5;
- Arhiepiscopul Bartolomeu, *Constituirea comisiilor locale de Bioetică*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 7-8, p. 10
- *Biblioteca de bioetică. Teme și subteme (1)*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 3, p. 7
- *Biblioteca de bioetică. Teme și subteme (2)*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 4, p. 6
- Breck, John, *Când începe viața umană?*, “Renașterea” 14 (2003), nr. 12, p. 7
- Breck, John, *Dilemele morale ale medicinei actuale*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 5, p. 4-5
- Breck, John, *Manipularea persoanei umane*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 5, p. 8
- Buta, Mircea Gelu, *Bioetica sau morală științei*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 11 p. 7
- Buta, Mircea Gelu, *Nursingul biblic sau problema vindecării în teologia ortodoxă*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 6, p. 8
- Buta, Mircea Gelu, *Sensul creștin al actului medical*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 11, p. 6

- Chira, Vasile, *Atitudinea Bisericilor față de problematica SIDA*, “Renașterea” 8 (1997), nr. 7-8, p. 8
- *Codul deontologic al Colegiului Medicilor din România* (fragmente), “Renașterea” 13 (2002), nr. 11, p. 6
- *Convenția pentru apărarea drepturilor omului și a demnității umane în ceea ce privește utilizarea biologiei și a medicinei: Convenția asupra drepturilor omului în biomedicină*, “Renașterea”(Cluj-Napoca) 8 (1997), nr. 5, p. 4
- *Embrionul uman nu este un lucru*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 9, p. 8
- Iloaie, Ștefan, *Bibliografia bioeticii în limba română*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 3, p. 6
- Iloaie, Ștefan, *Biblioteca: Bioetica și implicațiile sale morale*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 5, p. 8
- Iloaie, Ștefan, *Clonarea umană între mit și realitate*, “Renașterea” 14 (2003), nr. 9, p. 9
- Iloaie, Ștefan, *Noi lucrări de bioetică*, “Renașterea” 14 (2003), nr. 2, p. 7
- *Internetul și Bioetica*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 3, p. 4, 7
- Irineu Bistrițeanul, *Eutanasia sau “uciderea din milă”*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 5, p. 6
- Irineu Bistrițeanul, *Viața, un dar sacru sau o povară psiho-somatică?*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 2, p. 7
- Lucan, Mihai, *O bioetică socială*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 6, p. 8
- Malene, Gheorghe, *Clonarea și responsabilitatea umană*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 3, p. 10
- Mantzaridis, Gheorghios, *Bioetica secularizată sau etica globalizării*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 3, p. 4-5
- Matiș, Claudiu, *“Greu este cuvântul acesta, cine poate să-l priceapă?”*, “Filocalia” 12 (2001), nr. 5, p. 1
- Micu, Radu Dorin, *Tineretul și pornocrația*, “Renașterea” 10 (1999), nr. 4, p. 11
- Moldovan, Ilie, *Clonarea umană? Atitudinea Bisericii Ortodoxe*, “Renașterea” 8 (1997), nr. 5, p. 4
- Mureșan, Vlad, *Erosul persoanei și erosul speciei*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 11, p. 7
- *Pericolele necunoscute ale contracepției*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 6, p. 7
- Preda, Radu, *Editorial: Reinventarea umanității*, “Renașterea” 12 (2001), nr. 5, p. 3
- Preda, Radu, *Editorial: Rezervația umană*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 3, p. 3
- Preda, Radu, *Involuția (gen)etică*, “Renașterea” 8 (1997), nr. 5, p. 5
- Sgreccia, Elio, *Un document european emblematic (Rezoluția Parlamentului European “despre sănătate, drepturile sexelor și dreptul la viață”)*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 10, p. 7

- Zizioulas, Ioannis, *Persoana umană și intervențiile genetice, I*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 9, p. 6
- Zizioulas, Ioannis, *Persoana umană și intervențiile genetice, II*, “Renașterea” 13 (2002), nr. 10, p. 6

Reviste de specialitate

Revista Română de Bioetică apare, începând cu anul 2003, sub egida Comisiei de Bioetică a Colegiului Medicilor din România; editor: Colegiul Medicilor Iași.

RECENZII

H. Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă* [2000], trad. Mihail Neamțu, Cezar Longhin, diac. Ioan I. Ică jr., prezentare de Sebastian Moldovan, Deisis, Sibiu, 2005, 507 p.



Să avortez copilul cu malformații? Să-i donez un organ fratelui meu? Să accept transplantul de inimă? Merită să trăiesc mai mult în aceste chinuri insuportabile?

Întrebări pe care mulți dintre semenii noștri ori chiar noi înșine ni le punem din ce în ce mai des în ultimul timp. Bioetica – domeniu nou născut din interdisciplinarul constituit, la diferite paliere, de medicină și asistență medicală, etică, filosofie și teologie – a ieșit din ascunzătorile specializării și privește indiferent, uneori, atacă nemilos, altădată, în cercurile tot mai largi ale celor contemporani cu disciplina însăși, aducând cu sine imposibilul de altădată: fecundarea înafara corpului uman, stabilirea dezvoltării psihico-fizice a embrionului, transplantul de cap la trunchi, apariția și dezvoltarea unei copii a ființei dragi etc. Îmbinare a realismului acerb cu critica morală sau cel puțin cu etica filosofică interogatoare a valorilor esențiale din postmodernitate, numele noii discipline – care alimentează deodată speranțe și temeri – e pe buzele tuturor, dacă nu în calitatea lor de specialiști cel puțin în cea de posibili beneficiari ai efectelor cercetării și tehnologizării din ultimele patru decenii. În aceeași perioadă de timp cu apariția și dezvoltarea câmpului de bioetică, s-au publicat nenumărate lucrări în întreaga lume, din dorința de îndrumare și sfătuire, așezare a semnelor de întrebare, sesizare a pericolelor, limitare a intervenției umane și afirmare a

conflictului de natură iluministă dintre om și Dumnezeu.

Fundamentele bioeticii creștine semnată de Herman Tristram Engelhardt jr. este una din aparițiile editoriale foarte importante în domeniu, publicată și în limba română la Editura Deisis din Sibiu, în traducerea lui Mihail Neamțu, Cezar Loghin și a părintelui Ioan I. Ică jr. și cu o consistentă prezentare a lui Sebastian Moldovan.

Noutatea volumului se descoperă deja din titlul lucrării, întrucât demersul se conturează în jurul bioeticii de sorginte creștină, spre deosebire de una seculară clasică, răspunzându-se astfel întrebărilor care încercau destul de firav până acum să argumenteze existența unui specific creștin al domeniului. Cea de a doua noutate este ascunsă în subtitlul *Perspectiva ortodoxă*, cu implicațiile pe care le implică rigurozitatea tratării bioeticii din prisma învățaturii de credință ortodoxe, ca și elementul de comparație cu pozițiile romano-catolice și protestante, deja de multă vreme formulate în poziții esențiale și aflate în competiție de nuanțe.

Întregul demers al autorului îmbracă ideea că judecățile din sfera bioeticii pe care le face creștinul secolului XXI au nevoie de rădăcini adânc înfipte în secolul tradiției creștine a mileniului I, nu doar pentru calitatea acesteia de a se fi manifestat ca învățătură nedivizată instituțional, cât mai ales pentru faptul că acea formă de credință se păstrează și actualmente în structura

păstrată de Biserica Ortodoxă, la care autorul însuși a aderat prin convertire. Nu suntem îndemnați să căutăm resorturile ortodoxe ale bioeticii, așa cum ar părea la prima vedere, ci să ne trăim mai întâi cu adevărat propria credință, să experiem trăirea lui Dumnezeu în noi înșine, să devenim mărturie creștină pentru vremea în care ne-a lăsat Dumnezeu să viețuim, pentru ca apoi – din toate acestea și împreună cu ele – să răsară gândirea bioetică de factură creștină. Importantă este nu existența celor două câmpuri – credința și bioetica – în personalitatea fiecăruia, ci îmbinarea lor, îngemănarea, manifestarea uneia prin cealaltă.

Intenția lucrării se întemeiază pe necesara paralelă între structura creștină și cea seculară a lumii; pe specificul fiecăreia dintre cele două, așezat în discuție prin sublinierea aspectelor pozitive și ale celor negative, plecând mai ales de la diferențierea dintre morala izvorâtă din Dumnezeu și cea venind din individualismul creștinismului posttradițional; pe tratarea dezvoltată a efectelor generate de Iluminism și de încercările de recuperare a ideii de moralitate, bine și dreptate de către Kant, Hegel și Kirkegaard în trei ipostaze diferite ale căror urmări, deși la fel de diverse, conduc în mod unic la continuarea crizei de a-l așeza pe om în locul lui Dumnezeu (Vezi capitolele 1: *De la bioetica creștină la bioetica seculară: instaurarea unei morale cosmopolite liberale*, 2: *La rădăcinile bioeticii: rațiune, credință și unitatea morală*, 3: *Bioetica creștină ca proiect uman: luarea în serios a imanenței*).

Aplicabilitatea bioeticii creștine este dovedită în tratarea exemplificatoare – pe fundament scripturistic, canonic și pe morala ortodoxă – a problemelor legate de sexualitate, procreare, clonare, inginerie genetică, suferință, boală, infirmitate, moarte. Sunt tratate și situațiile determinate de consimțământul provocator datorat relațiilor familiale și interumane, cu sesizarea importanței și a sensibilității conferite de mărturia creștină a fiecărui element determinant și de calitatea creștină a medicului, a asistentului și a pacientului. Se insistă pe faptul că sensul mai mult sau mai puțin creștin al deciziei bioetice, cu efectele de atitudine, se consumă și depind de starea

duhovnicească a persoanei care decide, de unde și marea responsabilitate – o dată în plus – pentru inițierea și păstrarea stării de curățenie a inimii. (A se vedea capitolele: 5. *Procrearea: reproducerea, clonarea, avortul și nașterea*, 6. *Suferința, boala, agonia și moartea: în căutarea unui sens și* 7. *Asigurarea îngrijirii sănătății: consimțământul, conflictele de interes, alocarea resurselor medicale și integrarea religioasă*). Concluziile volumului se cuprind în necesara încheiere: *Bioetica creștină într-o lume postcreștină*.

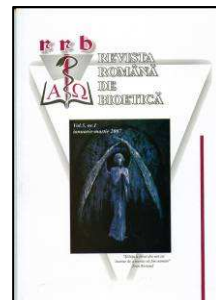
Toate acestea construiesc prologul și epilogul așezării transcendentului ca fundament al gândirii bioetice: experiență a Adevărului și nu a adevărilor, trăire a Duhului care pe toate le înnoiește și nu a propriilor păreri născute din felul de a fi al omului și din filosofie, legătură cu sfințenia îmbibată în profunzimea modului liturgic de trăire a Împărăției, dar – deodată cu acestea, și întrucât ele se fac în dimensiunea personală a fiecăruia – și caracterul înțelegerii lor în dezvoltarea unică și irepetabilă a credinciosului. De aceea, așa cum trăirea creștină este un mod de a fi și bioetica întemeiată pe acea trăire este, concret, “mai mult **un mod de viață** (s.n.) decât o colecție de principii, reguli, idei sau concluzii la argumente. Bioetica creștină concepută astfel are mai mult de-a face cu sfințenia decât cu justiția socială” (p. 236). Autorul argumentează bioetica creștină pe morala creștină, cea care prin cunoaștere, pocăință, asceză și sfințire creează felul de a fi al creștinului, modul în care gândește, ceea ce este el, căci pragmatismul hotărârii din domeniul bioeticii – pentru el însuși sau pentru și în locul altuia – va izvorî din adâncul stării lui duhovnicești, din perceperea în duh creștin a sensului vieții și a morții, din relația iubitoare cu Dumnezeu și cu aproapele. Cazurile concrete de atitudine creștin-ortodoxă în domeniul bioeticii aduse în discuție, cum ar fi avortul făcut pentru salvarea vieții mamei, limitarea numărului copiilor, efectele nașterii *in vitro*, responsabilitatea în luarea deciziilor medicale etc. ilustrează exemplificator nevoia nedesprinderii rațiunii umane de sensul creștin al întregii vieți, o luptă pentru îndumnezeire.

Demersul autorului este în fond acela de a justifica necesitatea mărturiei creștine pe care nu o instituție ci fiecare creștin în parte să o dea lumii postcreștine în sfera atât de dramatică a bioeticii, împotriva atitudinii mult mai cunoscute și mai aplicate, dar și mai de anvergură, a bioeticilor secularizate cu care ne-am obișnuit dar care sunt lipsite tot mai mult de elementul creștin. A face din problemele de bioetică un mod de viață, împrăștierea lor ca un dat al contextului mental, social, filosofic al zilelor noastre, este provocarea pe care creștinul o adaugă celorlalte la care s-a înscris prin însăși starea sa de creștin, una care “trebuie experimentată în primul rând ca parte integrantă a căutării sfințeniei” (p. 502).

Tratarea substanței creștine a bioeticii, includerea elementului duhovnicesc în resorturile intime ale deciziei, amplele excursuri teologice și filosofice în limbaj și expresii accesibile, prezentarea clară a cazurilor dificile, frumusețea gândirii creștine prezentate și în tratările teoretice dar și în pragmatismul acut al situațiilor bioetice, fac din lucrare una esențială pentru specialiști, dar și pentru cei care pătrund cu temere ori cu sfiială în cercetarea domeniului. Și, înainte de toate, reprezintă îndemnul la cercetarea propriei măsuri duhovnicești, permanență a omului dintotdeauna; inclusiv și mai ales a celui din zilele noastre.

Ștefan Iloaie

***Revista română de bioetică*, vol. 5, nr. 1, ianuarie-martie 2007**



Singura revistă din România care, până acum, alocă domeniului bioeticii întregul său spațiu este *Revista română de bioetică*, ce apare la Iași, sub egida Comisiei de Bioetică a Colegiului Medicilor din România, în editarea Colegiului Medicilor din Iași. Inițiatorii sunt cunoscuții profesori Vasile Astărăstoae și Gheorghe Scripcaru, cărora li se alătură un numeros și inimos grup de redactori. Ei au reușit ca – începând cu anul 2003 – să adune în paginile revistei studii, documente, atitudini, interpretări necesare în câmpul bioeticii din România. Articolele publicate – aproape 200 la număr, de la apariție până la ultimul număr – sembrate de autori din țară și din străinătate, tratează problematica mai ales din perspectivă medicală, dar și religioasă, legislativă, filosofică, educativă etc. Nu lipsesc studiile de caz, dilemele, interogațiile fără răspuns, adunate toate în jurul cunoscutelor teme: sensul bioeticii, omul ca persoană, demnitatea umană, procrearea și intervenția biotehnologiilor, transplantul în diferitele sale forme, suferința, tratamentul în stadiul terminal, euthanasia ș.a.

Primul număr al revistei din anul 2007 se deschide cu editorialul „Consimțământul informat – un concept ‘istoric’”, semnat de Cristina Gavrilovici, care dovedește, cu exemple istorice, că ceea ce a devenit astăzi acordul direct și informat al pacientului se dovedește a fi fost aplicat deja cu mult înainte de Hristos.

Studiul lui Tristram Engelhardt „Christian Bioethics in a post-christian Age” este o dezvoltare a ultimului capitol din lucrarea *The Foundations of Christian Bioethics* a aceluiași autor și subliniază diferența dintre tratarea problemelor de bioetică în spirit secular și de cea realizată în

duh creștin, ca și provocările cu totul noi pe care omul postmodern le trăiește și care îi solicită atitudini de conștiință de care va depinde și reușita sa spirituală.

Tratarea aceluiași context istoric, dar din altă perspectivă, ne-o propun clujenii Ioan Zanc și Iustin Lupu – studiul lor se intitulează „Postumanism și bioetică” –, care se ocupă de situația teoretică și culturală a postumanismului, plecând de la utilitarismul tehnologiilor. Principalele dileme ale bioeticii din această perioadă se regăsesc în subcapitolul „Poziții critice cu privire la postumanism”, al cărui concluzie este: „Atenția ar trebui concentrată pe adoptarea de reguli etice aplicabile la nivelul întregii umanități”.

Dialogul cu profesorul Mark Bernstein pe tema euthanasiei și studiul lui Constantin Bogdan despre „Probleme de bioetică ale sfârșitului vieții în perspectiva religiei creștine” acoperă interesul pentru tratarea atitudinilor și experiențelor umane finale, așa cum tema transplanturilor se regăsește în articolele „Principiul autonomiei reflectat în legislația românească privind transplantul de țesuturi și organe” semnat Beatrice Gabriela Ioan și Vasile Astărăstoae și „O perspectivă etică asupra xenotransplantului” al Mihaelei Frunză.

Încrederea în îngrijirile de sănătate, relatările mass-media despre suicid, viața privată a transsexualilor, selecția sexului și donarea de organe în beletristică sunt alte teme aflate în atenția primului număr pe anul 2007 al *Revistei Române de Bioetică*.

Medicina e morale, rivista internazionale di Bioetica, Centro di Bioetica – Facolta di medicina e chirurgia “Agostino Gemelli”, Roma, nuova serie 57 (2007) nr. 2



Medicină și morală este revista internațională de bioetică editată de către Facultatea de Medicină și Chirurgie “Agostino Gemelli”, sub egida Universității Catolice “Sacro Cuore” din Roma.

Editorialul celui de-al doilea număr din anul 2007 se intitulează “Enigma îndârjirii terapeutice”, iar dintre studii semnalăm:

“Lupta cu demnitatea umană în practica deliberativă a comisiilor de etică”, de Corrado Viafora, în care se arată că “din punct de vedere etic-normativ, comisiile de etică trebuie să facă față problemei formalismului și relativismului. Pentru a găsi o bază comună într-o societate caracterizată de un puternic pluralism moral, trebuie căutată fundația principiilor normative capabile să evite relativismul – valoarea vieții și demnitatea individului.” Referința definitorie de “demnitate umană” limitează un nucleu etic minim, al cărui rol principal este acela de a trasa o linie care să separe spațiul reciproc inviolabil și care să își găsească expresia finală în respectul umanității și a individului. Luând în calcul presiunea explicită mai mare sau mai mica la care sunt supuse comisiile de etică, un fundament moral este necesar pentru a interpreta exigențele demnității umane în fața schimbărilor actului uman.

“Apariția oamenilor-animal și a himerelor înseamnă abolirea omului?” de Agneta Sutton, discută statutul hibridului om-animal creat prin clonare, folosind ovul animal în locul celui uman, pentru a crea ovule fecundate aproape umane. “Nu e pentru prima dată când noile tehnici științifice ne pun față în față cu noi decizii. Știința se mișcă repede, are o inerție proprie. Dar ne permitem să dăm voie tuturor

lucrurilor care pot fi făcute să fie făcute?... Rațiunea și respectul pentru ființa umană trebuie să învingă, altfel riscăm să creăm o lume în care unii oameni vor fi biologic compromiși.”

”Părinții și sexul acestora: ce fel de adopție pentru copil?” de Manuela Sina; studiul se naște din nevoia de a recupera ceea ce comunitatea științifică știe despre domeniul adopției de către parteneri de același sex, într-un moment istoric care pune părinții într-o poziție dificilă din punct de vedere social și politic. Se face o încercare de elucidare a subiectului presiunilor ideologice și interferențelor politice, care perturbă o dezvoltare critică a cunoștințelor în acest domeniu, cu scopul de a clarifica termenii subiectului doar din perspectiva strict psihologică. Ținta materialului este să ofere o analiză critică a lucrărilor principale privind atât dezvoltarea psihosexuală cât și înțelesul psihologic al creației, studii începute în anii '70 secolul trecut. Chiar dacă nu tratează întrebări relevante aparținătoare domeniului filosofic-antropologic, pe care studiul îl eludează inevitabil, reiese că știința umană oferă oportunități prețioase de îmbogățire a cunoștințelor noastre despre ființa umană, dar nu pot să răspundă întrebărilor filosofice pe care le ridică prin natura lor.

“Sănătatea umană în știința medicală și în filosofie. Medicina estetică în îngrijirea medicală întregitoare” semnat de Maria Teresa Iannone. Iată câteva pasaje: “Bioetica ne învață importanța medicinei, fiind deschisă la luarea în considerație și tratarea oamenilor în întregul lor corporal și spiritual, opunându-se astfel culturii științifice care a pierdut simțul unității individuale, deoarece se ocupă cu tratarea organelor sau a patologiilor, nu cu pacienții. Medicina Estetică se bazează pe intuiția conform căreia e posibilă

identificarea felului în care disconfortul fizic se poate extinde dincolo de corp; astfel, apelarea la așa ceva implică respect pentru ființele umane și căutarea continuă a echilibrului fizic și psihic, care implică două aspecte ale moralității: etica practică a fizicienilor (medici) care trebuie să își folosească serviciile fără a cădea în țintele artei medicale, și comportamentul etic al utilizatorilor, care trebuie să respecte întregul propriei persoane... Medicina Estetică își poate aduce contribuția la interacțiunea cu un corp care chiar poate fi recuperat. Contribuția medicinei estetice –în cadrul unei abordări axate pe pacient - are intenția de a lăsa ca îngrijirea pacientului să se îndrepte pe toate cele patru aspecte ale sănătății: organic, fizic, socio-ambiental, și etic-spiritual, toate interesante pentru persoana ca un întreg.

“Vaccinurile papilomavirusului uman: probleme etice” de Maria Luisa Di

Pietro, Zoya Serebrovska, Dino Moltisanti; autorii discută principalele aspecte științifice și probleme etice ridicate de vaccinurile împotriva HPV, una dintre cele mai difuze ITS (infecții cu transmisie sexuală), care poate cauza cancer cervical și alte patologii severe. Acest vaccin a fost propus de curând fetelor tinere (aprox. 12 ani) înainte de așezul “debut sexual”. Deși conștienți de numeroasele avantaje ale acestei propuneri, autorii țin să sublinieze că acest lucru nu poate fi luat în calcul doar strict din perspectiva aspectelor medicale conexe, ci trebuie gândit în așa fel încât să respecte “binele general” al individului.

Capitolul de informații, foarte bogat de altfel, cuprinde subcapitolele Congrese și colocvii, Recenzii, Literatura internațională, Bioetica mediului înconjurător și Medicină și morală.

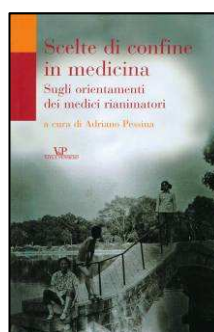
Andreea Pușcaș și Simina Filip

AM PRIMIT LA REDACȚIE:



Alessio Musio, *L'autonomia come dipendenza. L'io legislatore*. Prefazione di Michele Lenoci, Vita e Pensiero, Milano, 2006, 268 p.

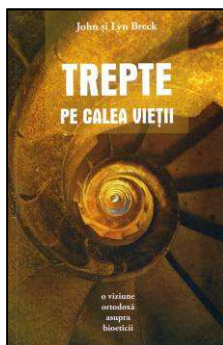
Adriano Pessina, *Scelte di confine in medicina. Sugli orientamenti dei medici rianimatori*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, 306 p.



Elio Sgreccia, *Manuale di bioetica. Volume I, Fondamenti ed etica biomedica*, Quarta Edizione, Vita e Pensiero, Milano, 2007, 997 p.

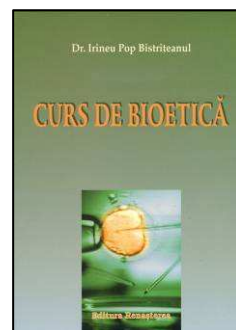
Elio Sgreccia, *Manuale di bioetica. Volume II, Aspetti medico-sociali*, Prima ristampa della terza edizione, Vita e Pensiero, Milano, 2006, 690 p.





John și Lyn Breck, *Trepțe pe calea vieții. O viziune ortodoxă asupra bioeticii*, traducere de Geanina Filimon, Editura Sofia, București, 2007, 278 p.

Dr. Irineu Pop Bistrițeanul, *Curs de bioetică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, 157 p.



CUPRINS

IOAN CHIRILĂ

Editorial: *Câmpuri de interacții disciplinare lansate de bioetică*3

Statutul de organizare și funcționare a Centrului de Bioetică9

Statuto di organizzazione e funzionamento del Centro di Bioetica.....12

ANDREI MARGA

Întrebările Bioeticii14

JOHN BRECK

Orthodox anthropology : implications for human stem cell research and cloning.19

IRINEU POP BISTRITĂNUL

Contracepția din perspectivă ortodoxă29

CONSTANTIN V. SKOUTERIS

Progresul în biotehnologie și persoana umană38

PAVEL CHIRILĂ

Deontologia actului medical – abordare creștin-ortodoxă.....48

Î.P.S. NICOLAE

Transfuzia de sânge - abordare de spirit55

MIRCEA GELU BUTA

Îngrijirea omului bolnav în duh creștin68

VISKY SÁNDOR BÉLA

Considerente teologice legate de disputa creație - evoluție.....77

ȘTEFAN ILOAIE

Biserica și tehnologia – semnele unei provocări asidue, schița unui răspuns necesar
.....98

Inițieri bibliografice103

Recenzii110

Am primit la redacție:116