

V. TEOLOGIE PRACTICĂ

DEZBATEREA BIOETICĂ ÎN EUROPA UNITĂ

MIRCEA GELU BUTA¹

REZUMAT. Influența americană privind dezvoltarea bioeticii în Europa nu mai poate fi astăzi ignorată. Încă de la începutul anilor '80 ai secolului trecut, numeroși bioeticieni și filosofi europeni au vizitat universități din America de Nord, acceptând fără rezerve teoriile seculare asupra bioeticii, în special cele principialiste ale lui Beauchamp și Childress. Cei mai entuziaști au fost englezii și olandezii, așa încât europenii de pe continent vorbesc despre o influență anglo-americană, mai degrabă decât despre o bioetică exclusiv americană. În ciuda acestui import de idei, valorile creștine inspiră în continuare bioetica europeană, o provocare prin care oamenii încearcă să se așeze pe căile care duc spre Dumnezeu sau, din contră, îi îndepărtează de El. Întrucât astăzi filosofia și etica au ajuns să fie înțelese ca discipline intelectuale seculare, posibilitatea implementării unei bioetici creștine trebuie evaluată explorând deosebirile, dar și valorile care despart și apropie cele două proiecte.

Cuvinte cheie: bioetică, filosofie, secular, creștinism, toleranță.

Introducere

Astăzi, când cultura dominantă a forumului public european este post-creștină, iar creștinismul tradițional mai poate să-și facă încă auzită vocea, este nevoie să articulăm o identitate culturală și morală coerentă, care să înlăture confuzia și ambiguitatea care există în dezbaterea bioetică din România.

1. Teologia ca discurs

Începutul acestui veac ne pune în fața unei neobișnuite sinteze între filosofie și teologie, în care filosofia nu numai că furnizează termeni și distincții pentru reflecția teologică, dar a devenit ea însăși o sursă de cunoștințe teologice.

¹ Prof. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, e-mail: butamircea@yahoo.com.

Iată cum, datorită pătrunderii tehnosciențelor în toate sferile de activitate, un domeniu care până nu demult revenea exclusiv Sfinților Părinți și călugărilor care au trăit și trăiesc prin Dumnezeu a fost invadat de filosofi abili, academicieni și publicații ce încearcă să ne convingă, asemenea lui Adriano Pessina, că „rațiunile credinței și ale filosofiei găsesc un loc decisiv e întâlnire la nivel antropologic”². Mergând cu reflecția mai departe, Jürgen Habermas cere religiei să fie „de acord cu premisele unui stat instituțional, întemeiat pe baza unei moralități profane”³, argumentând că bisericile creștine ar trebui să-și remodeleze mesajele teologice, pentru a face pe plac culturii post-tradiționale dominante, marcate de pluralism religios și moral. Se propune chiar o reinterpretare non-literală a creștinismului și o transformare înăuntrul lumii creștine, prin care „caritatea înlocuiește adevărul”⁴.

În gândirea sa, cunoscutul filosof italian Gianni Vattimo îndeamnă chiar la reformularea preceptului creștin al Evangheliei, care face omul liber, susținând că, de fapt, „adevărul care va trebui să ne elibereze este adevărat, în mod precis, deoarece ne eliberează”⁵. Mișcându-se, în final, înăuntrul diferitelor aspecte ale adevărului, pe care le dizolvă, până la urmă, în dimensiuni eliberatoare, acesta nu mai reușește să obțină decât o anarhie stearpă, religia devenind un simplu teren de afirmare a filosofiei⁶.

Iată, așadar, cum, având în vedere aceste angajamente de fond, numeroși cercetători creștini occidentali privesc teologia ca pe o formă specială de reflecție intelectuală, și nu ca pe o experiență cu Dumnezeu Cel Viu, confundând pretențiile ortodoxe de a traduce în viața cotidiană experiențele și învățăturile Sfinților Părinți cu „capacitatea unei persoane de a repeta într-un mod academic ceea ce tradiția sau Părinții ori Sinoadele Ecumenice au spus și gândit”⁷. Oare toate aceste demersuri nu ne împing spre convingeri deplasate și angajamente religioase eretice, doar de dragul de a proteja persoane și tolera grupuri religioase cu crezuri culturale și comportamente disonante față de populația majoritară? Pe acest fond, grupurile protestante încearcă să accelereze schimbările doctrinale și ecleziale, distanțându-le de propria lor istorie. Nu ne mai mirăm atunci de ce Episcopul anglican de Canterbury vorbește aprobator despre hirotonirea de preotese și episcopi-femei și, în același timp, se apropie de afirmarea echivalenței morale a uniunilor homosexuale și heterosexuale⁸.

² Adriano PESSINA, „Antropologia filosofică și problemele de bioetică”, în: *Bioethica*, III (2008) 2, Cluj-Napoca, 2008, pp. 49-55.

³ Jürgen HABERMAS, „The Future of Human Nature”, în: *European Journal of Social Theory*, vol. 7 (2004) 3, pp. 405-410.

⁴ Gianni VATTIMO, Richard RORTY, *Il futuro della religione*, Garzanti, Milano, 2005, pp. 44-45.

⁵ G. VATTIMO, R. RORTY, *Il futuro della religione...*, pp. 44-45.

⁶ Andrei MARGA, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 10-11.

⁷ Denis MÜLLER, „Open «Laicity» and Secularity versus Ideological Secularism: Lesson from Switzerland”, în: *The Journal of Christian Bioethics*, vol. 15 (2009) 1, Oxford University Press, p. 76.

⁸ Herman Tristram ENGELHARDT JR., *The Journal of Christian Bioethics*, vol. 15 (2009), 1, Oxford University Press, Oxford, pp. 86-100.

De asemenea, discursul social-democrat, care cere un respect reciproc ce combină toleranța cu acceptarea, marchează, în definitiv, diferențe teologice serioase. În acest context, sarcina majorității nu mai este aceea de a face ucenici din toate națiunile și în acest proces armonizarea la o bioetică creștină adecvată (Mt 28,19), ci angajarea în discuții deschise, critice și controversate în interiorul bisericilor, printre credincioși și creștini⁹.

Oare cum poate Denis Müller să echivaleze astăzi „libertatea creștină” cu dezideratul „valorile moderne de libertate și dreptate”¹⁰, când, de exemplu, reprezentările diferite ale oamenilor asupra sexualității stau la originea grupurilor și mișcărilor care revendică un spațiu social propriu, pe care doresc să și-l dobândească chiar cu prețul segregării lor? Ne întrebăm atunci care poate fi limita toleranței față de grupurile minoritare. Desigur, am putea răspunde afirmativ pentru minoritățile naționale, etnice, religioase, dar, atenție, exprimarea unei astfel de logici lipsite de discernământ ar putea aduce ca, în viitor, să se vorbească de toleranță față de minoritatea „asasinilor”, „violatorilor”, „tâlharilor” etc. În același timp, își face loc și următorul gând: ce este de făcut cu acest grup minoritar? Trebuie exterminat? Evident că nu, pentru că vremea violenței ucigașe a trecut demult, odată cu ridicarea omului din ignoranță, iar bioetica ar trebui să dea un răspuns¹¹.

Creștinismele pe care filosofi contemporani le consideră exclusiviste, precum ortodoxia și romano-catolicismul, pot fi catalogate de unii „eretice”, fiind considerate edificii intelectuale externe, adică reziduuri din trecut, responsabile de

... catastrofa intelectuală și spirituală a ființei umane de astăzi, care găsesc în tradițiile și practicile bisericilor oficiale frumoase cluburi de prietenii religioase și morale¹².

Oare nu ar trebui să învățăm din experiența bisericilor occidentale, care vedem cum se zbat în mijlocul unei crize identitare, și să încercăm să-i convingem pe oameni să înțeleagă că Dumnezeu este o chestiune serioasă, că El cere un angajament deplin în viața religioasă și că ar trebui cu scrupulozitate identificate și corectate erorile teologice, iar de aici, cele bioetice?

Un lucru pare însă cert: viața religioasă înfloreste atunci când este educată prin asceză, cult și angajament serios și dispare, așa cum vedem de la Revoluția Franceză încoace, atunci când devine în primul rând un edificiu cultural susținut de intelectuali. Desigur, teologia a devenit și la noi o „știință”, în măsura în care am suferit influențele catolică și protestantă, dar și în măsura în care limbajul epocii

⁹ D. MÜLLER, „The role and the influence of religions in bioethics”, în: Ronald M. Green, Aine Donovan and Steven A. Jauss (eds.), *Global Bioethics*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 334-356.

¹⁰ D. MÜLLER, „The role and the influence of religions...”, pp. 334-356.

¹¹ MIRCEA GELU BUTA, Iulia Alexandra BUTA, *Bioetica între mărturisire și secularizare*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 200.

¹² D. MÜLLER, „Open «Laicity» and Secularity...”, p. 76.

În care trăim ni s-a impus. Nu trebuie însă să uităm că într-o universitate și apoi într-o cultură, în care există un context asupra superiorității apusene în toate domeniile de activitate, mai intră oameni care, în duhul veacului al XIX-lea, continuă să se închine Renașterii, Luminismului și tehnosciențelor. Iată de ce Nae Ionescu trebuie să ni se pară actual, pentru că a reușit să aducă cu sine revanșa spiritului răsăritean. O izbândă metafizică și religioasă din care trebuie înțeles că la noi teologia este frământată de cult, consubstanțial acestuia și e de neconceput în afara lui. De aceea avem puțini teologi de cabinet sau de redacție, amatori mai degrabă de burse în străinătate, decât de slujirea altarului. Înșiși profesorii noștri cei mai străluciți își pun înaintea numelui calitatea preoțească, după cum universitarii de la facultățile de medicină nu se despart de titlul specialității, pe care, să recunoaștem, l-au obținut cu atâta trudă¹³.

2. Geografia religioasă și morală a Europei

Ambiguitatea morală și identitară a Europei contemporane este cauzată de un complex istoric, cultural, religios, științific și filosofic, pe care țările din vestul și estul continentului l-au parcurs de la Marea Schismă religioasă din anul 1054, când lumea creștină a fost împărțită între ortodocși și catolici.

În secolul al XVI-lea, odată cu reforma lui Luther, catolicismul s-a divizat, generând apariția Bisericii Protestante, denumire care desemnează acum o multitudine de comunități religioase, printre care Biserica Lutherană, Biserica Calvinistă, Biserica Anglicană. Timp de secole, cele trei mari biserici au evoluat pe un drum propriu, diferențele dogmatice, de cult sau de organizare dintre ele sporind odată cu trecerea timpului. Mai mult, aceste erezii au decis evoluția socială, politică și instituțională a popoarelor Europei, dând naștere unor moduri de viață diferite.

Apusul a urmat mai degrabă Vechiul Testament, atmosfera sa de efervescentă constructivă, mobilitatea sa și a înțeles să acumuleze. Omul acestei zone se exprimă prin fapte și opere, îl vezi în ceea ce a întreprins și te minunezi. Să ne amintim fugitiv de dezvoltarea științelor naturale și a tehnicii, de descoperirea noilor continente și de bogățiile imense care vin de acolo în Europa, de ideile filosofice radicale despre liberalismul social și politic care au urmat acestora, de expansiunea burgheziei și revoluțiile pentru revendicarea drepturilor acesteia, de apariția unei noi concepții despre stat și puterea politică, de apariția capitalismului și răspândirea uimitoare a folosirii mașinilor în producție. Caracteristica principală a acestei transformări istorice este efortul occidentalului de a stăpâni realitatea fizică și istorică prin propriile sale puteri și posibilități, fără a recurge la sprijinul metafizicii sau la justificările religioase pentru inițiativele sale.

¹³ Mircea VULCĂNESCU, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009, pp. 39-42.

Emanciparea progresivă de autoritate a Bisericii romano-catolice și, în cele din urmă, disocierea până la opoziție a elementului religios de cel lumesc, în cadrul vieții cotidiene, au devenit caracteristici fundamentale ale epocii „timpurilor moderne” în Europa Occidentală¹⁴.

Spre exemplu, Germania secolului al XXI-lea demonstrează victoria modernă a protestantismului în bine și în rău. Din catolicism rămân mănăstirile goale, programele caritative, asistența socială și curiozitățile culinare. Se recunosc însă calitățile civice, precum cultul exactității, seriozitatea promisiunilor, valoarea încrederii, toate fiind variații seculare ale unui etos religios, specific centrului și nordului european.

Spre deosebire de protestantism, prețuind și respectând persoana, răsăriteanul și-a șlefuit sinele prin reculegere, iar plinătatea dobândită astfel caută să o „risipească în comuniune”. Iubirea în Răsăritul ortodox a reușit nu să dilueze autoritatea, ci să facă din ea tot o formă a dragostei. De aceea, interdicția și dojana nu sunt privite de creștinul ortodox sub aspect juridic punitiv, ci la modul părintesc¹⁵.

Nu trebuie uitat că, în Răsărit, întotdeauna inima trece înaintea creierului și simțirea înaintea logicii. Poate de aici excesul de toleranță, adică înțelegerea față de celălalt, acceptarea nuanțelor, a bogăției și a diversității sub care se înfățișează realitatea. Pe de altă parte, evitând conflictul și disputa, creștinii ortodocși au putut să se concentreze asupra credinței lor, s-o adâncească și s-o valorifice, în loc să-și risipească credința în exterior.

O altă problemă a lumii răsăritene este planul concretului. O inițiativă, o soluție nu pot pătrunde în mod conceptual. Dacă îi arăți omului planul unei construcții, acesta va da din mână și te va privi suspicios. Dar dacă va vedea, în schimb, fundația și lucrătorii, vei fi înțeles și chiar vei trezi entuziasm¹⁶. Răsăriteanul trebuie tratat ca persoană, nu ca „individ”; adică să-i vorbești față în față și nu să-i transmiți mesaje prin radio, televiziune sau ziare.

Există în Răsărit un anume scepticism față de spiritul de inițiativă și reînnoire. Aici nu trebuie să te expui. Doar Dumnezeu își asumă riscurile, noi nu. Ambiția este asociată deseori cu rușinea, iar negarea acestui fapt duce la duplicitate și intrigă. Spre deosebire de normele vest-europene, concurența, riscul, inițiativa spectaculoasă, înnoirea trebuie să se producă între anumite limite.

Un om înstărit poate constitui un exemplu de bun gospodar, pe când un om prea înstărit sare deja în ochi, iese din tipic. Această contradicție cu spiritul european este rodul sobornicității, adică al unanimității sau, cu alte cuvinte, un fel de nivelare. De altfel, comunitățile ortodoxe par mai împăcate cu idealurile unei

¹⁴ M.G. BUTA, „Integrarea spirituală a României în Europa și revenirea Europei la bazele sale creștine”, în: *Studia Theologia Orthodoxa*, LIV (2009), pp. 157-162.

¹⁵ Dan CIACHIR, *Cronica ortodoxă*, Editura Timpul, Iași, 2001, p. 10.

¹⁶ Constantin RĂDULESCU-MOTRU, *Psihologia poporului român*, Editura Paideia, 1999, pp. 11-17.

societăți civile decât cu cele ale unei democrații liberale. Motivul ar fi acela că ele le privesc pe acestea din urmă ca fiind măcinate de concurență și confruntări, în timp ce Biserica depune eforturi în direcția comunității și armoniei.

O altă caracteristică a ortodoxiei o constituie evitarea confruntării cu autoritatea statală. Acest concept bizantin reprezintă, de fapt, spiritul Fericitului Augustin, care susținea că prăpastia dintre „Cetatea lui Dumnezeu” și „Cetatea Omului” poate și trebuie să fie depășită. Atât Statul, cât și Biserica trebuie să lucreze împreună pentru binele întregii comunități¹⁷.

În ce privește rolul și locul religiei în societatea postmodernă, o lungă discuție separă astăzi liderii politici ai Europei. În viziunea conservatorilor, societatea și conștiința sunt generate de o intenție divină. Aceasta îi leagă pe oameni între ei printr-un lanț etern de drepturi și obligații. Egalitatea între oameni e una de ordin moral. Societatea trebuie să se schimbe, pentru că schimbarea lentă este mijlocul conservării ei, iar instrumentul potrivit pentru conservare este providența¹⁸.

Desigur, nu putem să nu înțelegem și argumentul stângii, cum că religia nu are ce căuta în proiecte constituționale și nici într-o societate democratică și deschisă. Riscăm să îi deranjăm în felul acesta pe liber-cugetători, care doresc mai mult decât orice să trăiască într-o societate moral neutră, care ar respecta, prin urmare, conform părerii lor, drepturile omului.

Lista provocărilor la care este nevoită să facă față Uniunea Europeană este lungă: criza economică profundă, fiscalitatea excesivă, care încurajează fraudă financiară, reformele dureroase ale sistemelor de asigurări și ale mecanismelor sociale de solidaritate, lipsa unității europene în chestiunile importante ale politicii externe etc. Adăugând la acestea conflictele apărute din încercarea de integrare a grupurilor etnice și religioase alogene, înțelegem eforturile europarlamentarilor de a reforma paradigma politicilor de integrare a țărilor din Europa Centrală și de Est¹⁹.

3. Abordarea bioeticii creștine în Europa unită

În Europa, bioetica creștină se manifestă pe fondul unor intersecții culturale profunde, care definesc starea europeană contemporană, în special conflictele create de interpretarea sensului de a fi în Europa și de a fi creștin. Deși cultura dominantă a forumului public este post-creștină și post-tradițională, grupările creștine tradiționale doresc în continuare să vorbească culturii ce le înconjoară, nefiind însă întotdeauna capabile să își facă înțeleș mesajul creștin. Rezultatul este o geografie complexă de voci morale și religioase.

¹⁷ M. G. BUTA, „Integrarea spirituală a României în Europa...”, pp. 157-162.

¹⁸ M. G. BUTA, „Integrarea spirituală a României în Europa...”, pp. 157-162.

¹⁹ M. G. BUTA, „Integrarea spirituală a României în Europa...”, pp. 157-162.

Auzim tot mai des persoane care afirmă:

Eu nu sunt sigur dacă Dumnezeu există sau dacă Hristos a înviat din morți, dar eu știu că sunt un romano-catolic sau protestant în cultură cel puțin și sunt dispus să plătesc pentru a susține această cultură²⁰.

Dacă mulți creștini vest-europeni doresc să transforme religia și bioetica în chipul și asemănarea cu valorile liberale sau social-democrate, cuprinse în cultura seculară dominantă, încercând astfel să înlăture sentimentul de disonanță, în schimb, pentru creștinii ortodocși, sarcina este aceea de a trăi într-o experiență neîntreruptă cu Dumnezeu, simțindu-se mandatați de a duce cultura seculară și bioetica în consonanță cu gândirea Sfinților Părinți, încreștinând, în cele din urmă, acea cultură. Este vorba de un ansamblu de credințe, de practici liturgice și paraliturgice, capabile să genereze mai degrabă un mod de viață și o formă identitară. Cu alte cuvinte, etica ortodoxiei românești poartă, așadar, pe lângă componenta propriu-zis religioasă, amprenta politică și juridică, care, pe lângă participare, cere supunere și conformare opiniei majoritare²¹.

Principala preocupare a bioeticienilor creștini din Europa, fie ei catolici sau ortodocși, o constituie conservarea propriilor tradiții bioetice și găsirea unui teren comun cu celelalte viziuni religioase sau nereligioase din lume, în special cu „Principialismul” anglo-american, enunțat de Beauchamp și Childress²². Dacă la început „Principialismul” a fost îmbrățișat destul de repede²³, astăzi el suferă numeroase critici, pentru că întărește secularizarea profesiei medicale. Când spun secularizare, mă refer la îndepărtarea de ceea ce numim „abordarea omului suferind în duh creștin”²⁴, practică bazată pe următoarele principii bioetice: plasarea omului suferind în centrul atenției; natura umană integrală; respectul trupului și sufletului; bolnavul va fi privit ca persoană; îngrijiri pornite din iubire; înțelegerea suferinței; nevoia de a fi ascultat; smerenia înaintea bolnavului și a lui Dumnezeu; Iisus Hristos, doctorul suprem al sufletului și trupului; rugăciunea

²⁰ H. T. ENGELHARDT JR., *The Journal of Christian Bioethics...*, pp. 86-100.

²¹ Daniel BARBU, *Firea românilor*, Editura Nemira, București, 2004, p. 121.

²² Cristina GAVRILOVICI, Dana COJOCARU, Vasile ASTĂRĂSTOAE, „Despre autonomie, vulnerabilitate și fragilitate”, în: *Revista Română de Bioetică*, vol. 10 (2010) 4, pp. 3-4.

²³ Paul SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe: In Defense against Reductionist Influences from the United States”, în: *Christian Bioethics. Non-ecumenical studies in medical morality*, vol. 15 (2009), p. 20: Influența acestei abordări în bioetică este legată de faptul că mulți bioeticieni europeni au urmat Cursul Intensiv de Bioetică, organizat încă din anul 1974 de Kenedy Institute of Ethics Center, în fiecare lună iunie; P. Schotsmans, „Christian Bioethics in Europe...”, pp. 6, 21, 26.

²⁴ 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.

pentru cel bolnav²⁵. Poziția dominantă a „autonomiei”, în viziunea principialistă a îngrijirilor de sănătate, explică succesul acestui concept într-un sistem medical condus de piață, precum cel din Statele Unite. Fără îndoială, dezvoltarea tehnologiilor după criteriul de profit a crescut puterea umană asupra naturii, făcând viața mult mai ușoară. Dar cele două călăuze ale științei, utilitatea și eficacitatea, nasc deseori conflicte de conștiință între riscuri și beneficii, iar „autonomia” individuală nu face decât să transforme discursul bioetic într-un discurs despre „bio-lege”, mai degrabă decât despre bioetică²⁶. Astăzi, când „autonomia” pacientului este radicalizată, serviciile medicale sunt împinse tot mai mult pentru a se supune legilor economiei de piață, pacienții devenind inevitabil marfa acestora. Oare ce ar avea de spus Hippocrates sau Isus, fiul lui Sirah, despre noțiuni precum: „marketingul serviciilor de sănătate”, „piața de sănătate”, „listă de așteptare”²⁷. Pe de altă parte, dificultățile în finanțarea sistemelor de sănătate au stimulat eforturile de raționalizare ale acestora, fapt care atrage după sine o serie de inconveniente, precum limitarea accesului la îngrijiri, care ar putea fi folosite pentru dobândirea și/sau menținerea stării de bine a pacientului. Când resursele sunt reduse, planificatorii serviciilor de sănătate vor stabili ce va fi raționalizat. Acestor inechități ale economiei de piață s-ar putea să le cadă victime categoriile defavorizate precum săracii, bătrânii, femeile și copiii. Din punct de vedere moral, raționalizarea impune restricția dreptului de alegere a persoanei, limitând, în final, libertatea de exprimare și mișcare a societății în totalitatea ei²⁸.

Spre deosebire de „Principialism”, impactul tradiției hipocratico-creștine, care recunoaște relația medic-pacient ca fiind fundamentală pentru orice discurs bioetic, continuă să domine gândirea medicală europeană²⁹. Într-un proiect de cercetare al Comisiei Europene, din perioada 1995-1998, au fost formulate principiile etice de bază în bioetică și „bio-lege”, un ghid care ne ajută să cunoaștem tradiția bioeticii europene și să înțelegem de ce nu poate fi ignorată influența creștină³⁰.

Prima și cea mai importantă diferență dintre bioetica americană și cea europeană privește conceptul de persoană. Viziunea europeană, care depășește abordarea minimalistă a persoanei, nu numai că se concentrează asupra autonomiei, dar privește și asupra conceptelor de integritate, demnitate și vulnerabilitate.

²⁵ M. G. BUTA, „Îngrijirea omului bolnav în duh creștin”, în: *Studia Bioethica*, I (2007) 1, Cluj-Napoca, pp. 68-70.

²⁶ P. SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe...”, p. 20.

²⁷ M. G. BUTA, „Problemele actuale ale bioeticii”, în: *Tabor*, V (2012) 12, p. 82.

²⁸ Liviu OPREA, „Aspecte etice ale inegalităților sociale în îngrijirile medicale”, în: *Revista Română de Bioetică*, vol. 8 (aprilie - iunie 2010) 2, pp. 3-4.

²⁹ Edmund Daniel PELLEGRINO and David C. THOMASMA, *The Christian virtues in medical practice*, Washington, D.C.: George Town University Press, 1996.

³⁰ Jacob Dahl RENDTORFF and Peter KEMP (eds.), *Basic ethical principles in European bioethics and biolaw*, vol. 2 (1995) 8, Copenhagen, Center for Ethisc and Law.

Felul în care trebuie privită și tratată ființa umană în perspectiva creștină se întemeiază pe faptul că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fc 1, 27). Deci, fiecare om poartă acest chip, inalienabil în însăși conștiința sa, în profunzimea ființei sale. Chipul lui Dumnezeu este cel care dă valoare absolută fiecărei făpturi umane și o face în mod suveran vrednică de respect, oricare i-ar fi sexul, rasa, vârsta sau starea. Aceasta înseamnă că omul este o ființă dinamică, existând în relație cu Dumnezeuul Treimic, pe care și-L închipuie și la care se raportează³¹.

În legătură cu acest subiect, se observă cu atenție pluralul gramatical din trimiterea biblică despre crearea omului: „Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și asemănarea Noastră” (Fc 1, 26). Sfinții Părinți văd în aceasta prima revelație scripturistică asupra persoanelor Sfintei Treimi.

În ceea ce privește trupul, respectul care i se datorează ține de faptul că el este o parte constitutivă a ființei umane, părtaș și el la Chipul lui Dumnezeu din om. În plus, valoarea sa este dată și de faptul că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, luând așadar chip omenesc, l-a sfințit, astfel încât trupul fiecărui om a devenit, după cum spune Apostolul Pavel, „templu al Duhului Sfânt” (1 Co 6,19)³². Prin întruparea Cuvântului, care a luat asupra Sa întreaga umanitate, fiecare om se află în chip tainic cuprins în trupul lui Hristos, după cum Hristos, în chip tainic, se identifică cu fiecare om. De aceea, El spune că, de fiecare dată când facem vreun bine sau vreun rău unui semen de-al nostru, fie el cel mai neînsemnat dintre oameni, Lui însuși îi facem un bine sau un rău (Mt 25, 3, 4, 6).

Este important să înțelegem că demnitatea persoanei o conferă Dumnezeu și nu oamenii, fapt pentru care un embrion sau un pacient aflat în stare de comă avansată sunt considerate persoane integre. Iată motivul pentru care infanticidul nu va fi niciodată aprobat și binecuvântat de Biserică, adică de concepția Evangheliei. Sacralitatea investită de Dumnezeu într-un copil încă din momentul concepției nu depinde de sănătatea sa fizică și mentală și nici de calitatea ADN-ului său³³.

Astăzi, există dezacorduri mari în ce privește înțelegerea adecvată a conceptului creștin de demnitate umană, care a devenit fundamentul drepturilor omului ca instrument legal pentru a proteja ființa umană. Demnitatea este universală și indică valoarea intrinsecă și responsabilitatea morală a fiecărei ființe umane. Ca urmare a înțelegerii intersubiective a demnității, persoana trebuie considerată ca fiind fără de preț, adică nu este o valoare care poate fi pierdută. Prin urmare, ființele umane nu pot fi obiecte de comerț sau tranzacții comerciale, sinteză care coincide perfect cu ideile creștine fundamentale despre demnitatea umană³⁴.

³¹ M.G. BUTA, Pavel CHIRILĂ, Adina REBELEANU, „Bioetica și identitatea persoanei umane”, în: *Revista Română de Bioetică*, vol. 8 (iulie - septembrie 2010) 3, p. 4.

³² M.G. BUTA, P. CHIRILĂ, A. REBELEANU, „Bioetica și identitatea persoanei...”, p. 4.

³³ M.G. BUTA, P. CHIRILĂ, A. REBELEANU, „Bioetica și identitatea persoanei...”, p. 4.

³⁴ P. SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe...”, p. 20.

Recunoașterea explicită a demnității umane, într-un sens creștin, explică și de ce Convenția europeană a drepturilor omului și biomedicină (Consiliul european, Oviedo, 1997) interzice categoric câștiguri financiare derivate din comercializarea unor părți ale corpului uman (articolul 21). Acest concept de demnitate umană într-adevăr a conturat în mod clar Convenția asupra drepturilor omului și biomedicină a Consiliului european, scopul său principal fiind protejarea demnității umane la generațiile de astăzi și din viitor³⁵.

Iată cum principiul creștin al medicinei centrate pe persoană își găsește un loc confortabil în umanizarea sistemelor de sănătate³⁶. Așa cum susține Sebastian Moldovan, citându-l pe Stephen Buetow, cu referire la analiza relației medic-pacient, din modelele „centrat pe pacient”, „centrat pe relație” și „centrat pe persoană”, folosind euristic metafora „lumină-întuneric”, se argumentează că superioritatea ultimului model constă nu atât în eliminarea umbrelor (fibre necunoscute sau ignorate ale persoanei) din respectiva relație, ci în necesitatea de a recunoaște atât sieși, cât și celuilalt, dincolo de înfățișarea publică, contextualizarea interioară, cât și universul de relații sociale ale fiecăruia, constituite pe caracterul personal al individualității ființei umane³⁷. Tot ei observă că îngrădirea libertății de manifestare, prin impunerea unor reguli „a priori” ale îngrijirilor de sănătate, limitează posibilitatea medicului și pacientului de a se angaja într-o relație de comunicare liberă, menită să-l înțeleagă pe celălalt, cât și pe sine însuși³⁸.

Solidaritatea umană reprezintă o altă valoare fundamentală a sistemelor de sănătate din Europa. Chiar ideea civilizației europene se bazează pe idealul de justiție socială, în care persoanele sunt respectate în unanimitate. Nu există o altă noțiune creștină mai convingătoare decât această traducere de „întrupare” a profeției Împărăției lui Dumnezeu³⁹. Este o viziune a unei istorii colective față de solidaritate și fraternitate în crearea unei societăți libere și prospere. Această viziune îi inspiră și îi face pe creștini membri cu drepturi depline ai societăților moderne⁴⁰. Chiar dreptul civil a adoptat noțiunea de drept social, ceea ce a dus

³⁵ P. SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe...”, p. 20.

³⁶ Mihaela Cătălina VICOL, „Dimensiunea valorilor în relația medic-pacient”, în: *Revista Română de Bioetică*, vol. II (aprilie - iunie 2013) 2, p. 3.

³⁷ SEBASTIAN MOLDOVAN, „Centrarea pe persoană în programele pentru recuperarea din adicție ale Bisericii Ortodoxe Române”, în: *Revista Română de Bioetică*, vol. XI (ianuarie - martie 2013) 1, pp. 63-78.

³⁸ S. MOLDOVAN, „Centrarea pe persoană...”, pp. 63-78.

³⁹ P. SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe...”, p. 20.

⁴⁰ Ideile creștine cu privire la justiție și accesul egal la servicii medicale reprezintă fundamentul sistemelor de sănătate din Europa, construit în cea mai mare parte construit pe ideea de responsabilitate colectivă. Rețeaua socială este dezvoltată în așa fel încât nu numai cei bogați și privilegiați, dar și săracii, șomerii și alte categorii defavorizate au acces la îngrijirile de sănătate.

la o concepție mai largă a responsabilității statului față de membrii societății⁴¹. Iată o abordare care continuă să rămână neînțeleasă de organizatorii sistemelor de sănătate nord-americane⁴².

4. Concluzii

Încercările care se fac pentru ca pluralitatea conceptelor bioetice creștine tradiționale să fie aduse pe aceeași linie cu moralitatea seculară ar lipsi etica creștină, și deci bioetica pe care o generează, de o diferențiere morală care i-ar permite să-și aducă propria ei contribuție.

Totuși, soluția nu poate fi acolo unde Evul Mediu occidental ne-a făcut să sperăm în argumentația discursivă, pentru că, așa cum am mai spus, contextul pentru o bioetică creștină îl reprezintă descoperirea personală. Prin urmare, orice descrieri generate de filosofie, teologie și bioetică, ca întreprinderi esențialmente argumentative sau analitice, nu pot fi decât incomplete. Filosofia și, implicit, bioetica decuplată de centrarea unei adevărate înțelepciuni devine o caricatură, așa cum o deplânge Sf. Ioan Gură de Aur: „... Există multe analize și multe reflecții, dar puțină îndrumare morală pe care te poți bizui”⁴³.

În ce privește valoarea bioeticii creștine bazată pe o experiență noetică (duhovnicească), scepticul se va întreba: Cum poate argumenta cineva dacă există experiențe duhovnicești? În definitiv, există diavoli care înșeală⁴⁴. Răspunsul este cât se poate de simplu: în afara unei experiențe autentice a transcendentului, în lumina dreptei închinări și a dreptei credințe, există o singură cale: Încearcă și tu această experiență!⁴⁵.

⁴¹ Ideile de universalitate, libertate și fraternitate sunt principii esențiale, care guvernează structurile juridice în statul modern. Astfel, crezul liberal al libertății personale și responsabilitate în legătură cu acțiunile specifice ale unei persoane libere a fost înlocuit cu responsabilitatea pentru destinul unui cetățean.

⁴² P. SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe...”, p. 20.

⁴³ ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Homily 1 on the Gospel of St. Matthew I*, 10, NPNF1, vol. 10, p. 5.

⁴⁴ H. T. ENGELHARDT JR., *Bioethics and Secular Humanism; The Search for a Common Morality*; Trinity Press International, Philadelphia, 1991, pp. 22-23; 266.

⁴⁵ H. T. ENGELHARDT JR., *Bioethics and Secular Humanism...*, pp. 22-23; 266.

