



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



BIOETHICA

1/2009

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

BIOETHICA

1

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

IOAN CHIRILĂ, Editorial: Entheosis – țelul creației „Ceruri noi și pământ nou”
(II Petru 3, 13; Matei 19, 28: „La înnoirea lumii”)..... 3

I. STUDII

ANDREI MARGA, The Religious Turn (On the New Relation Between Science,
Philosophy and Religion)..... 13

IRINEU POP-BISTRITĂNUL, Un gând creștin asupra transplantului de organe 21

LIVIU JITIANU, Die Sprachverbundene Existenz..... 25

IOAN MARIAN CROITORU, Transplanturile în lumina teologiei ortodoxe.
Câteva considerații din gândirea unor teologi greci..... 39

GHEORGHE SCRIPCARU, SIMONA DAMIAN, De la gene la meme, o altă cale
de abordare a divinului. *Încercare de deconstrucție hermeneutică a unor
secularisme* 93

II. TRADUCERI

ADRIANO PESSINA, Eutanasia. Despre moarte și despre alte lucruri. Eutanasia liberală (Traducere din limba italiană de Maria Aluaș)	101
--	-----

III. CONFERINȚE

MIRCEA GELU BUTA, Conferința națională de bioetică ediția a V-a Sovata 2009 <i>Raport</i>	113
MIHAI NAGY, Seminarul ortodox de medicină și teologie ediția a VIII-a, Bistrița 2009.	115

EDITORIAL:

ENTHEOSIS – ȚELUL CREAȚIEI „CERURI NOI ȘI PĂMÂNT NOU” (II PETRU 3, 13; MATEI 19, 28: „LA ÎNNOIREA LUMII”)

IOAN CHIRILĂ*

Lumea supertehnologiilor poate fi percepută ca fiind o sumă de unități superfuncționale în care, informațional, distanțele sunt diminuate dar nu se realizează o unitate trans-ipostatică ci doar un raport de consum informațional și material. Teologia răsăriteană propune un răspuns practic acestei sciziuni fizic aritmetice, propune regăsirea koinoniei creației și-i oferă, pentru înțelegerea acestui fapt: experiența, sursa împărtășitoare a harului care desăvârșește și unește toate: trăirea tainicului liturgic. Tainicul liturgic ne poate aduce în față ceva din „înrădăcinarea științelor în temeiul esenței lor”¹. Dar ceea ce am așezat noi ca premiză pentru o abordare teologică a fost rostit de Heidegger cu mulți ani în urmă: „Domeniile științelor sunt cu desăvârșire separate între ele. Felul în care-și abordează obiectul este fundamental diferit. Această puzderie de discipline dezbinat nu-și află astăzi o unitate decât datorită organizării tehnice a universităților și facultăților; ea nu își păstrează o semnificație decât prin caracterul practic al scopurilor pe care le urmăresc diferitele specialități”². Cu toate acestea, cu toată „prăpastia” ce a fost creată între știință și teologie, poate fi identificat un punct de întâlnire, un topos comun al dialogării, la Heidegger el este „conceptul existențial al științei”. Punctul de pornire îl constituie determinarea științei ca raportare cognitivă a omului la ființarea însăși. Acest tip de raportare este unul dezvoltător. Raportarea dezvoltătoare la ființare este o posibilitate liberă a Dasein-ului uman. Numim în genere modalitatea de a fi care este proprie Dasein-ului uman și doar lui, căreia printre altele, ca posibilitate liberă, îi aparține și cunoașterea: existența³. De aici rezultă că a discuta știința ca modalitate a raportării cognitive la ființare, în cadrul unei modalități de a fi, care nu e specifică decât omului, înseamnă a discuta „conceptul existențial al științei”. Nu voi, dezvolta în cele ce urmează, întregul excurs demonstrativ filosofic. Intenția noastră este doar de a marca toposul întâlnirii, iar toposul și tropos-ul întâlnirii de acum este unul deplin orientat teologic și de aceea încercăm să decantăm elementele comune. „A fi în lume” este dat naturii fapturilor să se realizeze din om, prin capacitatea lui rațională,

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

¹ Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 20.

² Vezi aceeași chestiune dezvoltată la H. G. Gadamer, *Fenomenologie și teologie*, punctul 2, iar la Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 20.

³ *Ibidem*, p. 21.

relațională și responsabilă, de a oferi tuturor o înțelegere orientată către ce anume și cum anume este ființarea, deci către „logos”-ul lui „on”, înțelegere ce survine abia în raportarea dezvăluitoare de ordin cognitiv la ființare, în speță în raportarea de ordin științific. Cunoașterea științifică este determinată prin aceea că Dasein-ul existând își propune, ca sarcină liber aleasă, dezvăluirea ființării la care deja s-a acces într-un fel oarecare în vederea faptului de a fi dezvăluit. Dar numai în măsura în care omul este insistent el este întors cu fața către zona cea mai apropiată și, deci, cea mai bătorită a ființării, spunem noi, către zona, toposul liturgic în care experiază misterul ființării. Agitația omului care abandonează grăbit misterul pentru a trece la ceea ce este accesibil și, de aici, mai departe de la un fapt curent la altul pe lângă mister este rătăcire. Rătăcirea este spațiul de joc al acelei întoarceri către și întoarceri de la, în care ec-sistența in-sistentă se uită, mereu din nou, pe sine și își greșește măsura, de aceea ea este locul de desfășurare a erorii și temei al ei⁴. Numai o re-așezare en-telehică a făpturii poate să ne introducă într-o unitate de ființare reală. Iată de ce vă propun să ne oprim puțin asupra conceptului de *entheosic* și a modului în care el transpare clar ca și telos al făpturii din discursul teologic creștin.

În cadrul acestui discurs, cunoașterea prin credință este un element esențial: „**Cunoștința se desăvârșește în credință** și primește putere să înțeleagă și să simtă pe Cel ce e mai presus de orice senzație și să vadă lumina cea necuprinsă de minte și de cunoștința creaturilor... Credința deci ne arată de pe acum adevărul desăvârșirii, și în credința noastră aflăm cele necuprinse și care nu stau în puterea cercetării și a cunoștinței⁵. Astfel, înțelegerea nu este numai produsul exercițiului rațional, fiindcă „**cel ce a înțeles prin contemplație lucrurile**, cu dreaptă credință, așa cum sunt, și prin judecată rațională a definit rațiunea lor în mod chibzuit și drept [...] **a cunoscut adevărul**”⁶. Ieșirea din rătăcire se poate realiza încă din acest veac prin așezarea omului în cadrul cunoașterii prin credință și prin experiența lui Dumnezeu, iar despre experiența lui Dumnezeu vor vorbi ambii teologi utilizați. Atunci când vorbim despre cunoașterea prin credință reafirmăm consistența logosică și aspectul koinonic al creației în care omul este o „rațiune responsabilă – persoană”, decurgând de aici funcția sa de antropos leitourgos; de persoană recapitulativă și de persoană euharistic doxologică; transparând prin aceasta ceva din chipul veșnic al său.

Am selectat două tipuri de discurs teologic: unul răsăritean, cel al părintelui D. Stăniloae⁷ și unul apusean, cel al lui J. Moltmann⁸. Nu voi putea trece

⁴ *Ibidem*, p. 153-154.

⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 23.

⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 158.

⁷ Pr. Dumitru Stăniloae (16 nov. 1903 - 5 oct. 1993), profesor de teologie, dogmatist. Doctor în Teologie la Facultatea de Teologie din Cernăuți (1928). Studii de specializare la Atena (1927-1928), München și Berlin (1928- 1929), Paris și Belgrad. Profesor titular la disciplina Dogmatică la Academia teologică "Andreiană" din Sibiu și la Institutul Teologic de grad universitar din București. Dintre lucrările sale: *Isus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986; *Viața și*

total în revistă complexul discurs teologico-dogmatic al celor doi mari dogmațiști europeni. Conștient de acest fapt, voi elabora un discurs sistematic focusat pe ideea: creația lui Dumnezeu, potențialități, realități epifanice (de dezvoltare) și teleologie. Expunerea se dorește a fi o sinopsă dogmatică din care să extragem, acolo unde este posibil, câteva puncte de unitate ce ar putea fi dezvoltate în premise de apropiere, de unire într-o înțelegere.

Creația, cu toată dezvoltarea științifică extraordinară, rămâne încă o taină, ceea ce însemnează că are un caracter fizic și profetic în același timp. Înțelegeți în cuvântul profetic capacitatea fiecărei făpturi de a rosti ceva despre Cineva-ul său creator. Sf. Maxim Mărturisitorul spune despre această capacitate a făpturilor: **„Ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în rațiunile lucrurilor, Se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare dintre cele văzute ca prin niște semne scrise**, întreg, deodată, în toate atotdeplin și întreg în fiecare și nemișorât; Cel nedivers și pururea la fel, în cele diverse; Cel simplu și necompus, în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut, în cele văzute și Cel nepipăit, în cele pipăite”⁹. Accentuând dimensiunea dialogică a creației, Pr. Stăniloae afirmă că toate făpturile „sunt tot atâtea gânduri (rațiuni) manifestate ale lui Dumnezeu, deci tot atâtea **cuvinte plasticizate**. Prin toate, Dumnezeu ne conduce, ca printr-un dialog continuu, spre desăvârșirea noastră”¹⁰. Iar acest **„dialog cu Dumnezeu prin lucruri** contribuie la dezvoltarea noastră, întrucât acestea sunt văzute ca imagini, sau ca simboluri, sau ca chipuri transparente ale rațiunilor lui Dumnezeu, ale sensurilor urmărite de El prin crearea lor, sensuri prin care vrea să ne conducă tot mai mult spre Sine și spre dezvoltarea noastră proprie [...]. Noi creștem astfel prin lucruri ...”¹¹

Mi se pare că această dimensiune profetică a fiecăruia este ceea ce scapă din atenția științei și este firav mărturisit în planul trăirii liturgice a contemporaneității.

Învățătura Sf. Grigorie Palama, București, 1993, *Teologia Dogmatică ortodoxă* (3 vol.), București, 1994, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1990, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova, 1992, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, București, 1993, *Ascetica și mistica creștină sau Teologia vieții spirituale*, București, 1991.

⁸ Jürgen Moltmann (n. 8 apr. 1926), teolog protestant de origine germană, profesor emerit de teologie sistematică la Universitatea din Tübingen. Dintre lucrările sale: *Dumnezeu în creație*, Alba-Iulia, 2007; *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*, Alba-Iulia, 2006; *Experiences in Theology: Ways and Forms in Christian Theology*, Fortress, 2000; *The Coming of God: Christian Eschatology*, Fortress, 1996; *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, HarperCollins, 1990; Fortress, 1995; *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, SCM Press, 1992; Fortress, 1992; *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*, SCM Press, 1991; *Experiences of God*, Fortress, 2007; *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, Fortress, 1993; *Man: Christian Anthropology in the Conflicts of the Present*, SPCK, 1974; *The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Fortress, 1993; *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, Fortress, 1993.

⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Ed. IBMBOR, București, 2006, pp. 369-370.

¹⁰ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 32.

¹¹ *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 371.

Da, se afirmă că atunci când vei cunoaște omul vei cunoaște întreaga lume, dar cum? Când vei cunoaște omul în ipostaza sa de cititor al creației și în cea de liturg al creației. La om se pot aplica, în chip concret, toate roadele culturii, dar prin el ele se diseminează în făptură ca modalități de restaurare liturgică a acesteia. Părintele D. Stăniloae vorbea despre „Theosis – îndumnezeire”, eu am ales un termen luat din Psalmii lui David, în varianta lor greacă, cel de „entheosic”¹², deoarece mi se pare mai potrivit descrierii teleologice marcate în cea de a doua epistolă sobornicească de către Sf. Ap. Petru: „părtași dumnezeieștii firii” (II Pt. 1, 4).

D. Stăniloae, despre unitatea creației și despre potențialitatea manifestării sale logice. Încercând să vorbească despre timpul prefacerii lumii, căci aceasta însemnează vestirea evanghelică și cea petrină, părintele Stăniloae remarcă dintru început „aceste evenimente sunt învăluite în cel mai adânc mister, ele au un caracter apofatic-pnevmatic”¹³. Aceasta pentru că, în acel moment, se iese din cadrul existenței imanente și se intră în deplinătatea transcenderii, ori categorialele transcendentului nu se supun exprimării logice, ele sunt paradoxale, prin chiar scurtimea lor, „se va prefăce cu iuțeala unui fulger”. Cuvântul Sf. Ap. Petru, că stihiiile lumii vor arde (II Pt. 3, 10), este el însuși învăluit în mister. În acest sens, Sf. Simeon Noul Teolog remarca: „Precum trupurile noastre când se descompun nu devin nimic, ci se înnoiesc iarăși prin înviere, așa și cerul și pământul și toate cele din ele sau toată zidirea, fiindcă s-au învechit și s-au murdărit de păcatele noastre, se vor desface de către Făcătorul Dumnezeu prin foc, adică se vor topi și se vor face noi și neasemănat mai strălucitoare de cum sunt acum”¹⁴. Despre același kairos, Sf. Maxim Mărturisitorul, desprinzându-se de imaginea apocaliptică, spunea „și lumea văzută va trece, luându-și sfârșitul propriu. Iar lumea ascunsă acum a celor inteligibile se va arăta aducând taine cu totul străine ochilor și urechilor și minții”¹⁵. Dar nu cred că aceasta trebuie să ne înfricoșeze pe noi, în Liturgia ortodoxă avem bine precizat țelul preocupării noastre în stihul rugăciunii cererilor care spune” sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfricat, în pace...”¹⁶, căci același Simeon precizează: vor fi preschimbate/înnoite cu „focul dumnezeirii”¹⁷, iar de cele ale dumnezeirii oamenii lui Dumnezeu nu se înspăimântă, ci se tem luând, astfel, înțelepciune.

Chipul actual al lumii este adaptat necesităților de hrană; în el, materia este într-o neconținută prefacere, e un chip stăpânit de legile desfacerii și recompunerii, e un chip pe care lumea l-a luat din pricina oamenilor, și nu invers. De aceea, zidirea așteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu, pentru ca să-și arate și ea

¹² Ἐνθεός, ενθεος – plin de Dumnezeu, copleșit de inspirație și de entuziasm duhovnicesc, vezi la Cuviosul Eutimie Zigabenu, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, vol I – catismele I–IX, Iași, institutul Albinei, 1850, p. 21.

¹³ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 404.

¹⁴ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântul 45*, ed. Siros, p. 212.

¹⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. I*, PG 91, col. 389.

¹⁶ *Ectenia punerii înainte* din Liturgia Sf. Ioan Gură de Aur, în *Liturghier*, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 156.

¹⁷ Sf. Simeon Noul Teolog, *Traites Théologiques et éthiques*, vol. I, p. 213, 215.

adevăratul chip (Rom. 8, 19). În chipul înnoit va domni numai ”mișcarea stabilă” a unirii tot mai mari¹⁸. Iar această unire se exprimă cel mai bine prin conceptul de ”en-theosis”, însă acesta este precedat de cel remarcat atât de bine de către părintele Stăniloae prin theosis-îndumnezeire, atunci când afirmă că „lumea nouă și trupul nostru înviaț ating un grad maxim de imaterialitate și de spiritualitate prin îndumnezeire după har, păstrând totuși materialitatea și sensibilitatea după natură și făcându-se toate medii de maximă transparență a sufletului pnevmatizat, a dumnezeirii”¹⁹. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca un conținut comun al lor, ca un mediu de manifestare a iubirii lui Hristos și a persoanelor îngerești și omenești într-un pan-personalism al comuniunii desăvârșite²⁰.

Lumea, devenită un mediu desăvârșit, un organ transparent al dumnezeirii, își va descoperi în același timp frumusețile ei nebănuite. Ea se descoperă în parte încă de acum ca frumoasă celor ce, folosind harul primit prin Tainele Bisericii, se înduhovnesc și-și purifică vederea și văd lucrurile și persoanele în mod curat. Acest fapt este posibil deoarece lumea inteligibilă cu care se va uni cea sensibilă nu e decât lumea de idei și de forme după care ultima a fost creată, încât unirea acelor cu ea le va face transparente. Lumea întreagă va fi străvezie pentru sensurile ei și pentru armoniile acestor sensuri care duc în infinitul dumnezeiesc, mai deplin decât orice operă de artă actuală²¹. Odată cu aceasta, în lume nu va mai fi nimic care să ispitească la păcat, ci se va revela puritatea lumii și a persoanelor, adică natura lor autentică, luminată de Dumnezeu, ori aceasta nu este altceva decât cerurile și pământul noi.

Acest moment crucial al existenței creației va concorda deplin cu reiterarea pnevmatic-corporală a lui Hristos în solidaritate cu lumea, reiterare realizată prin Duhul, de care e plin trupul lui înviaț. Va fi astfel un eveniment al Cincizecimii universale, ori la Cincizecimea dintâi a venit tot focul (F. Ap. 2), și un eveniment de supremă putere. Apariția lui Hristos și prefacerea lumii înseamnă o ridicare a lumii într-o stare transfigurată de Duhul, Care este în Hristos, sau o extensiune deplină a Duhului, de care este plin El, asupra lumii. Duhul nu va mai lucra ascuns în lume, ca acum, ci își va arăta efectul lucrării și la vedere. Strălucirea de pe Tabor se va extinde asupra lumii întregi. Lumea va fi atunci Tabor generalizat. Dar aceasta nu va fi ființa divină, ci lumina și slava ce pornesc din ea ca plinătatea energiilor necreate²². Nu va fi vorba, așadar, de un pământ sensibil – căci cum l-ar putea moșteni dreptii care vor viețui cu totul spiritual (Ps. 36, 29) – ci de un pământ cu totul spiritual și nematerial, pentru că, având acum corpuri necorporale și devenite mai presus de simțuri și fiind cei circumscriși necircumscriși în cele necircumscrise, vor avea o locuință potrivită cu slava lor²³, iar aceasta este *en-theos*.

¹⁸ Pr. Dumitru Stăniloae, *Op. cit.*, p. 408.

¹⁹ *Ibidem*, p. 411,

²⁰ *Ibidem*, p. 413.

²¹ *Ibidem*, pp. 414-415.

²² *Ibidem*, pp. 408-409.

²³ Sf. Simeon Noul Teolog, Cuvântul etic I, *op. cit.*, p. 215.

Acea zi a bucuriei, ziua Domnului, va fi absolut inaccesibilă și invizibilă pentru cei nepăsători și pentru păcătoșii ca mine. De fapt, pentru că aceia nu s-au străduit în cursul vieții prezente să vadă lumina slavei Lui prin curăție și să o sălășluiască întreagă în ei, El va fi pe drept cuvânt inaccesibil lor și în viitor/veșnicie²⁴. Toate cele ale veșniciei lor vor rămâne închise ermetic în temnița ființei lor, în întunericul eu-lui lor pustiu, în întunericul cel mai din afară de lume și de oameni, căci nici lumea nu poate fi văzută cu adevărat în afara comuniunii²⁵.

De aceea, ziua în care va apare acel Soare, va fi ziua Domnului prin excelență, ziua luminii neînserate. El însuși va fi acea zi, pentru că El este lumina ei. Toate vor umbla în lumina lui Hristos (Apoc. 21, 24). Însuși soarele material va fi acoperit de strălucirea Stăpânului (Mt. 24, 29), așa precum acum lucrurile văzute se estompează în fața soarelui și nu se văd. Și stelele înseși se vor acoperi (Is. 24, 4), se vor înfășura ca o carte, adică vor face loc strălucirii Făcătorului. Și numai El va fi ziuă și Dumnezeu totodată, El, Care acum este invizibil tuturor ochilor. El, Care locuiește în lumina cea neapropiată (I Tim. 6, 16), Se va revela atunci tuturor cum este, va copleși atunci toate lucrurile cu lumina Lui și va deveni pentru sfinți Săi ziua bucuriei eterne, neapuse și fără de sfârșit²⁶.

Pentru că sunt profesor de Teologia Vechiului Testament, și din dorința de a realiza o deschidere ecumenic fraternală, am ales o secvență teologică din discursul teologiei occidentale și m-am oprit la Jürgen Moltmann, la lucrarea sa "Dumnezeu în creație" deoarece doresc să vorbesc despre acea minunată zi ca despre un Shabat al creației.

Jürgen Moltmann – înnoirea creației ca regăsire a păcii cu Dumnezeu și ca asumare a responsabilității ecologice. Când se vorbește despre suma de acte ale creației, se pierde din vedere faptul că autorul este însuși Dumnezeu, iar Dumnezeu nu este dependent de categoriilele temporalului precum este aghiograful sau oricare dintre oameni. De aceea, atunci când citim Scriptura ar trebui ca să avem mai întâi în gând faptul că autorul prim, chiar și al revelației, nu doar al creației, este Dumnezeu și astfel să introducem în ecuația gândirii preeminența divină, ca voință și ca act, și faptul că actele Sale sunt altfel decât ale umanului, sunt acte definitive, chiar dacă în istorie ele se realizează progresiv. Actele și cuvintele Sale sunt cuprinzătoare atât ale istoriei cât și ale veșniciei, cele istorice în chip vizibil, cele ale veșniciei în consistența profetică și implicit teleologică a fiecărui ipostas creat. Iată de ce mi s-a părut a fi un prilej potrivit ca să pun în ecuația exprimării și experienței noastre oikumenice doi teologi majori pentru teologia dialogului din secolul XX.

Încheiasem vorbirea din perspectiva patristică și neopatristică a părintelui Stăniloae cu tema zilei Domnului, a zilei celei neînserate. Am găsit aceeași perspectivă de abordare și la Moltmann, și iată de ce.

²⁴ *Ibidem*, Cuvântul etic X, p. 267.

²⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Op. cit.*, p. 413.

²⁶ Sf. Simeon Noul Teolog, Cuvântul etic X, *op. cit.*, p. 261.

Domnia sa vorbește, în lucrarea mai sus amintită, despre Shabatul creației și ne spune că nu putem vorbi despre actul creării lumii fără să vorbim și despre cea de a șaptea zi²⁷. În această zi Dumnezeu s-a odihnit de toate lucrările²⁸, dar și din partea tuturor, lucrurilor Sale. Această zi are și o încărcătură teleologică sau o manifestare profetică, ea este timpul sfințit și timp al sfințirii. În această zi oamenii nu mai lucrează natura care ne înconjoară, ci o lasă pe aceasta să fie întru totul creația lui Dumnezeu²⁹. Numai că odihna lui Dumnezeu nu este o ieșire din lucrare, nu e un stasis, ea este afirmarea lucrării sau a manifestării Sale sfințitoare, sfințire din doxologia creației kalokaghatice, este o isihie shabatică. De aceea evreeii au vorbit cel mai adesea despre pacea shabatică ca despre o pace cu natura, pace din care decurge responsabilitatea ecologică, marcată la ei de întreaga legislație lămuritoare cu privire la ciclurile shabatice. Liniștirea lui Dumnezeu este și din faptul că natura nu suferise, dar și din aceea că ziua a șaptea nu mai are la orizont o altă înserare. Pe drept cuvânt spunea Rosenzweig³⁰ că Shabatul este paznicul creației, când? Atunci când omul îl păzește după vrednicia sa profetică. Astfel, shabatul este privit ca fiind sărbătoarea creației, sărbătoarea desăvârșirii, a împlinirii creației, având și o dimensiune soteriologică, ca sărbătoare a izbăvirii³¹. ”Sabatul este sărbătoarea creației, însă a unei creații care s-a realizat spre mântuire. El este descoperit la sfârșitul creației dar și ca sens și scop al creației”³².

După creația Sa, El se reîntoarce la Sine însuși, însă nu fără ea, ci cu creația Sa. De aceea, odihna Sa devine în același timp odihna creației și mulțumirea Sa cu privire la creație devine bucuria lumii însăși. Dumnezeu se odihnește, dar face aceasta prin / în fața lucrurilor Sale. Lumea este așadar nu doar creată de Dumnezeu, ci ea trăiește cu Dumnezeu, trăiește în fața lui Dumnezeu³³. În odihna Sa, toate creaturile își prezintă propria lor față, în ea, ele își găsesc și își câștigă libertatea lor ființială. În acest fel, comunitatea creației este pentru El mediul Său înconjurător³⁴. Este ca și în cazul expresiei petrine (II Pt. 1, 4) „părtași dumnezeieștii firi”, entheosisul realizat sau „nunta împlinirii”³⁵. Împlinirea creației este odihna, împlinirea acțiunii este viața. Numai că odihna sabatică nu este una creată, ci este un har necreat al prezenței lui Dumnezeu acordat întregii creații. Mediul haric este și un mediu al mântuirii, circumscrierea creației în acest tip de mediu este un act teandric și de aceea Pavel spune că această zi este ”intrare în

²⁷ Jürgen Moltmann, *Dumnezeu în creație, o perspectivă ecologică asupra creației*, Editori: Pr. Emil Jurcan și Pr. Jan Nicolae, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007, pp. 333-334.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München, 1977, p. 79.

³⁰ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Dritter Teil: Erstes Buch; Heidelberg, 1959, p. 242.

³¹ Jürgen Moltmann, *Op. cit.*, p. 335.

³² Franz Rosenzweig, *Op. cit.*, p. 69. A se vedea și Talmud: Berachot 57b. Ex. R. 25,12: „atunci când Israel va ține un singur Sabat adevărat, atunci va veni îndată Mesia”.

³³ Jürgen Moltmann, *Op. cit.*, p. 337.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Franz Rosenzweig, *Op. cit.*, p. 68.

odihna Sa” (Evrei 4, 9-10), iar Apocalipsa 14, 13 ne spune că ”morții cei fericiți” care, ”odihnească-se de ostenele lor, căci faptele lor vin cu ei”. Prin aceasta, binecuvântarea sabatică devine o binecuvântare universală și transtemporală. Sabatul acesta este unic precum unică este și cea dintâi zi. Aceasta face ca Sabatul să fie ritmul veșniciei în cadrul timpului și conduce spre prezența lumii viitoare a veșniciei în cadrul istoriei³⁶. Responsabilitatea omului față de creație rezidă din acea că ea este direct proporțională cu dorința sa de veșnicie și cu responsabilitatea sa pentru înveșnicirea sa și a creației.

Iată ce trebuie să căutăm, iată cum putem deveni prin Hristos frați: încercând constant să avem înaintea fața lui Dumnezeu și nu formele care ne individualizează. Omul în fața lui Dumnezeu se sfințește și sfințește, află și se regăsește în iubirea Sa veșnică și astfel crește noul existent în creație ca și nou al veșniciei.

Elementul comun al discursului celor doi teologi este „experierea lui Dumnezeu”, iar *οικουμενη*-le real este spațiul devenirii și al grăirii lui Dumnezeu. Omul, ca și chip ce tinde spre asemănarea cu Dumnezeu, este „rațiunea responsabilă” a creației, rațiune ce se rostește și rostește doxologia Sabatului creației ca o așezare conștientă a tuturor „în fața lui Dumnezeu” – *bepanim Yhwh* -. Făptura este o doxologie, doxologia omului este re-așezarea euharistică a creației în veșnicie.

Omul este persoană de sine și în sine, și nici măcar pe sine nu se epuizează, decum pe celălalt. Prin celălalt crește koinonic în veșnicie și în fraternitatea ecumenică a firii.

Am propus acest text ca editorial deoarece urmăresc reliefaarea aspectului unitar al creației, evidențierea funcției responsabile a omului pentru realizarea și menținerea acestei unități, și, bineînțeles, unitatea ideatică cu materialele care vor urma în acest număr al revistei: Andrei Marga, *The religious turn (on the new relation between science, philosophy and religion)*, PS Irineu Pop-Bistrițeanul, *Un gând creștin asupra transplantului de organe*, Liviu Jitianu, *Die sprachverbundene existenz*, Ion Croitoru, *Transplanturile în lumina teologiei ortodoxe. Câteva considerații din gândirea unor teologi greci*, Gheorghe Scripcaru și Simona Damian, *De la gene la meme, o altă cale de abordare a divinului. Încercare de deconstrucție hermeneutică a unor secularisme*.

³⁶ Jürgen Moltmann, *Op. cit.*, pp. 341-342.

I. STUDIUM

**THE RELIGIOUS TURN
(ON THE NEW RELATION BETWEEN SCIENCE,
PHILOSOPHY AND RELIGION)**

ANDREI MARGA*

ABSTRACT. The world today witnesses historical changes in the relationship between religion, on one hand, and science and philosophy on the other hand. These changes determine us to find new solutions even for issues considered settled – such as the cultural foundation of Europe, and they support us in solving new problems, such as defending firm values faced with the wave of relativism, and affirming the identity of the human species faced with the attack of the naturalism connected to biotechnologies. It has become clear that philosophy and theology must work together in defending the firm values of the culture we live in Europe. As, from different directions, – one, for instance, stimulated by the biotechnologies, other by the dissolution of the traditional family – what human life is, who creates it, what is the difference between having a body and existing as a body, which are the circumstances of meaningfully living in society, become problematic.

Key words: historical changes, religion, philosophy, naturalism connected, biotechnologies, human life.

In using this term, "religious turn", I take into account changes already registered in three different fields: there are changes in the situation of religiousness; there are changes in the democratic conscience; there are changes in the knowledge of scriptures founding the monotheist religions. One can say that these changes are historic and determine us to find new solutions even for issues considered settled -such as the cultural foundation of Europe, freedoms in the democratic state, the relationship between science and philosophy, on one hand, and religion, on the other hand - or support us in solving new problems, such as defending firm values faced with the wave of relativism, and affirming the identity of the human species faced with the attack of the naturalism connected to biotechnologies¹.

Allow me to succinctly document these changes and the solutions that their recognition entails.

Regarding the *situation of religiousness in Europe*, the volume edited by Herman Denz with the title **Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa** (Czernin Verlag, Wien, 2002), is still the best radiography. "The belief in a personalized God" reaches higher scores, anyway increased in the last decades (Italy, Austria etc., as in the Eastern Europe). On the level of Europe 48% of the people declare themselves "very religious", 17% "religious", 12% "rather religious",

* Rectorul Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

and 23% "nonreligious". And the conclusion drawn by Paul Michael Zulehner, in chapter **Wiederkehr der Religion?**, is noteworthy: "Das führt nicht zu einem neuerlich christlichen Europa. Aber trotz zweier atheisierender Kulturen (Ostdeutschland und Tschechien) und trotz des beträchtlichen Anteils an atheisierenden Personen in einigen westeuropäischen Ländern scheint die Zukunft Europas nicht in der Religionslosigkeit zu liegen."²

Nevertheless, I would add three more observations on the basis of the existing body of factual analysis. The first is that the "over-politicization" of life in modern society brings about the spreading out of the "nonpolitical attitude", which entails the invoking of religion and the increase of the public role of religious institutions. Research carried out in the former "socialist" republics in Central and Eastern Europe document this observation³. The second observation is that the possible drop in participation to religious service in some European countries can only be interpreted as indicator of participation in the life of institutions (of churches, in this particular case) and not as indicator of religiosity⁴. Obviously, the religiosity is much more complex than the participation at church services. The third observation is that "globalization enhances, at least in the relatively short run, religion and religiosity"⁵. In fact, one can see - against the background of the ever-increasing disappointments in what concerns the functioning of state administration - a distancing from the former and a reintegration of personal life from the point of view of the meaning of life, of its finality, of the quality of living. A "humanitic concern" tends to replace the concern for the tangible life in today's complex societies.

These changes in the situation of religiosity are not transitory. They do not let themselves be construed as "influences" spread in the world and cannot be explained completely sociologically. They are part of a *profound change of the democratic societies themselves*. I take into account four indicators of this change.

The thesis of religion being historically "outdated", which was very influential in the European intellectual culture starting with the time of young Hegel, was in fact invalidated. It was proved that neither philosophy, as Hegel thought, nor anthropology, as Feuerbach was persuaded, nor social emancipation, as thought by Marx, nor modern science, in Comte's view, nor the cultural change, as Nietzsche believed, nor personal illumination, in Freud's view, bring about the discarding of religion to museums. Religion proved to be anchored in some more profound realities of life, which were not taken into account by the approaches cited above. As Franz Rosenzweig showed, already in **Der Stern der Erlösung** (1927), religion belongs to the constants of the human condition⁶.

It is very likely that Samuel Huntington did not catch the intricate connections of religion with politics but it is obvious, taking time into account, that the examination, in **Clash of Civilisations** (1993), of the religious identity⁷ being more profound than any other cultural identity, is precise, and the theory of a potential clash of civilizations for religious reasons is does not lack grounds. A conflict between the influential religions is neither imminent nor inevitable, but we are staying ourselves today in the same situation of potential conflict.

In the meanwhile, it has become problematic if the democratic state remain able to ensure the cultural resources necessary for its own preservation, without the means of religion. The question asked by Ernst W. Böckenförde a few decades before, in **Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularization** (1967)⁸, only now truly gains grounds, when it becomes obvious that many people make use of the advantages of democracy, but a lot fewer are willing to fight and it needed to sacrifice themselves for its defense.

Finally, the postsecular society, which was signaled by Habermas in the debate with Cardinal Ratzinger⁹, and which reevaluates, as it happens, the course taken by secularization in Europe, comes to life. Under the circumstances in which procedural democracy, in which the evolution of the Enlightenment project of the laic state reaches its peak, cannot by itself motivate enough the projects of individual life, and cannot offer content criteria for an "accomplished life", religion is called upon to play a part that was a priori denied to it by illuminism: that of participant in the democratic discourse of a pluralistic society that motivates its citizens by the very diversity of projects of individual life it promotes. The state remains neutral and, in a precise sense, laic, but in its very positioning "aside" from the plurality of life projects motivated in a religious or nonreligious way, the democratic state leaves room for expressing, in their own language, all possible projects.

The shift in the position of religion in the culture of modernity is, in its turn, related to significant changes in the knowledge of what occurred in Jerusalem before the birth of Christ, during the earthly life of Jesus and after passion and resurrection. The way in which Jesus of Nazareth became Jesus Christ is for us, those subsequently born, more clarified than for those of earlier generations. The Pauline **Epistles** and the four canonical **Gospels** are remaining the fundamental sources for the knowledge about the Saviour, but we can rightfully speak about more sources of this knowledge and of the new reconsideration of the sources of tradition. I am making reference here at least, to the historical studies of Schürer (from 1901-1911), the Roman historiography of the first centuries, the re-reading of the **Scriptures** in Hebrew (or Aramaic), the archaeological discoveries in Jerusalem, Nazareth and Capernaum as well as in other places in Israel, the Qumran manuscripts, the manuscripts of the Sinai peninsula, as well as the new philological and theological analyses of the Christian inheritance. In our time, the historical knowledge of life and sacrifice was highlighted, along with the knowledge of the resurrection and Jesus's message to humanity, so as understanding as profoundly as possible and as precisely as possible the unity between the historical Jesus and the eschatological Jesus has become the horizon of theology and culture in the most comprehensive sense¹⁰. Far from making the message relative, this understanding gives it new meaning, especially now, when the dissolving effects of relativism are visible and when the civilised world acutely feels the need for new orientating values, when the identification of stable, firm values has become a condition for life.

By researching the history occurred around Jesus Christ, a vast field was opened up to specialised research, with an unparalleled cultural weight, where results that can no longer be ignored are obtained. Just like many theologians have noticed, the historical Jesus opened up the way for the rediscovery of Jesus as a son of the Jewish people, of his life as a part of the history of the Jews, of his teachings as a result of searching for a way to save the human beings. As the German bishopric showed in 1980, in a famous **Erklärung**, "whoever meets Jesus Christ meets Judaism". A new consciousness of the osmosis of Christianity with the grand tradition of Judaism and of Judaism with its most extended dissidence, which gave birth to the most influent religion of the civilised world, Christianity, this consciousness, therefore, is one of the marks of our time¹¹. The documents subscribed by the churches - from the Ten Points of **Seelisberg Declaration** (1947), going through the **Declaration of New Delhi** (1962), the statements of the French episcopate, the **Nostra Aetate** (1965) of the Catholic Church - have contributed to giving a shape to this consciousness. Its cultural impact can no longer be hidden or minimised. Rightfully, theologians like Johann Baptist Metz raised the issue of revising the representation that comes from the German idealism, according to which Europe stands historically only on the shoulders of Ancient Athens and Rome, in order to realise that circumstance that Europe has, in the Jerusalem-Rome-Athens triangle, its most profound permanent basis¹². And in the most recent development of theological research, reached as a result of the approaches of some theologians - catholics, protestants, orthodox, such as Fitzmeyer, Lohfink, Stendhal, Mussner, Zenger, Kasper and others - has been conclusively argued that God never broke his covenant with the chosen people and thus, the parentheses of over nineteen centuries of conflicts between Christians and Jews was closed. Rightfully, on the other hand, first rank theologians of our times point out the need to effectively open up the dialogue of the religions that are inheritors of Abraham -Judaism, Christianity and Islam - as a way to rediscover the common roots and history and to face the challenges of the coming world¹³.

When we speak about religion, we naturally think about the atemporality of its visions, but also about its impact in the thoughts, feelings, attitudes and behaviour of the people who live their lives in concrete circumstances. Not long ago, the Athens professor of systematic theology, Constatine Scouteris, said very appropriately, in his article **Christian Europe: An Orthodox Perspective** (2002), that "theology which creates a gulf between itself and the context is not Christian theology. But again theology which identifies itself with the context and becomes a prisoner of it is not longer Christian theology. The task of theological research is to find such a balance; those involved in theology must realize that «contextual theology» is not a path toward theological syncretism, but a responsible and serious presentation of the eternal truth of the gospel in a given context of culture and thought". Developing today the implications of theology in the current crises, starting from the eternal truths of Christianity is not just a need acutely felt by the

civilised world, but also an emergency. It is evident that late modernity encounters a major difficulty as far as the leading values are concerned. For instance, secularisation separated the functioning of the state from the church, but the motivation of people not only for using democracy, but also for defending democracy is visibly suffering. A motivation crisis is identifiable today, and this motivation crisis lies, according to all the clues, in a crisis of the perceived meaning of life, just like the motivation crisis inevitably attracts a crisis of new solutions and creation.

The threefold fields of change - in the situation of religiousness, in the democratic conscience, in the knowledge of the Scriptures - *have vast consequences in solving some basic issues of European unification and building*. I will now briefly touch upon some of these problems.

The first issue is *the cultural foundation of Europe*. The view of the classical German idealism, which had the obvious tendency to reduce this fundament to Athens and Rome only, no longer stands to today's analyses. Even the interpretation of European Christianity as "Judeo-Hellenist synthesis" appears to be insufficient today, as the inheritance from Jerusalem proves to be, in the perspective of history, wider and deeper. For this reason, one can say, together with Johann Baptist Metz, that only the "Jerusalem - Athens - Rome triangle" accounts extensively for this fundament.

The second issue is *the understanding of the democratic state*. Today, thanks to the new research of the decisive achievements of modernity - the freedoms of the individual and analytic-experimental science - the religion now comes into view in a new light. The freedoms of the individual, as well as the interrogations regarding justice, solidarity, were possible in the framework of the Judeo-Christian vision of the world, just as the Galileo-Newtonian science was possible in the framework of monotheism. The concept of biblical origin of the individual made possible, culturally speaking, the freedoms that represent the basis of the democratic state, and the modern democratic state has, in this concept, a criterion according to which it is measured. Recently, Jürgen Habermas argued that that there is an inextricable connection between the concept of the individual and democracy, not only historically but also in every moment of democracy¹⁴.

The third issue is *the relationship between religion and state*. A historical step forward was, as it is well known, the separation between state, as lay form of organization, and religion, and the consideration of religion as private matter for every citizen, together with guaranteeing the freedom of conscience. Max Weber was the first to analyze, systematically, the implications of constituting the profane field of the state as indicator of modernity. The famous "rationalism" of our European culture is organically connected to this lay autonomy of the state. To make yet again the state subject to religious views - as the fundamentalisms of our time try to do - means to violate the inevitable plurality of religious views of citizens and a step back, leaving the ground of modernity. But, in the circumstances where the proceduralized democracies are confronted with a crisis of motivation resulting from

their very functioning, where the unique remaining cultural resource at hand in late modernity is religion, one can no longer say that religion is a private matter of the citizen. Religion became a matter of public life, and the positioning in relation to God is part of the civic culture of democracies themselves. A democratic tradition that was constituted not against religious options but according to them, and which has made the Judeo-Christian tradition a basic resource, such as the one in the United States of America, proves to open new outlooks. In any case, at a distance from the classical laicity of the state and from the fundamentalisms that abusively cast a religious cover over the state, the issue is now taking over religion the civic culture and the public debate of democracies.¹⁵

Another issue is, at last, *the relationship between sciences and philosophy, on one hand, and religion on the other hand*. All the attempts of the past and present fundamentalisms to prove that people would live differently should religion control their lives completely proved to be unsuccessful. The autonomy of values is a modern world acquisition with no rational alternative. Religion could no longer fulfill its mission if this autonomy were to be weakened. On the other hand, with all the attempts made, science proved incapable to offer grounds for morals. The latter has, obviously, other sources of substantiation. Philosophy, with all the attempts made, can no longer manage, by itself, the crisis of motivation emerged. The situation we live in is new and forces us to a historical assessment. All the indicators show that, as Habermas recently illustrated, in **Zwischen Naturalismus und Religion** (2005), the paradigm of "servant" in the relationship between philosophy and religion must be deserted and a new paradigm of "parallelism" of the approaches of philosophies and religion must be adopted.

This "parallelism" of philosophy and religion doesn't seem to durably stay peaceful unless *three conditions* are met: philosophy stops ignoring the research carried out by theologians, as Rudolf Carnap recommended; theology stops ignoring research carried out by philosophers, as Karl Barth recommended; each stop approaching the other in the terms of true or false, as Kant recommended. From among these conditions, obviously the third one is most often subject to misunderstandings. For this reason, it must be noted that this condition requires both philosophy and religion to refrain from applying reciprocally their criteria of truth, and nothing more. It is a mutual and reciprocally understood refraining.¹⁶

Nonetheless, philosophy and theology must work together in defending firm values of the culture we live in Europe. As, from different directions, - one, for instance, stimulated by the biotechnologies, other by the dissolution of the traditional family - what human life is, who creates it, what is the difference between having a body and existing as a body, which are the circumstances of meaningfully living in society, became problematic. Nobody saw this current need for firm values more acutely and explored it more deeply than Joseph Ratzinger¹⁷ did. His work is more profound and right fully understood as a systematic look for and defense of the firm values in an epoch of relativisms.

BIBLIOGRAFIE

1. See Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberaler Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 34-163.
2. Hermann Denz (Hrsg.), *Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*, Czernin Verlag, Wien, 2002, p. 41. See also Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, EFES, Cluj, 2004, pp. 33-139.
3. See Sigrid Menschel, *Revolution in der DDR. Versuche einer sozialwissenschaftlichen Interpretation*, in Wolfgang Zapf (Hrsg.), *Die Modernisierung der modernen Gesellschaften*, Campus, Frankfurt am Main, New York, 1991, p. 562.
4. Pierre Brechon, *Influence of Religions in Integration on Attitudes: a Comparative Analysis*, in "Revue française de sociologie", 45, 2004, p. 31.
5. Roland Robertson, Joan Chirico, *Humanity Globalization and Worldwide Religions Resurgence*, in Frank J. Lechner, John Boli (eds.), *The Globalization Reader*, Blackwell Publishers, Malden, Mass, 2000.
6. See also Andrei Marga, *From theology to awareness of possibility. The existentialist turn in philosophy and Judaism*, in Andrei Marga, *Filosofie și teologie astăzi. Philosophy and Theology today, Philosophie und Theologie heute*, EFES, Cluj, 2005, pp. 41-50.
7. See Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, pp. 96-114.
8. See Ernest W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 112.
9. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005, pp. 33-36.
10. See Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Kösel, München, 1968; Gaalyah Cornfeld (ed.), *The Historical Jesus. A Scholarly View of the Man and His World*, MacMillan Publishing Co., New York, Collier MacMillan Publishers, London, 1982; Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Matthias-Grünwald, Mainz, 1992; E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin Books, 1993; Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Der Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Ch. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 2002; See also Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, pp. 141-187.
11. See Hans Küng, Pinhas Lapide, *Jesus in Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Calwer - Kösel, Stuttgart, München, 1981; Johann Baptist Metz, *Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften*, in Axel Honneth, Thomas McCastry, Claus Offe, Albrecht Wellmer (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989; Gerard Israel, *La question chrétienne. Une pensée juive du christianisme*, Payot, Paris, 1999; Joseph Cardinal Ratzinger, „*L'Unique Alliance*” de Dieu et le pluralisme des religions, Parole et Silence, Saint Maur, 1999; Hans Küng, *Das Judentum*, Piper, München, Zürich, 2001.
12. See Johann Baptist Metz, op. cit.; Joseph Kardinal Ratzinger, op. cit. See also Andrei Marga, *Die Wiederherstellung des Dreiecks Jerusalem, Athen, Rom*, in Andrei Marga, *Filosofie și teologie astăzi...*, pp. 149-190.

13. See Karl-Joseph Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt- und was sie eint*, Patmas, Düsseldorf, 2002.
14. See Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, pp. 258-278.
15. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *op. cit.*
16. Jürgen Habermas, *op. cit.*
17. Joseph Cardinal Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Johannes, Einsiedeln, Freiburg, 1991. See also Andrei Marga, *Valori ferme în modernitatea târzie. Opera filosofică și teologică a lui Joseph Ratzinger*, în Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și credință*, Apostrof, Cluj, 2005.

UN GÂND CREȘTIN ASUPRA TRANSPLANTULUI DE ORGANE*

† P.S. Dr. IRINEU POP - BISTRITĂNEANU**

ABSTRACT. When speaking about the organ transplant, we have to consider our Orthodox faith concerning: 1) the human person and the human body; 2) the illness and healing; 3) death and resurrection. Primarily, the body is the temple of God and it will be raised from the dead. Secondly, the illness has a redemptive value. And thirdly, death is a bridge to eternal existence and to full communion with God. Those involved in organ transplant have the moral duty to undertake their responsibility with respect for the human person in its integrity. We should not confuse biological death with cerebral death and the body should not be transformed into an object made out of interchangeable detachable parts. Organ donation must be willingly done, because “God loves a cheerful giver” (2 Co 9:7). Any excess should be avoided in biomedical technology.

Key words: organ transplant, human person, human body, illness, healing, death, resurrection

Deși nivelul dezvoltării actuale al științei pare să nu cunoască limite, lăsând omului iluzia unui demiurg în devenire, elementul divin nu poate fi nici ignorat, nici eliminat. Avem nevoie de o morală înrădăcinată în solul evanghelic ca singură garanție a intervenției omului în spațiul nou al cunoașterii vieții. În ultimele decenii s-au făcut multe realizări în domeniul științelor medicale, realizări care au permis alinarea multor suferințe ale semenilor noștri și redarea sănătății lor. Unul din mijloacele folosite de medici pentru ameliorarea sau înlăturarea suferinței este transplantul de țesuturi și de organe. Aceasta este o performanță a științei și a practicii medicale. Prin transplantul de țesuturi și/sau organe se înțelege acea activitate medicală complexă care, în scop terapeutic, înlocuiește țesuturi și/sau organe umane compromise morfologic și funcțional din corpul unui subiect uman cu alte structuri similare, dovedite ca fiind sănătoase¹. Însă atunci când vorbim de prelevarea de organe trebuie să ținem seama de credința multimilenară a poporului nostru cu privire la trei lucruri: 1. persoană umană și trup uman 2. boală și vindecare 3. moarte și înviere. Să le luăm pe rând.

1. Învățătura noastră de credință acordă trupului o mare valoare fiindcă și acesta este creat după chipul lui Dumnezeu. Trupul este colaboratorul sufletului în viața pământească, instrumentul de acțiune al sufletului asupra lumii. Trupul este templul Duhului Sfânt (I Cor. 6, 19). La a doua venire a Mântuitorului, trupul se va

* Conferință ținută la Centrul de Bioetică al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, în 19 februarie 2009.

** Episcop-vicear al Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului și președintele Comisiei locale de Bioetică.

¹ Pr. Prof. Dr. Sorin Cosma, O abordare creștină a Bioeticii, Ed. Marineasa, Timișoara, 2007, p. 211.

bucura de înviere, devenind nemuritor. Creștinul respectă trupul, pentru faptul că sufletul sălășluiește în tot trupul, chiar după moarte. Rădăcinile raționale și sensibile ale trupului nostru își au ultimele temelii înfipte în adâncimea sufletului și prin el în Dumnezeu. Fiind nespațial, sufletul poate persista cu părțile componente ale corpului, chiar după descompunerea acestuia. Apoi, destinația trupului este ca spiritul uman să lucreze prin el la transfigurarea întregului cosmos, a întregii naturi². Demnitatea trupului din care se prelevează trebuie respectată. Unde este însă demnitatea acestui trup și ce rămâne din el când îi lipsesc ochii, inima, plămânii, ficatul, rinichii, pancreasul, câteva oase, ș.a.? Cum se va prezenta el în fața scaunului de judecată?

2. Învățătura morală a Bisericii noastre ne arată că boala și suferința nu sunt create de Dumnezeu, ci sunt consecința slăbirii comuniunii cu Dumnezeu, în urma păcatului protopărinților noștri. Desigur, în fața bolilor și a durerilor care macină sănătatea omului, avem datoria de a ne îngriji de trup pentru folosirea lui în slujba lui Dumnezeu și a aproapelui³. Când suntem bolnavi, trebuie să cerem ajutor lui Dumnezeu „Doctorul trupurilor și al sufletelor”. De asemenea, trebuie să apelăm la medici care sunt chemați de Dumnezeu să vegheze la păstrarea sănătății noastre. Înțeleptul biblic îndeamnă: „Cinstește pe doctor cu cinstea ce i se cuvine, că și pe el l-a făcut Domnul” (Sirah 38, 1). Boala trupului poate sluji drept leac bolilor sufletului, contribuind la nimicirea patimilor. Sănătatea fizică ne este de folos numai dacă o folosim în vederea mântuirii noastre. E bine să ne întrebăm: oare, urmărirea unei durate maxime de viață este importantă pentru un bolnav creștin, care e convins că adevărata viață este dincolo?

3. Cu toate progresele realizate în domeniul medicinei, starea de sănătate nu poate fi menținută pentru mult timp, deoarece trupul nostru este supus stricăciunii și morții. În acest fel, ne amintim că viața pământească e timpul de pregătire pentru viața veșnică. În creștinism, moartea nu-i o simplă nimicire, ci puntea de trecere spre existența veșnică. „Prin moarte, noi trecem nu în întunericul neființei, ci în lumea deplină a vieții veșnice”⁴. La Dumnezeu nu se poate ajunge fără a se trece prin moarte. Ea este capătul la care ne așteaptă Domnul vieții, singurul Care are nemurirea. Prin Învierea Sa și prin Înălțarea cu trupul la cer, Hristos a desființat moartea, fiindcă a scos materia de sub legea descompunerii dându-i posibilitatea de-a fi transfigurată și iluminată. Moartea trebuie privită nu ca o pagubă, ci ca un câștig, făcându-l pe om să nu păcătuiască veșnic, iar răul să nu devină nemuritor⁵.

² Părintele Profesor Dumitru Stăniloae ne spune că omul, ființă cu natură dublă, are „misiunea grea de a spiritualiza lumea văzută, are misiunea de a respinge tentațiile trupului și ale lumii și, prin aceasta, de a transfigura natura materială” (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1978, p. 427).

³ „Datoriile creștinului către trupul său se cuprind în grija de viața și sănătatea lui” (*Învățătură de credință creștină ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1992, p. 387).

⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 199.

⁵ „Pentru ca răutatea să nu fie fără de moarte”, Dumnezeu a rânduit desfacerea legăturii dintre suflet și trup, până la învierea cea de obște (cf. *Slujba înmormântării*, în *Molitfelnic*, EIBMBOR, București, 2006, p. 234).

Cei implicați în transplantul de organe trebuie să știe că Biserica nu poate accepta filosofia care a dus la formularea definiției morții ca moarte a creierului.

Sintetizând cele spuse până acum putem afirma că *trupul omenesc* este vas purtător de mare comoară (cf. II Cor. 4, 7), drept pentru care trebuie tratat cu respect. Nu știm dacă poate fi știrbit acest „templu”, căci scris este: „Voi nu sunteți ai voștri, căci cu preț ați fost cumpărați! Slăviți-L dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu!” (I Cor. 6, 19-20). Când *sănătatea* e șubrezită și suferim, să ne gândim că „la Dumnezeu nu se poate intra decât în stare de jertfă”, precum arată Sfântul Chiril al Alexandriei⁶. Ferice de cel ce spune: „Cu tot necazul meu, sunt covârșit de bucurie!” (II Cor. 7, 4). *Moartea* nu este trecere în neființă, ci întoarcere acasă. Nicolae Velimirovici zice: „Din clipa în care te-ai născut ești destul de bătrân ca să mori”. Așa că și cel bătrân și cel tânăr trebuie să spună: „Doamne, primește duhul meu” (Fapte 7, 59). Pentru sfinți clipa morții este o bucurie mare că au scăpat de apăsarea vieții pământești.

Și, totuși, dacă suntem „trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte” (I Cor. 12, 27), este firesc ca atunci când un mădular suferă să-l ajutăm să scape de suferință, deoarece avem poruncă de la Hristos să ne iubim aproapele ca pe noi înșine (Mt. 22, 38). Dacă transplantul de organe se face pretutindeni în lume poate că este iluzoriu și retrograd să ne împotrivism. Ni se poate reproșa că nu avem iubire. Știm că Sfântul Cosma și Damian au folosit această metodă terapeutică a transplantului, dar ei au prelevat membru (piciorul) în ziua a patra de la deces⁷. Eu, ca să fiu sincer, nu știu cum gândește Dumnezeu în acest sens, El care îl alcătuiește pe fiecare om în pântecelul maicii sale ca pe o făptură minunată (cf. Ps. 138, 13-14), unic și irepetabil, vice-rege al creației.

Cei implicați în transplantul de organe au datoria morală să-și asume responsabilitatea, respectând persoana umană în integralitatea sa (trup-suflet), chip al slavei divine care are ca destin veșnic: „casa Tatălui” (In. 14, 2). Să nu se confunde moartea biologică cu moartea cerebrală. Moartea ca încetare efectivă a vieții, presupune: oprirea inimii, absența respirației și moartea cerebrală⁸. Aceste trei condiții trebuie îndeplinite, concomitent și în totalitate, pentru a se evita erori regretabile. Pentru nimic în lume, trupul nu trebuie transformat în obiect și în părți detașabile interschimbabile. El nu este un atelier cu piese de schimb, ci templu al Duhului Sfânt, care va învia, având și materia și forma din viața aceasta, dar, firește, cu însușiri deosebite ca trupul Domnului înviat.

Dacă donarea organelor este o dovadă de iubire, trebuie să știi cui dăruiești și prelevarea să se efectueze asupra cuiva care consimte, căci numai pe dătătorul de

⁶ vezi Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în duh și adevăr*, în col. PSB, vol. 38, EIBMBOR, București, 1991; „Starea de sănătate fizică nu ne ajută la nimic dacă nu o folosim în scopul mântuirii personale” (Dr. George Stan, *Teologie și Bioetică*, Ed. Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001, p. 106).

⁷ Dr. Nicolae Igna, *Cosma și Damian, doctori fără de arginți*, Sibiu, 1945, p. 82-84.

⁸ cf. Prof. Dr. Gheorghe Scripcaru, *Medicina legală*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1993, p.72.

bunăvoie Îl primește Dumnezeu (II Cor. 9, 7)⁹. Eu m-aș alătura acelor ortodocși sfioși și cu ei aș întreba: „oare n-ar trebui să așteptăm alte căi, precum xenogrefa (grefa realizată cu organe de animale) sau chiar implantarea de organe artificiale sau donarea personală de organe non-vitale (precum rinichiul) pentru a accepta mai lesne aceste practici?”. Astăzi când tehnologia modernă biomedicală progresează, să ne ferim de excese cărora diavolul le maschează caracterul de păcat¹⁰. Mereu să ne întrebăm, eu medic și eu pacient creștin: „Ce-ar face Hristos dacă ar fi în locul meu?”. Mereu să spunem: „Facă-se voia Ta precum în cer așa și pe pământ” (Mt. 6, 10).

⁹ E mare păcat ca transplantul să fie determinat de oportunități politice și economice, de curiozități medicale, la modă în lumea noastră secularizată.

¹⁰ Într-o lume care proclamă „moartea lui Dumnezeu”, este o ispită luciferică din partea omului de a se substitui lui Dumnezeu. Numai omul spiritualizat poate da sens pozitiv tehnicii moderne.

DIE SPRACHVERBUNDENE EXISTENZ*

LIVIU JITIANU**

ABSTRACT. While the Greek philosophy deals with the problem of being and its principles and the modern philosophy deals with the subject based on knowledge, the contemporary one tries to deal with the theme of communication and that of communion. Facing a dilemma of rationalism and empiricism, philosophy tries to place the communication in the centre of rational existence, through which only the communicable, the perceptible and the verbal can be real. Everything that exists is thus a coexistence with the language, with the communicable. Man lives in a world where he has not only the environment, but also the existence of the language.

Key words: the verbal, the language analyses, the logos, the dialogue, Buber, Ebner, Lévinas

Worthaftigkeit des Seins. Jeder Deutungsversuch des Wortes, der Worthaftigkeit, letztlich des Logos, geht der Erscheinung des Anthropologischen nicht vorbei. Dieses Thema wird nämlich dem Bereich der konkreten anthropologischen Situation des jetzigen Menschen zugewiesen. Das Worthafte (und das verbunden das Sinnhafte) scheint in diesem Kreis an Bedeutung zu gewinnen, indem alles Menschliche Wort- (und Sinn)-orientiert ist.¹

In einem ersten Schritt hat die Dialektik des Heiligen und des Profanen dem Operationalismus (Phonozentrismus und Logozentrismus im Wortgebrauch von J. Derrida) Platz gegeben. Die Intelligibilität der Welt, die bis dahin innerhalb des Rahmens des Determinierten, der Ursache-Effekt-Kette, des Unterscheidens zwischen Essenz und Erscheinung, Substanz und Akzidenz, Ursprung und Deszendenz, Schöpfer und Schöpfung gesucht worden ist, wird jetzt logoshaft (unter dem *Logos* ist das Sinn- und Worthafte zu verstehen) zu deuten versucht.

* Ausführlich siehe dazu: H. Schnelle, *Sprachphilosophie und Linguistik*, Hamburg 1973. Empfehlenswert zum Thema: „Gott in der menschlichen Sprache“, mit ausführlichen Literaturangaben: W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 116–131

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

*** Conferință ținută la Centrul de Bioetică al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, în 25 martie 2009.

¹ „[...] das ganze Leben des Menschen ist nicht nur eng mit dem Sinnhaften verbunden, es ist ohne Sinn unmöglich.“ – behauptet A. Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Cluj-Napoca, 2001, 7. [Alle Übersetzungen werden vom Autor unternommen]. Laut A. Codoban ist diese Tendenz sowohl der anglo-sächsischen analytischen Philosophie, wie auch der Philosophie des Wesens von Heidegger bis heute, der französischen Sprachphilosophie, dem Strukturalismus und der modernen Semiologie typisch. Wort- und Sinnhaftigkeit bedeutet Erkennbarkeit (Cognoscibilität), so C.S. Peirce. Vgl. ebd., 19. Die Worthaftigkeit und die Sinnfrage sind folglich mit dem denkerischen System des Erkennens verbunden.

Das Sinnhafte und das Worthafte liefern die maximale Erkennensmöglichkeit der Welt und bieten die breiteste und weitführendste Möglichkeit für das Durchdringen und das Begreifen des Realen durch das menschliche Erkenntnisvermögen.² Die Rationalität kommt in dieser Frage fast als alleingültiger Maßstab in der Domäne des Erkennbaren zum Schein. Sie weist auf das abstrakte und diskursive Denken hin und stellt zur Quelle des Erkennens das logische, rationale Denken, die dem empirischen, experimentalen oder sensiblen Erkennen gegenüberstellte Aktivität der Vernunft. Die Erkennbarkeit der Welt ist innerhalb solcher immanenten und rationalisierten Denksysteme nur bis zur Grenze zum Metaphysischen oder bis zum Horizont der Transzendenz zu erforschen.

In dem zweiten Schritt wird das Erkennen zum konstitutiven Element der realen Welt erklärt. Die Welt in sich ist uns unzugänglich, was für uns als real erscheint, ist nur das experimentierte Objekt, das Konstrukt unseres Erkenntnisvermögens. Der *Logos* wird hier zur Logik, und die Rationalität definiert das Prinzip fürs Konstrukt des Realen. Der Mensch bestätigt die Rationalität der Welt, die sich ihrerseits jetzt innerhalb der Grenzen des Operationalen befindet. Grundregel ist für solch ein System die kausale Determinierung. In einer solchen, quasi deistischen, immanenten Welt bricht doch durch die Geschlossenheit des Systems die Sinnfrage durch. Die Sprache bringt folglich Diskontinuität mit sich.

Schließlich gilt die Feststellung: Der Mensch ist Bestandteil der Welt, und seine Präsenz verdankt sich einem ontologischen Wachstum, das vom Erscheinen des Wortes und der Sprache bestimmt ist. Von einem Niveau der Sinnlosigkeit (= keine Sinndeutungsmöglichkeit) erreicht man jetzt ein Stadium der Sinn- und Worthaftigkeit. Das Universum wird „sinnvoll“, wird zur Welt des Menschen. Das ist aber kein Ergebnis der menschlichen Erscheinung; die Sinn- und Worthaftigkeit der Welt gehen dem menschlichen Erkennen voraus. Das zu Erkennende ist virtuell in der Welt schon vor ihrer Erschaffung verborgen.

Zwischen der Sprache als sinntragenden Faktor und der Welt besteht eine simultane und solidarische Verbindung, indem ihre Grundaspekte identisch sind.³ Die Welt ist durch Kommunikation (= Sprach- und Sinngebunden) gegeben. Sie ist folglich ein „sinn-volles Territorium“ und „existiert nur nach dem Maße, inwiefern die Sprache existiert“. „Das Erkennen bezieht sich“ in diesem Zusammenhang „auf das Kommunikabile.“⁴

² Der Weg des Erkennens kann ein Weg der Identifizierung mit selbstdefinierten Werten und der Exklusivität sein, wie z.B. die Griechen ihre Identifikation teilweise durch das Ausschließen der barbarischen Völker aus ihrer Kulturwelt zu erreichen versuchten. Heutzutage wird der archaische, primitive, kranke, psychisch behinderte Mensch, Menschen der dritten Welt, oft auch die Kinder und die Frauen von der Machtwelt ausgeschlossen, um dadurch eine Art der Selbstbestätigung, Selbstbehauptung und der Rechtfertigung der eigenen Systeme zu erlangen. Motiv solcher Ausschließungen war und ist, neben den im Voraus gegebenen Unterschieden, entweder die (sozio-politische) Sprache, oder die Religion, oder eine (logische) Denkweise. Siehe dazu Codoban, *Semn și interpretare*, 11.

³ Vgl. Codoban, *Semn și interpretare*, 13ff.

⁴ Codoban, *Semn și interpretare*, 15.

Die Welt bekommt ihren Sinn also nur durch die Sprache. Die Sprache überdeckt alles, sie ist die Welt. Sie kann nicht als ein Konstrukt schon vorher existenter Elemente sein; sie ist auch nicht einfach die Akkumulation unterschiedlicher Begriffe; um sie zu verstehen, soll man von einer solidarischen Einheit der sinnhaften Existenz ausgehen. Die Sprache soll als ein System, wie ein ontologisches System der Sinn- und Worthaftigkeit verstanden werden. Ein System also, außer dem die einzelnen Elemente des Systems nicht bestehen können. Das Wort ist nun nicht die Form, es ist auch keine Idee oder ein Begriff, es ist zuerst Kommunikation.⁵

Der Logos der Welt ist also die sinntragende Intelligibilität, die grundsätzlich auf die Sprache, auf die Sinnsysteme aufbaut. Die Sprache kann daher nur „als Sinnsystem“ begriffen werden. Sie ist vom Anfang her intersubjektivität. „Ergebnis des objektivierenden Erkennens ist die Kommunikation.“⁶ Das Existierende und das, was die Erkenntnis im Prozess des Erkennens als *real* begreift, das ist kommunikationsgebunden. Folgerung: Das nicht Kommunizierbare ist Existenzverlust.

Zusammengefaßt: Die Existenz der Welt und des Menschen kann nur durch die sprachliche Existenz gerechtfertigt werden. Die Ausdrucksweise der menschlichen intersubjektivität ist die Sprache. Wer die Sprache interpretiert, ist nämlich nicht ein „Ich“, sondern immer ein „Wir“. So hat die Sprache einen Kommunikationswert, und ebenso kommt ihr auch die Rolle der Vermittlerschaft zu; sie zeigt sich als Inter-Relationalität. Daher, wenn man das Ganze verstehen will, ist von den Teilkomponenten auszugehen, die ihrerseits nur aus ihrem Dialog zum Ganzen zu verstehen sind.

Das Sein im Dialog. Das Dialogische, ein „neuer“ Denkhorizont des 20. Jahrhunderts, erscheint als die wichtigste Begleiterscheinung, sogar das *sine qua non* des Seinsverständnisses. Sein wird jetzt als „sich ereignende Sprache“ verstanden. Es werden damit die alten Seinsinterpretationen auf keinen Fall ins Abseits gestellt oder gar negiert, es wird aber ein „umfassenderer Horizont des Verständnisses von Sein eröffnet“.⁷

⁵ Weiterführende und erklärende Literatur dazu bei F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1969. Die These von Saussure wird von dem französischen Strukturalismus (vertreten u. a. von C. Lévi-Strauss, R. Barthes, M. Foucault, L. Goldmann) weitergeführt. Empfehlenswerte Werke: Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, ders., *Mythologiques 4. L'homme nu*, Paris 1971, Lucien Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, Paris 1966, Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris 1966, Francois Wahl, *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, in: *Qu' est-ce le structuralisme?*, Paris 1968. Interessant wäre, hier zugleich eine kurze hermeneutische Sprachanalyse durchzuführen. Für die philosophische Hermeneutik ist die Sprache keine Einzelrealität, sie existiert immer durch das Denken überdeckt. Die Sprache ist isomorph mit dem Denken. Nur diese zwei Instanzen: die Sprache und das Denken ergeben das Erkennen und das Verstehen. Vgl. Codoban, *Semn și interpretare*, 80f.

⁶ Codoban, *Semn și interpretare*, 16.

⁷ Zu den Zitaten: B. Casper, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg München 2002, 333–334.

1. Das Dialogische bei Martin Buber⁸

Der Dialog ist ein „echtes Gespräch“, das jede personhafte Existenz ausmacht. Es ist „eine dialogische Sphäre, die sich durch die Authentizität des Seins konstituiert“ und „von der Dynamik eines elementaren Mitsamsein“ durchdrungen wird.⁹

Ausgangspunkt für seine These über das Dialogische findet Buber in dem Konkreten, in der Grunderfahrung des Menschen, nämlich im Leben und Er-leben. Die *Wirklichkeit* ist das *Leben*.¹⁰ Die Totalität ergibt nicht der Geist oder die Natur, sondern das Leben selbst. So ist die Bedingung unseres Bewusstseins nicht in der „Vernunft als Denktätigkeit“, sondern im „Ganzen unserer Natur“, im „realen Lebensprozess“ zu suchen. So ist der Mensch ein „In-der-Welt-sein“. Er lebt konkret, geschichtlich und zeitlich, als Teil einer bestimmten Gesellschaft. Dieses Ganze kann nur *aus sich selbst* verstanden werden. Es zeigt sich als ein Zusammenkommen des Er-lebens und der Erfahrung. Demzufolge bilden Leben und Erleben einen Zirkel und die Welt konstituiert sich grundsätzlich in der Beziehung. Die Intensität der Wirklichkeit – so bedacht – ist von der Intensität des Erlebens abhängig.¹¹

Wenn man die Frage der möglichen Verwirklichung der Einheit aller Existierenden betrachtet, kommt man darauf, dass das Dasein sich zunächst in der Beziehung zum unbestimmten Vielen befindet. Das Dasein als In-der-Welt-sein, hingegeben an das unendlich Viele in seinem Vielerlei, kann aber nie ganz es selbst sein, denn „die Beziehung, in der allein ich Ich bin und die so als reines Erleben reine Wirklichkeit konstituiert, meint immer schon Eindeutigkeit, in die hinein das Mannigfaltige gebunden ist und aus der es sein darf“.¹² Doch bleibt die grundlegende Wahrheit, dass das In-der-Welt-sein als die die Wirklichkeit konstituierende Beziehung ganz sie selbst ist, so dass sie eine einige ist. „Leben ist deshalb Leben, weil es ein *eines* ist.“¹³ Dementsprechend erweist sich die Einheit des Selbst als Einzigkeit oder auch „All-Einsamkeit“. Das Selbst hat zugleich das Andere und die Anderen mit in

⁸ Für die folgenden Argumentationslinien wird grundsätzlich das erwähnte Buch Bernhard Caspers verwendet. Zum Werk Bubers siehe hier 15–59 und 258–326. Dieses komplizierte Thema wird bei Buber hauptsächlich in: *Ich und Du* (1923), *Das Problem des Menschen* (1943), *Urdistanz und Beziehung* (1950), *Gottesfinsternis* (1952), *Das Wort, das gesprochen wird* (1960) und *Das dialogische Prinzip* (1962) behandelt.

⁹ Siehe in: M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, in: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg ⁵1984, 271–298, hier: 295.

¹⁰ Laut Casper übernimmt Buber dieses Axiom von Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaft*, in: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart Göttingen 1959, Bd. I., XVII.

¹¹ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 21ff.

¹² Casper, *Das dialogische Denken*, 30. Das In-der-Welt-sein wird bei Rosenzweig zum Sprechen gebunden. Sprechen ist „mein“ Sprechen. Ich „fange an“ nämlich zu sprechen. Mein Sprechen zeigt mein In-der-Welt-sein. Indem das Ich selbst spricht, wird das In-der-Welt-sein auch als *mein* In-der-Welt-sein verstanden. Vgl. ebd., 126f.

¹³ Casper, *Das dialogische Denken*, 126. Bei Rosenzweig ist der Garant dieser Einheit der Logos, indem die Einheit des Logos die Einheit der Welt als einer Allheit begründet. Jede Einheit bewährt ihren Wahrheitswert in dem Begründen dieser Allheit. Siehe in: F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Den Haag-Dordrecht 1976–1984, 2 und 12.

sich, in seiner Einheit als Welt.¹⁴ Ein solches alleinsame Dasein ist das Dasein in der Ekstase, die Offenbarung der Freiheit des Selbst.¹⁵ Diese Ekstase konstituiert Welt, d.h. das Ich ist die Welt, und wird gerade darauf gerichtet, was Sinn ergibt. Diese Richtung oder Gerichtet-sein steht ihrerseits in „einem notwendigen funktionalen Zusammenhang mit der *zeitlichen Verfassung* des Daseins“.¹⁶ Dadurch wird eigentlich Gegenwart geschaffen, und es bekommt der Augenblick eine entscheidende Rolle. Das so aufskizzierte Sein trägt in sich einen Gabecharakter, der nicht von Gnaden des Selbst ist. Dieser Gabencharakter des Seins besteht in der Einheit stiftenden Tat Gottes, indem Er in der „Wirklichkeit als Einheit stiftendes Äußerstes der Tat“ erscheint.¹⁷ Das Göttliche will sich in der Tat verwirklichen. „Der Verwirklichende *verwirklicht* Gott.“¹⁸

Dass die ganze Wirklichkeit „nur die Wirklichkeit aller ist“, sieht Buber in dem Gedanken von F.G. Landauer begründet, demgemäß eigentlich „keinerlei Individuen, sondern nur Gemeinschaften“ existieren. Das heißt dann doch ein „Zueinander und Ineinander“ der Menschen.¹⁹ Dies erscheint bei Buber korrigiert, ersetzt sogar und mit dem Begriff „das Zwischenmenschliche“ zum Ausdruck gebracht. Das Zwischenmenschliche ist „das, was zwischen den Menschen geschieht, woran sie als an einem unpersönlichen Prozesse teilnehmen, was der einzelne wohl als sein Tun und Leiden erlebt, aber diesem nicht restlos zurechnen kann“.²⁰ Es ist ja die größere Wirklichkeit überhaupt, die alle anderen Wirklichkeiten fundiert. Erfahrung und Erleben finden demzufolge ihre eigene Wirklichkeit in der Wirklichkeit des Wir.

Aus dem Ausgeführten kommt Buber zur Schlussfolgerung: Der Mensch ist „die Kreatur, in die das göttliche Bild des Allseins [...] als Anlage getan worden ist“, das sich vor allem im großen Wir der Gemeinschaft verwirklicht.²¹ Dasein und Zwischenmenschliches rücken damit zusammen. Wichtig ist jetzt nun das „Einander“. Das Verlangen nach Gott ist eigentlich auch nichts anderes als das Verlangen nach Gemeinschaft.

Sein ist also nicht mehr radikal vom Selbst her erfasst, sondern wird es als Zwischen verstanden. Sein „ist“, was sich zwischen mir und dem anderen Mir ereignet und kraft dessen ich und das Andere „sind“. „Wirklichkeit ist das zwischen

¹⁴ Vgl. M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München Heidelberg 1962, 19.

¹⁵ Die Ekstase wird bei Buber als ein Akt, der die Wirklichkeit einigt, verstanden. Siehe bei Casper, *Das dialogische Denken*, 31ff. Wenn hier Offenbarung angesprochen wird, heißt das auf keinen Fall, dass man hier über die biblische Offenbarung spricht. Unter Offenbarung versteht man eine „Offenbarung der letzten Wirklichkeit des Seins“, die „Offenbarung des Sinnes“. Ebd., 47. F. Rosenzweig, von dem Buber beeinflusst ist, verwendet statt Offenbarung meistens Orientierung. Siehe in: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* 3, 125.

¹⁶ Casper, *Das dialogische Denken*, 33.

¹⁷ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 39.

¹⁸ Casper, *Das dialogische Denken*, 40. Wichtig ist zu merken, dass bei Buber hier „eine wahre Transzendenz Gottes nicht zur Sprache kommt“.

¹⁹ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 50. Der Einzelne erlebt sich als Teil des Ganzen, des Gesellschaftsprozesses.

²⁰ Zitiert nach Casper, *Das dialogische Denken*, 51.

²¹ Casper, *Das dialogische Denken*, 53.

Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Welt.“²² Buber mahnt aber: In der Ich-Du-Beziehung kommt nicht nur die Transzendenz des uns beide selbst sein lassenden Zwischen, sondern auch die Transzendenz des Anderen, die Anderheit des Anderen selbst zum Vorschein. Durch die Transzendenz des Zwischen dem Selbst gegenüber ist zum Einen die Anderheit des Anderen ermöglicht, zum Andern die wahre Transzendenz Gottes gesichert, der jetzt als das „ewige Du“, als das „Zwischen allen Zwischen“ erscheint.²³

Begleitelement der Buberschen Denkwelt ist die Frage nach dem Sein als reiner Gegenwärtigkeit. „Es geht in ‚Ich und Du‘ um nichts anderes als um die Gegenwart des Grenzenlosen, um die reine Unmittelbarkeit, um Gegenwart als das ‚Gegenwartende und Gegenwährende‘, als um das reine Widerfahrnis des Seins.“²⁴ Es geht also „um die ‚stärkste und tiefste Wirklichkeit, wo alles ins Wirken eingeht, der ganze Mensch ohne Rückhalt und der allumfassende Gott, das geeinte Ich und das schrankenlose Du‘“, „um die Vereinigung aller Wege, zum Einen Tor des wirklichen Lebens“.²⁵

1.1. Die Notwendigkeit der Gegenseitigkeit

Von den Ausführungen kann man als gerechtfertigte Konsequenz ziehen: Das Sein ist als Beziehung zu begreifen.²⁶ Das In-Beziehung-sein ist also mit dem „Prinzip des Menschseins“, mit der „Seinskategorie, die mit dem Namen des Menschen bezeichnet wird“ gleichsetzbar. Mensch ist man dadurch, dass man distanziert, also als Ich in Beziehung tritt. Demzufolge ist die Welt dem Menschen „zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung“, nämlich Ort der Begegnung und der Erfahrung.²⁷ Beziehung oder Begegnung ist also eine universale Weise des In-der-Welt-seins, die sich als die reine Gegenwärtigkeit nicht nur zwischen Menschen, sondern ebenso zwischen dem Menschen und den Naturdingen, wie zwischen dem Menschen und den geistigen Wesenheiten ereignet.²⁸

Mit der Behauptung: „Am Anfang ist die Beziehung“²⁹ will Buber eigentlich ein Modell anbieten, womit er den relationalen oder beziehungsbezogenen Charakter der Existenz betont. Das Paradigma der Relation, wie erwähnt, findet sich in der Sphäre eines „Zwischen“³⁰ begründet. Sie besteht aus personalisierten Entitäten, die sich ihrerseits auf göttliche und menschliche oder kosmische Strukturen beziehen.

²² M. Buber, *Werke*, 482.

²³ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 262.

²⁴ Siehe: Buber, *Werke*, 80, 85, 86 und 100. Bei Casper, *Das dialogische Denken* 265.

²⁵ Buber, *Werke*, 138 und 147.

²⁶ Die Beziehung ist bei Buber zumeist mit Begegnung oder mit gegenseitigem Verhältnis synonym.

²⁷ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 268.

²⁸ Vgl. Buber, *Werke*, 81-84 und 161-165.

²⁹ M. Buber, *Ich und Du*, in: Ders., *Das dialogische Prinzip*, 1984, 7-136, hier. 22. Ein ähnliches Modell finden wir bei E. Lévinas, auch wenn er aus seinem relationalen System die vertikale Komponente der Transzendenz eliminiert.

³⁰ H.-J. Werner meint eine „Ontologie des Zwischen“ bei Buber entdeckt zu haben in: ders., *Martin Buber*, Frankfurt New-York 1994, 166.

Die Begegnung oder Beziehung kann sich ohne das Zwischen, ohne dich selbst wie mich selbst nicht ereignen. Sie kann auch kein Mittleres zwischen uns haben, aus dem sie entstehen könnte. Sie muss unmittelbar sein. Sie ist weder von mir aus noch von dir aus in irgendeiner Weise herstellbar. Vielmehr kann sie sich nur aus reiner Gnade zwischen uns ereignen. Doch begreifen wir also mit Recht die Herkunft von Ich und Du aus dem Zwischen. Die Situation, in der sich die Menschen befinden, ist dementsprechend dem Wort „primär“, das gesprochen wird. Aus der Situation gehen Ich und Du, „beide als miteinander selbst oder zueinander selbst Sprechende hervor“. Diese dialogische Situation kann also nur darin erfasst werden, „was, beide transzendierend, zwischen ihnen west“, erfahren.³¹ Der Mensch wird von dieser, seiner gegebenen Situation zum Wählen zwischen zwei Paradigmen, sprachlich ausgedrückt zwischen „dem fundamentalen Ich-Du Wort“ und „dem fundamentalen Ich-Es“ zu wählen, gedrungen.³²

Zusammenfassend gesagt: Der Mensch ist daher Mensch, dass er in Beziehung lebt, die ihrerseits die Anderheit des Anderen voraussetzt. Anderheit und Beziehung kennzeichnen den Menschen als das In-der-Welt-Seiende. Das Sein des Seienden ist dabei unzugänglich. Dennoch haben wir doch einen angemessenen Umgang mit ihm. Dieser Umgang ereignet sich als Geschenk oder als Gabe. Das menschliche Dasein ereignet sich also als Teilnahme in dem Sich-öffnen und Sich-Beschenken-Lassen der Begegnung.³³ Diese Teilnahme nennt Buber „die Entdeckung eines Seins in der Kommunion mit ihm“.³⁴ Nur diese Teilnahme am Sein der seienden Wesen erschließt den Sinn im Grunde des eigenen Seins. Ursache und verwirklichende Kraft dieser Teilnahme ist der Geist, der Ereignis ist, ereignende Teilnahme des Menschen an dem Sein der Welt. Dieser Geist konkretisiert sich als Sprache, mit Martin Buber gesprochen: „Urakt des Geistes aber ist die Sprache.“³⁵

Das Zentrum des Buberschen Systems, individualistischen Systemen entgegen, bildet die Person. Einen wesentlichen Unterschied zwischen Individuum und Person findet man in dem Dialog des Menschen mit seinen Mitmenschen. Bis das Individuum die Welt nur in ihrer Objektivität wahrnimmt, versucht die personalistische Einstellung einerseits in der Welt eine persönliche Realität wahrzunehmen, andererseits betont sie den persönlichen Aspekt jeder Realität, mit der man konfrontiert wird.³⁶

Buber strebt danach, eine Theologie des Zwischen zu erarbeiten, indem sein Denken von Anfang an auf das Einbeziehen des religiösen Verhältnisses

³¹ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 272f.

³² Das bedeutet eigentlich eine durch die Ich-Du aktivierte personelle Relation oder eine durch das Ich-Selbst aktualisierte und objektivierende Relation. Vgl. M. Buber, *Ich und Du*, 25.

³³ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 273f.

³⁴ Vgl. Buber, *Werke*, 392–93.

³⁵ Buber, *Werke*, 142.

³⁶ Siehe dazu Eliezer Berkovits, *Studies in Torah Judaism. A Jewish Critique of the Philosophy of Martin Buber*, New York 1962, 7: Die personelle Relation „einen Treffenden zu treffen“ heißt eine „gegenseitige Reziprozität“.

ausgerichtet ist. Mit der Behauptung, dass das Ich in sich nicht existieren kann, sondern nur relational konfiguriert, will Buber darauf hinweisen, dass sich das Ich der erwähnten Sphären der Relationalität nicht entziehen kann.³⁷ Er spricht über drei Sphären der Relationen: Relation mit der Natur, mit den Menschen und mit den geistigen Wesen. Der Mensch ist also in der Erfahrung der Gegenseitigkeit, der Relationalität und in seiner Naturgebundenheit begreifbar. Die fundamentalste Gebundenheit des Menschen ist seine Menschenbezogenheit. Die gegenübergestellte Realität soll er als „Du“ betrachten, das seinen Existenzhorizont erfüllt und allen anderen Existenzformen Sinn gibt.

Die Existenz des mir gegenübergestellten Du vermittelt letztendlich das „ewige Du“, indem jedes Du dem Ewigen (ent)spricht.³⁸ Die Offenbarung ist in diesem Sinne die Form des Treffens, die Modalität, wodurch das Absolute sich dem Menschen bekannt macht. Dieses Geschehen soll aber erstrangig nicht in die Domäne des Übernatürlichen verwiesen werden, Gott kann sich nämlich durch das Alltägliche äußern. Der Initiator dieser dialogalen Relation ist Gott, der in diesem Akt unerkennbar bleibt, sich aber als der sich an den Menschen Adressierende bekannt macht. Die Offenbarung bezieht sich dann in erster Linie nicht auf das göttliche Mysterium, sie bringt vielmehr den Dialog des Göttlichen mit dem Menschlichen zustande. Die Offenbarung und die Relationalität sind in diesem Zusammenhang identische Begriffe. Offenbarung ist reine Gestalt der Begegnung. Ihr Inhalt ist demzufolge nicht das Wesen Gottes, sondern seine Beziehung zu uns und unsere Beziehung zu ihm.³⁹

Der Mensch „wohnt in seiner Liebe“, wie Buber formuliert.⁴⁰ Das Ich beinhaltet aber die Liebe nicht, sie ist nämlich zwischen einem Ich und einem Du, sie

³⁷ Das Ich bekommt immer die Bedeutung, die aus diesen Sphären ableitbar ist. Die Sphäre des Dasselben beinhaltet alle Entitäten; die sind als Objekte des Ersehens begriffen. Das Du ist die Sphäre der gegenseitigen Relation. Es wird hier nach einer inneren Erfahrung der dialogalen Relation verlangt. Nach Lévinas erscheint die Sphäre des Dasselben als eine Ansprechensmodalität, als ein Modus der Adressierung an einer dritten Person. Es ist ein neutraler Ort, in dem das Individuum gar nicht in eine vereinende Relation eintreten kann. Es entsteht hier eine Relation der praktischen Erfahrung, des Gebrauchens. Eine effektive Relation wird nur dann ermöglicht, wenn die Ich-Du Relation von der Relation des Ich-Es getrennt wird. Nur diese Ich-Du Relation lässt die Anerkennung und die Behauptung der Alterität zu. Das Anders-Sein, die Alterität, die Anderheit darf mit der Idee der Unterschiedlichkeit nicht verwechselt werden. Das Anders-Sein wird nun ausschließlich in der Beziehung mit einem konkreten Du realisierbar. Siehe dazu: E. Lévinas, *Martin Buber and the Theory of Knowledge*, in: P.A. Schlipp / M. Friedman (Hg.), *The Philosophy of Martin Buber*, London, 138.

³⁸ Vgl. *Ich und Du*, 97–123, bes. 103. Hier knüpft auch eine andere Feststellung Bubers an: In allem, was uns präsent wird, berührt man die Grenzen des ewigen Du; in jedem Du begreifen wir das Ewige. Vgl. ebd., 33. In den Fortführungen von M. Friedman finden wir etwas Ähnliches. Er behauptet: Das Wesentliche im Judentum ist es, jeden Aspekt des Lebens auf die Ebene des erfüllten Dialogs zu bringen. Damit meint er einen Dialog, der sein Modell in dem Dialog Gottes mit dem Menschen hat. Siehe: M. Friedman, *Martin Buber*, in: S. Noveck (Hg.), *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, Washington 1963, 195.

³⁹ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 309.

⁴⁰ *Ich und Du*, 18.

ist „geheimnisvoll in dem Fluss der Reziprozität des Ganzen eingebettet“.⁴¹ Daher: Den Transzendenten zu treffen bedeutet nichts anderes als die Wahrnehmung der Präsenz des Allgegenwärtigen. Diese Präsenz ist als Ereignis zu betrachten. „Begegnung, in der sich immer auch die Beziehung mit dem ewigen Du vollzieht, zeigt sich [...] im strengen Sinn als *Ereignis*.“⁴² Die Geschichte ist demgemäß als eine entscheidende Zeit zu verstehen, und in all ihren Augenblicken entscheidet sich Geschichte darin, was Sein je neu und im Ganzen ist. Das Begegnungsereignis im Augenblick, in dem sich in dem Ich-Du-Verhältnis das Verhältnis mit dem unsagbaren Ursprung vollzieht, erweist sich als „Theophanie, an der Gott und Mensch Anteil haben“.⁴³ Das dialogische Seinsverständnis bekommt also den Charakter der Zeitigung des Seins, das dadurch zwischen Protologie und Eschatologie einzuordnen ist. Der so erfasste Mensch ist unterwegs, sein religiöses Verständnis bedeutet einen Weg. Und dieser Weg ist der eigentliche Bereich des Gotteserkennens.⁴⁴

Der Transzendente, obwohl er formlos ist, ist in jeder Form der Existenz präsent. Ihn wahrhaft zu begreifen ist aber nur dann möglich, wenn Er als ein Du begriffen wird. Buber weist die reine philosophische Gotteserkenntnis zurück. Die philosophischen Systeme transformieren den Absoluten in ein Objekt um, aus dem in logischer Weise alle anderen Objekte zur Existenz gerufen werden. Die philosophische Denkweise des autonomen Bewusstseins reflektiert auf dieses Objekt. Es entsteht demzufolge eine Dualität des Subjekt-Objekts, in der die Ergebnisse der philosophischen Abstraktion als „zwei ganz unterschiedliche Existenzmodi“ vorkommen, der eine mit der einbegrenzten Fähigkeit um Feststellungen zu machen und darauf zu reflektieren, dem anderen wird nur die Rolle Objekt der Wahrnehmung und der Reflexion zu sein zugewiesen.⁴⁵ Die religiöse Erfahrung nimmt der philosophischen Erfahrung entgegen den Weg des Persönlichen ein und wird in die Dualität des Ich-Du „eingekeilt“. Entscheidend ist hier die Feststellung des späten Buber: Die Authentizität der Religion besteht in der Tatsache, dass dadurch der Mensch in einer Lage situiert wird, in der das Göttliche, trotz seiner immanenten Existenz (auf der Ebene der Erfahrung) sich uns als Transzendenz zeigt. Der Versuch den Transzendenten ganz zu immanentisieren würde den göttlichen Charakter dieser allerhöchsten Existenz absprechen. Mit dem Gedanken, die Philosophie sehne sich nach Essenz, die Religion nach dem Heil, endet Buber seine Gedanken über das Verhältnis der Philosophie und der Religion.⁴⁶ Das Suchen des Heils bedeutet das

⁴¹ *Ich und Du*, 19ff. und 24.

⁴² Casper, *Das dialogische Denken*, 307.

⁴³ M. Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 5.

⁴⁴ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 311. Das Gehen des Weges bedeutet bei Buber Heiligung, die keinen Zustand, sondern dialogischen Vorgang meint. Ebd., 312.

⁴⁵ Vgl. in: *Ich und Du*, 35ff.

⁴⁶ Die Philosophie entreißt den Denkenden aus dem konkreten Leben. Ihr Objekt wird die universelle Existenz oder eine Realität, die der Existenz überlegen ist. Doch ist ihre Notwendigkeit nicht zu leugnen, indem sie eine Art Verbindung zwischen den Existierenden ermöglicht. Philosophie und Religion sollen dann als komplementäre Realitäten zu begreifen sein. Der Inhalt der Existenz ist

Verlassen des Ausrechenbaren, es heißt Sinnerlangen. Der Sinn wird durch das persönliche Einsetzen eines Jeden und einer Jeden von uns erlangt; er offenbart sich nach dem Maße, inwieweit der Mensch daran partizipiert. „Wer in Beziehung steht, nimmt an einer Wirklichkeit teil [...] Alle Wirklichkeit ist ein Wirken, an dem ich teilnehme [...] Das Ich ist wirklich durch seine Teilnahme an der Wirklichkeit. Es wird um so wirklicher, je vollkommener die Teilnahme ist.“⁴⁷

1.2. Immanenz der Relationalität

Die Überlegungen Bubers zur Ich-Du Relationalität werden von E. Lévinas aufgegriffen.⁴⁸ „Die Kommunion kommt zwischen zwei Realitäten, zwischen Ich und Du zustande. Wir sind unter uns“. Sie schießt aber den Dritten aus: „der dritte Mensch stört die Intimität“ der Personen.⁴⁹

Nach Lévinas heißt zu lieben zu existieren. Liebe und Existenz weisen auf eine Lebensform hin, in der der Liebende und der Geliebte eine Welt sind.⁵⁰ Solch ein intersubjektiver Dialog ist aber nur als eine Kommunion zweier Personen verwirklichtbar. Diese Kommunion reflektiert sich auf das Universelle, einen vollkommenen Dialog ermöglicht sie aber nicht. Es ist unmöglich – laut Lévinas – eine liebende Relation mit Gott zu verwirklichen. Er kann nur als eine äußere Realität begriffen werden. Er soll wie ein äußerer fixer Punkt und als Quelle der Gesetze betrachtet werden. Der unendlich Andere, obwohl er sich worthaft, in Form ethischer Gesetze oder der Liebe zeigt, kann so gar nicht als die Form der Liebe, in der der Mensch zu sich findet, vorgestellt werden.⁵¹ Die ethischen Vorschriften und die Liebe sind nur Träger und Erscheinungsformen der Offenbarung, die den unendlich Anderen zu uns bringen. Auf ihr Gesicht ist das göttliche Wort ablesbar.⁵² Dieser Andere wird horizontalisiert und auf das Niveau des Diskurses hin ausgerichtet. Er wird als Person begriffen, weil er ein sprechendes Wesen ist. Er ist wie ein Bindeglied zwischen uns, durch sein Wort zeigt er nämlich auf unsere Wertstellung. Er selber aber bleibt unseren Beziehungen fremd.⁵³

nur mit der Hilfe der Philosophie objektiv und verstehbar zu vermitteln. Das Denken und das Erleben sollen im Gleichgewicht stehen. Siehe *Ich und Du*, 39–45.

⁴⁷ *Ich und Du*, 65f.

⁴⁸ Kurz über Lévinas: B. Casper, Art. *E. Lévinas*, in: *3LThK* 6, 863–864.

⁴⁹ E. Lévinas, *Între noi. Încercare de a-l găndi pe celălalt*, București 2000, 26. Lévinas spricht von dem Geheimnis, das sich in den zwischenmenschlichen Beziehungen abspielt. Vgl. *Moartea și Timpul*, Cluj 1996, 8. Ähnliche Theorie finden wir bei Buber auch, wenn er über die Sphäre des Dasselben redet. Diese Sphäre ist ein neutraler Ort für die menschliche Erkenntnis. Die Sphäre des Du ist die Sphäre der Reziprozität. Diese Sphären treffen sich in einem Ort des Zwischen, ein Ort „zwischen Mensch und Mensch“, „zwischen Mensch und Welt“, „zwischen Mensch und Gott“, also in den drei Sphären der Relationen der Welt.

⁵⁰ Vgl. *Între noi. Încercare de a-l găndi pe celălalt*, 28.

⁵¹ Vgl. E. Lévinas, *Cînd Dumnezeu devine idee*, București 2001, 110.

⁵² Vgl. *Între noi. Încercare de a-l găndi pe celălalt*, 116.

⁵³ Vgl. *Între noi. Încercare de a-l găndi pe celălalt*, 29–32.

Das göttliche Wort sichert die Singularität des Menschen, der durch seine Worthaftigkeit in Beziehung tritt und sich dadurch transzendiert. Die Sprache taucht in diesem Zusammenhang als Ort des Dialogs auf, aber nur deswegen, weil in der Offenbarung Gott uns angesprochen hat. „Der Monotheismus, das Wort des Einen Gottes, ist gerade das Wort, das unmöglich ist nicht zu hören, dem man antworten soll. Er ist das Wort, das dich in den Prozess des Diskurses hineinbringt“⁵⁴ Statt einem vertikal hingebundenen Gott optiert Lévinas für eine als Intimität erlebte Gottheit, für den *Unendlich Anderen*. Eine liebevolle Kommunion mit Gott, solle er sogar Mensch geworden sein, ist unmöglich. Lévinas spricht die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes ab. Doch er hält an zwei Ideen, von denen die Menschwerdung abgeleitet werden kann, fest: die Idee der Kenosis und die Idee der Genugtuung, der Versöhnung.⁵⁵

Wenn man Buber und Lévinas kritisch würdigen will, kann Derrida in Bezug genommen werden. Die prägnanten Unterschiede zwischen der von Buber vorgeschlagenen relationalen Struktur und dem von Lévinas vertretenen System sieht J. Derrida in drei Punkten zusammengefasst: die Ich-Du Relation baut auf das Prinzip der Symmetrie und der Reziprozität; sie ist formal und unterscheidet wesentlich zwischen den zwischenmenschlichen Relationen und der Relation mit der dinglichen Welt; sie setzt die unbegründete Erstrangigkeit der Beziehung voraus, die für sich selber als notwendig erscheint und die restliche Welt vergißt.⁵⁶

Nach Lévinas ist die Relation bei Buber nichts anderes als die Verwirklichung des Treffens, wie Derrida interpretiert. Das Du besitzt in dieser Relation die Eigenschaften des Ich aber nicht. In der Ich-Du Relation können wir eigentlich von unterschiedlichen Treffen sprechen, die als einmalig betrachtet werden sollen, die aber die sonstige Welt ausschließen, so dass man von keiner Geschichte oder Biographie reden kann.⁵⁷

⁵⁴ E. Lévinas, *Dificila libertate. Eseuri despre Iudaism*, București 1999, 221.

⁵⁵ *Dificila libertate*, 62. Die Idee der Gott-Menschlichkeit oder des menschengewordenen Gottessohnes ist nur ein Prinzip und nicht die Person Jesu Christi. Sich demütig zu zeigen, als Verbündete der Verlierer, der Armen, der Vertriebenen aufzutreten, bedeutet für Lévinas eine Modalität des sich Öffnens, in dem die Präsenz Gottes in Erscheinung tritt, in dem Kommunikation entsteht.

Die Annäherung Gottes wird in dem Anderen real erfahrbar. Die Beziehung mit dem unendlich Anderen bedeutet in diesem Sinne keine Erkenntnismöglichkeit, vielmehr nur eine Annäherung oder Proximität. Der unendlich Andere zeigt sich in menschlichen Beziehungen, er kann aber nicht uns persönlich nahe kommen. Die Menschwerdung des Unendlichen ist unmöglich. Vgl. *Dificila libertate*, 63–66.

Die Menschwerdung ist daher auch unmöglich, weil in diesem Moment kein vergangenes, menschengewordenes Wort als vermittelndes Element zwischen Gott und Mensch in Frage kommen kann, es zählt nur das lebendige Wort, das „die Präsenz des lebendigen Gottes unter uns versichert“. In: *Dificila libertate*, 184. Dieser lebendige Gott bietet sich nicht durch eine sensible Substanz an, er macht sich spürbar durch seine Absenz, letztlich nur durch die Gesetze [Tora]. In: *Dificila libertate*, 185.

Die Ich-Du Relationalität bewirkt nie eine konkrete Struktur, sie bekommt immer nur einen formalen Charakter, und sie kann nie durch ihren Dialog mit dem Realen (wie Ökonomie, Glücksuche, u. a.) zum immerwährenden und absoluten Erfolg gebracht werden. Siehe E. Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, Iași 1999, 51.

⁵⁶ Siehe dazu: J. Derrida, *Scritura și diferența*, București 1988, 154.

⁵⁷ Vgl. *Scritura și diferența*, 159.

Derrida re-formuliert den Bildcharakter der Seienden, indem er sagt: Die Bildhaftigkeit ist weder Gott noch dem Menschen eigen, sie bezieht sich auf die Ähnlichkeit dieser beiden. Die Präsenz, die die Bildhaftigkeit ermöglicht, hat nun eine ethische Relation, die nach Derrida als ein Moment des von Angesicht zu Angesicht anerkannt werden soll.

Die Erfahrung des Anderen und die Koexistenz sind nach Lévinas durch die Sprache realisierbar. Die Alterität wird auch in der Sprache begründet. Die zwischenmenschliche Verantwortlichkeit bildet die Essenz der Relation mit dem Unendlichen. Sie ist als ein Moment der Transzendenz. Die gegenseitige verantwortungsvolle Kommunikation hängt von einem ersten Akt der Großzügigkeit ab: Das Ich verlässt seine egoistischen Grenzen und schenkt sich dem Anderen. Es entsteht eine aktive, spontane und immer neue Relation, in der ein jeder ein aktiver Ausdruck ist, der von sich selber redet. „Der Mensch ist das einzige Wesen, den man nicht treffen kann, ohne diesem Treffen bewusst zu sein.“⁵⁸ Die dialogbezogenen Entitäten werden zum sozialen Wesen, die sich in ihrer Alterität behaupten. Das Prinzip des Anders-Seins, der Anderheit bedeutet bei Lévinas keine Reziprozität oder Abhängigkeit, wie das bei Buber der Fall ist. Die Alterität ist asymmetrisch: Jeder kann die gegebene Relation verlassen, ohne aber dass er damit seine persönliche Integrität beschädigen würde.

2. Ferdinand Ebner: Das Sprechen als Voraussetzung des Dialogs⁵⁹

Als Zentrum des Ebnerschen Gedankenkreises stellt sich die Erfahrung des Sprechendürfens. „Nicht ‚das‘ Ich und ‚das‘ Du sind die Wirklichkeiten, von denen Ebner ausgeht, sondern die Sprache, insofern sie gesprochen wird, ist das Erfahrungsfeld, auf dem er allererst zu Ich und Du und darüber hinaus zu der sein Denken bewegenden Mitte findet.“⁶⁰

Die Sprache wird bei Ebner in ihrem Gesprochenwerden thematisiert. Die Sprache hat nach dieser Auffassung ihr eigentliches Leben nicht darin, dass sie einfach „vorliegt“, sondern darin, dass sie „gesprochen wird“. Sie hat „ihre Bedeutung in ihrer Aktualität“.⁶¹ Denn darin erst ist sie das, in dem der Mensch und durch das der Mensch *Mensch* ist. Der Mensch ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass er alles, was ist, ansprechen kann und folglich aussprechen kann.⁶² Erst wenn man „die geistige, die persönliche Aktualität des Wortes in ihrer Ursprünglichkeit“ sieht, die schöpferische, Menschen schaffende Aktualität, wird man dem Phänomen des

⁵⁸ E. Lévinas, *Être noi. Încercare de a-l găndi pe celălalt*, 15.

⁵⁹ Bedeutendste Werke Ebners: *Schriften. Erster Band. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, München 1963; *Schriften. Zweiter Band. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, München 1963; *Schriften. Dritter Band. Briefe*, München 1965.

⁶⁰ Über Ferdinand Ebner siehe: B. Casper, *Ferdinand Ebners Pneumatologie*, in: *Das dialogische Denken*, 194–257, hier: 196.

⁶¹ Casper, *Das dialogische Denken*, 200.

⁶² Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 200.

Sprechens gerecht⁶³. Wichtig ist diesbezüglich die Anforderung Ebners, dass sich das Ich in diesem Phänomen als *ich selbst* engagieren muss. In dem „Seinswollen“ zeigt sich das Ich als Bewusst-*Sein*, als die „innere Sichselbstsetzung und Sichselbstbehauptung“.⁶⁴ Es geht hier um das „Sein- und Lebenwollen“, um die „Unendlichkeit des ungebrochenen Willens zum Leben“, um das „eigentliche metaphysische Bedürfnis“.

Die Sprache heißt eigentlich *Wort-werdung*, denn in dem „Anheben und Vorangehen des Gesprächs, geschieht ja gerade dies, dass ich mich mit meiner Welt [...] *dir*, dem Anderen als dem anderen und unverfügbaren, aussetze [...]“.⁶⁵ Erst in diesem Verhältnis wird das Ich als „Ich bin“ und das heißt: „Ich selbst bin“ *objektiv*. Ich und Du sind durch das Wort und in ihm, in seiner Innerlichkeit gegeben.⁶⁶ Das heißt aber, dass nicht das Ich und Du Wort konstituierend sind, sondern das Wort selbst ist in seinem Ausgesprochenwerden, in der durch das Sprechen geschaffenen Situation die Aktualität, wodurch das Ich und Du sind. Die Sprache ist also der Ort des geistigen Lebens des Menschen, sie ist die „Setzung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du“.⁶⁷ Dementsprechend *ist* weder das Ich noch das Du, sondern nur das, was sich zwischen uns abspielt und ereignet. Das Ich und das Du sind ausschließlich in diesem Zwischen zu suchen.

Nur in einer *freien* Begegnung ist der Sinn von Gegenwart gegeben. Nur die vorausgesetzte gegenseitige Freiheit kann das Zustandekommen der wahren Begegnung sichern. Man bedarf diesbezüglich der Zeit. Die „konkret erlebte Zeit“ gewinnt ihre „Realitätsbedeutung“ aus der Geschichtlichkeit im Sinne des sich immer neuen Zutragens der Begegnung.⁶⁸ Diese Begegnung soll, wie bei Buber auch, als Gabe und Geschenk angenommen werden. Die die Wirklichkeit verleihende Beziehung ist unserer Verfügung entzogen. Deswegen betont Ebner ausdrücklich: „Dass alles Sein Gnade – dass alle Gnade des Seins im Wort ist – dass der Mensch vom Wort lebt – dass alles, was ist, durch das Wort ist.“⁶⁹ Zur Idee der Gnade, der Gabe gehört grundsätzlich „das innere Verhältnis des Individuums“ zu ihr, nämlich die Dankbarkeit, eigentlich als Dankbarkeit dem Wort gegenüber verstanden.⁷⁰

Das verfehlte Verhalten des Menschen kann daran liegen, dass sich das Ich aus dem Gespräch, aus der Begegnung, zurückzieht und in seine „Ichsamkeit“ hineinsinkt. Dieses „Fürsichsein“ ist „kein ursprüngliches Faktum im geistigen

⁶³ Casper, *Das dialogische Denken*, 200f.

⁶⁴ Casper, *Das dialogische Denken*, 203.

⁶⁵ Casper, *Das dialogische Denken*, 206.

⁶⁶ Vgl. F. Ebner, *Schriften. Erster Band. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, (= Schriften 1), 81.

⁶⁷ Casper, *Das dialogische Denken*, 208.

⁶⁸ Vgl. *Schriften* 1, 259 und 306.

⁶⁹ Siehe bei Casper, *Das dialogische Denken*, 211.

⁷⁰ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 212.

Leben des Menschen, sondern Ergebnis jener Bewegung, in der das Selbst sich auf sich selbst zurückzieht. Das führt zum verkehrten Gebrauch der Freiheit, zu einer „gottlosen Innerlichkeit“, zur Leugnung der Gabe, und nicht zuletzt zur Sünde, die „den Versuch des Ichs außerhalb des Wortes zu existieren“ bedeutet.⁷¹

Der Mensch ist Begegnung und Beziehung, so haben wir festgestellt. Sein Sein, wie Gottes Sein auch, ist eigentlich kein Sein, sondern stets Werden. Dies ist hinzuzufügen.⁷² Es wurde darauf auch hingewiesen, dass diese Begegnung in der Sprache besteht. Wir sind aber nicht der letzte Grund füreinander. Die Frage: „Woher sei die Sprache?“ lässt sich nicht aus unserer Welt beantworten, die Sprache lässt sich nur aus einem letzten Grund erklären. Die Sprache ereignet sich in dem Zwischen, das in diesem Zusammenhang „mit dem Wort Gott benannt“ werden kann. Die Sprache ist „göttlicher Ursprung“.⁷³

Sowohl die Begegnung wie auch der letzte Grund des Seins führen also zu Gott, der die Existenz ermöglicht.⁷⁴ Das „Bewusstsein von der Existenz Gottes“ wird bei Ebner als ein „Imperativ zum Glauben“ gedeutet.⁷⁵ Es fordert uns zur Entscheidung, zur „Bejahung der Geistigkeit des Lebens“, zur Umkehr auf.⁷⁶

Zum Schluss plädiert Ebner für eine mögliche Bewährung des Verhältnisses zu Gott in jedem menschlichen Verhältnis. „Das zwischenmenschliche Verhältnis zeigt sich als die eigentliche Bewährung des Verhältnisses mit dem Sprache gewährenden Ursprung. Und zwar deshalb, weil ja von vornherein das Eingesetztsein in die Sprache ganz mit dem Bedürfen des Anderen verschränkt ist. Wenn ‚die geistige Situation der Sprache in der Aktualität ihres Gesprochen-werdens im letzten Grunde nichts anderes‘ ist, als das Verhältnis des Menschen zu Gott“⁷⁷, dann ist dieses Verhältnis ein dialogisches, und es setzt die (christliche) Liebe voraus.⁷⁸

⁷¹ Vgl. F. Ebner, *Schriften* 1, 91 und *Schriften* 2, 276.

⁷² Siehe: Casper, *Das dialogische Denken*, 230.

⁷³ Vgl. *Schriften* 1, 90, 653.

⁷⁴ Vgl. *Schriften* 2, 280.

⁷⁵ Vgl. *Schriften* 1, 96.

⁷⁶ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 232–235.

⁷⁷ *Schriften* 1, 95.

⁷⁸ Vgl. Casper, *Das dialogische Denken*, 237f.

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

Partea a II-a

ION MARIAN CROITORU**

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

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

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

1. În căutarea unor temeuri scripturistice privind practica transplanturilor.

Unii teologi și medici afirmă că practica transplanturilor poate găsi, totuși, un temei relativ în *Sfânta Scriptură*. Astfel, este invocat ca un prim donator Adam, din coasta căruia a fost făcută Eva¹. Argumentul acesta reprezintă mai degrabă exprimarea unui spirit neo-protestant, prin care se caută pentru orice lucru o justificare scripturistică, fără să se țină cont de cele exprimate prin versetele și pericopele invocate, în corelație cu interpretarea dată de *Sfânta Tradiție*, în cazul de față ignorându-se actul creației și atotputernicia lui Dumnezeu, ca Creatorul omului și Dătătorul de viață. Nu

* Continuarea materialului prezentat în numărul 2/2008.

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

¹ *Fac. 2:* 21-23.

este de mirare că acest argument a fost combătut chiar de către medici, pe motivul că Dumnezeu nu a luat viața lui Adam, pentru a da viață unei alte ființe umane, nici nu l-a privat de coasta luată, ci l-a împlinit prin facerea Evei².

Alții s-au orientat către minunile săvârșite de Mântuitorul Iisus Hristos, dar nu se poate vedea în ele, după corecta critică a unor teologi, vreun temei clar despre îndreptățirea folosirii transplanturilor. La vindecarea orbului din naștere, Hristos a folosit *tină*³, asemănător ca la creația omului, iar urechea lui Malhus, tăiată de Sfântul Apostol Petru, a lipit-o la locul ei⁴. Pe baza acestor exemple, unii ajung la concluzia că Hristos a dorit să ne atragă atenția asupra grijii pe care trebuie să o avem față de firea umană, precum și asupra intervențiilor periculoase pe care omul ar putea să le facă asupra ei⁵.

Un text scripturistic invocată în favoarea practicii transplanturilor este cuvântul Sfântului Apostol Pavel către galateni, cărora le scria, printre altele: *Căci vă mărturisesc că, de ar fi fost cu puțință, v-ați fi scos ochii voștri și mi i-ați fi dat mie*⁶. Mulți teologi se întrebă dacă nu cumva se cade să vedem în aceste cuvinte o descriere a dorinței jertfei de sine⁷ și un temei indirect privind practica transplanturilor⁸, care deși necunoscută în epoca respectivă, ar fi fost acceptată de Sfântul Apostol Pavel, suferind fiind de o boală de ochi pe care nu o numește, ca dovadă a iubirii, ce *nu caută ale sale*⁹, și a îndemnului său de a sluji *unul altuia prin iubire*¹⁰, mai ales că *un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora (ἀλλήλων μέλη)*¹¹. Dacă unii teologi susțin cu emfază că acest ultim verset reprezintă *fundamentul teologic al transplanturilor*¹², alții însă subliniază că tocmai textul din *Epistola către Galateni* descurajează această practică, de vreme ce se întâlnește ipoteza *de ar fi fost cu puțință*, ceea ce arată că nu este practic cu puțință acest lucru¹³.

² Vezi K. Χριστοδουλίδη, *op. cit.*, p. 80.

³ *Ioan* 9: 6.

⁴ *Luca* 22: 51; *Matei* 26: 51; *Marcu* 14: 47; *Ioan* 18: 10-11.

⁵ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 18.

⁶ *Gal.* 4: 15.

⁷ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 264.

⁸ Χριστοδούλου, *Διαθρησκευαϊκή θεώρηση*, p. 14; Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 11-12.

⁹ *I. Cor.* 13: 5.

¹⁰ *Gal.* 5: 13; vezi și Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 12; Χριστοδούλου, *Οί μεταμοσχεύσεις*, p. 42; Χριστοδούλου, *Διαθρησκευαϊκή θεώρηση*, p. 14.

¹¹ *Rom.* 12: 5; *Efes.* 4: 25.

¹² *Iată fundamentul teologic al transplanturilor, care trimite desigur la toată unitatea eshatologică în Hristos, care începe aici, chiar din această viață* (Πρεσβ. Νικολάου Λουδοβίκου, *Μεταφυσική ή έσχατολογία τοῦ σώματος*, în *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς, νέα σειρά, Τμήμα Θεολογίας*, τόμ. 1, Θεσσαλονίκη, 1990, p. 124).

¹³ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 19. În plus, se invocă și faptul că nu este vorba de jertfire a vieții, aluzie la discuțiile din jurul conceptului de *moarte cerebrală*, ci de jertfire a sănătății și a mădularelor trupului (Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 323-324, nota 215).

În legătura cu practica transplanturilor mai sunt invocate o serie de versete din *Noul Testament*, care subliniază, de fapt, viața plină de virtuți în trup, cinstea care se acordă trupurilor și sfințenia la care ele trebuie să ajungă, precum și învierea lor la cea de a Doua Judecată, fiecare om primind răsplată pentru faptele lui¹⁴. Dacă în versetul de la *I Tes. 5: 23* se îndeamnă ca *trupul să se păzească fără de prihană*, iar în textul de la *Matei 5: 29* Mântuitorul îndeamnă să fie scos sau tăiat mădularul prin care intră sminteala în om și aruncat, concluzia este că omul trebuie să fie conștient de scopul pentru care el primește viața în dar, adică de a ajunge cu ea la starea de *îndumnezeire*. Și după cum *într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora*¹⁵.

Pe baza acestor versete au existat și întrebări privind proveniența transplanturilor, cu alte cuvinte dacă un bun creștin poate primi un transplant de la un necreștin sau chiar de la un creștin cu o viață plină de patimi și invers, invocându-se consecințele spirituale ale organului respectiv asupra primitoului, sau, în cazul acestor transplanturi alogene, organul respectiv cui va aparține în momentul Învierii trupurilor. Deși asemenea întrebări sunt considerate oarecum *naive*¹⁶, ele preocupă gândirea teologilor, pentru că se referă direct la starea spirituală a omului, ca trup și suflet.

În Sfintele Canoane nu se prevede nimic referitor la practica transplanturilor, ci se condamnă mutilarea sau sterilizarea trupului, faptă considerată contrară creației lui Dumnezeu, uneltire împotriva vieții și chiar ucidere, așa cum se prevede în canoanele apostolice XXI, XXII, XXIII, XXIV și canonul I al Sinodului I Ecumenic¹⁷. Pe baza acestor canoane, unii teologi trăgeau concluzia că orice fel de amputare a vreunui organ, indiferent de scopul pozitiv sau negativ urmărit, având în vedere pe om ca chip al lui Dumnezeu, reprezintă *un fel de grăbire a morții trupului amputat, iar aceasta este un fel de ucidere*¹⁸. Însă, această interpretare nu trebuie absolutizată, căci trebuie să se aibă în vedere îndemnul Mântuitorului Iisus Hristos privind *iubirea cea mai mare: Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi*¹⁹. Pe baza acestui îndemn, mulți sunt aceia care susțin că nu se mai poate considera transplantul ca amputare, interzisă din punct de vedere moral, ci ca o faptă de iubire ce duce la jertfa de sine²⁰.

¹⁴ *Matei 5: 29; Rom. 8: 11, 23; 12: 1; I Cor. 6: 18-20; 15: 35; II Cor. 5: 10; Filip. 1: 20; I Tes. 4: 16-17; 5: 23; Iuda 9*, apud Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 20-21.

¹⁵ *Rom. 12: 5*; vezi și *Efes. 4: 25*.

¹⁶ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 22.

¹⁷ Vezi Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 23.

¹⁸ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 24.

¹⁹ *Ioan 15: 13*.

²⁰ Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 10.

Dacă Biserica acceptă jertfa de sine pentru credință și apărarea patriei prin iconomie²¹, oare nu ar trebui, se întrebă unii teologi, să se accepte și donarea de organe ca o jertfă de sine, mai ales în cazul când donatorul se află în procesul morții, adică al trecerii de la *moartea cerebrală* la *moartea cardiacă*, dându-și acordul spre acest lucru. Pentru răspunsul la această dilemă sunt invocate cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos: *Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși*²² și *toate câte voiți să vă faceți vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor, că aceasta este Legea și prooroci*²³, precum și faptul că fiecare om nu aparține lui însuși, ci Creatorului și Domnului său²⁴. În concluzie, dacă se dorește că oamenii să-și cedeze organele pentru ca viața noastră să fie prelungită, oare *nu ar trebui să le oferim și noi acestora la momentul oportun?*²⁵

Chiar dacă nu există vreun canon clar și concis, hotărât la Sinoadele Ecumenice, sau vreun îndemn sau poruncă din *Sfânta Scriptură*, care să îngăduie sau să respingă categoric întrebuițarea de organe umane de la un om la altul, indiferent dacă *donatorul* este în viață sau adormit întru Domnul²⁶, Panaiotis Bumis, fost profesor de Drept Canonic al Facultății de Teologie din Atena, susține că există, conform *Sfintei Scripturi*²⁷, o libertate de mișcare pentru cazurile în care nu este prevăzută vreă lege sau vreun canon²⁸, făcându-se apel al *iconomia* Bisericii, căci *Biserica nu acționează numai cu acribia, ci și cu iconomia*. La acest argument se răspunde prin faptul că *Teologia nu poate să devină iconomie*, după cum nici *iconomia nu încetează să aibă îndreptățirea ei teologică*. *Oferirea de bună voie a vreunui țesut sau organ al trupului, ca dăruire de sine a iubirii dezinteresate, reprezintă o faptă respectabilă și impune o întâmpinare serioasă și sensibilă*²⁹. Până și oferirea vieții, pentru a trăi aproapele, reprezintă un caz față de care se cere *să avem o manifestare pur și simplu harismatică ce se recunoaște în perspectiva ei teologică și nu în alcătuirea uzuală de liste cu donatori voluntari*³⁰.

²¹ În acest sens este invocat canonul Sfântului Atanasie cel Mare către Amun și canonul XIII al Sfântului Vasile cel Mare, vezi Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 25. De subliniat faptul că această iconomie a Bisericii nu trebuie interpretată ca un acord al ei privind uciderea, sinuciderea și eutanasia. Din contră, bazele acestei iconomii au în vedere nu satisfacerea egoismului, cu toate subterfugiile și stările ce pot fi invocate în cazurile de mai sus, ci jertfirea iubirii de sine și asumarea acestui act în folosul mântuirii personale și a celor din jur. În felul acesta, actul sau fapta respectivă capătă o valoare soteriologică și eshatologică.

²² Marcu 12: 31; vezi și Luca 10: 27; Matei 22: 39.

²³ Matei 7: 12.

²⁴ Vezi I. Cor. 6: 19-20; Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 80.

²⁵ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 26.

²⁶ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 11.

²⁷ ... dar unde nu este lege, nu este nici călcare de lege (Rom. 4: 15); ... dar păcatul nu se socotește, când nu este lege (Rom. 5: 13); ... Căci fără lege, păcatul era mort (Rom. 7: 8).

²⁸ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 12, 80.

²⁹ Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικάς θάνατος*, p. 106.

³⁰ Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικάς θάνατος*, p. 106.

2. Abordare inter-religioasă a transplanturilor. În mod general, cele mai multe confesiuni creștine și marile religii acceptă ideea și practica transplanturilor, precum și *moartea cerebrală*, chiar dacă unele au anumite rezerve.

Biserica Romano-catolică socotește donarea de organe ca pe o faptă de mare iubire și întrajutorare, iar *moartea cerebrală* conformă cu credință și învățătura ei. Ea a acceptat *moartea cerebrală* prin declarația oficială a Academiei Pontificale de Științe, în anii 1985 și 1989, în timp ce papa Ioan Paul al II-lea a adoptat *moartea cerebrală* într-un cuvânt oficial ținut la cel de al XVIII-lea Congres Internațional al Societății de Transplanturi (Roma, 29 august 2000).

Nu lipsește, însă, din cercurile romano-catolice și reacția contrară acceptării și identificării *morții cerebrale* cu *moartea fizică* a omului, principalii reprezentanți fiind Paul Byrne și O' Reilly. Reacție contra *morții cerebrale* a fost înregistrată chiar și în cadrul Academiei Pontificale de Științe, în anul 2005, când au fost reanalizate *semnele morții cerebrale* de către o comisie cu membrii ai Academiei, filosofi, juriști și neurologi din diferite țări. Concluzia lor a fost că criteriile morții cerebrale trebuie să fie părăsite. Totuși, la insistențele episcopului romano-catolic Marcelo Sorondo, rectorul Academiei Pontificale, o altă comisie revine și acceptă *moartea cerebrală*, în 2006. Cu toate acestea, la Congresul realizat de către Academia Pontificală chiar la Vatican, împreună cu alte Fundații specifice (Federația Internațională a Firmelor Medicale Romano-catolice și Centrul Național Italian de Transplanturi), la începutul lui noiembrie 2008, papa Benedict al XVI-lea nu s-a arătat de acord cu *moartea cerebrală* (7 noiembrie), recunoscând pozițiile Academiei Pontificale din 2005. Astfel, neacceptarea *morții cerebrale* va produce în Biserica romano-catolică, conform părerii multora, o dublă problemă: economică și morală. Numai în Statele Unite ale Americii, Biserica romano-catolică are aproximativ 600 de fundații medicale, în care se fac transplanturi. De menționat că în toate spitalele romano-catolice se stabilește diagnosticul *morții cerebrale*, îngăduindu-se donarea de organe, în timp ce multe intervenții de transplant se înregistrează în țările unde predomină confesiunea romano-catolică³¹.

Confesiunile protestante, până și cele mai fundamentaliste, par să accepte fără rezerve *moartea cerebrală* și folosirea transplanturilor (Biserica Episcopeliană, în 1982; Biserica Creștină a Ucenicilor lui Hristos, în 1985; Biserica Luterană, în 1984, Biserica Prezbiteriană, în 1995 etc.)³².

Iudaismul încurajează, în mod general, folosirea transplanturilor, deși nu există o prevedere generală căreia să i se supună toți evreii. Acest fapt are ca rezultat existența mai multor păreri contrare între ele. Cât privește *moartea cerebrală*, se înregistrează diverse poziții și discuții printre specialiști. Pe de o parte, rabinul Moshe Tendler, om de știință, și medicul talmudist Fred Roshner sunt de părere că *moartea cerebrală* este întru totul conformă tradiției iudaice,

³¹ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 106-108; vezi și Χριστοδούλου, *Οί μεταμοσχεύσεις*, p. 42; Χριστοδούλου, *Διαθρησκευτική Θεώρηση*, p. 14-16; Βατικανό και ἐγκεφαλικός θάνατος, în *Ἡ Δράσις μας*, 48/469 (Μάιος 2009), p. 186-188.

³² Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 108-109.

adică așa-zisului *Halachah*. Pe de altă parte, David Bleich, Ahron Soloveichik din SUA și fostul arhirabin Lord Jakobovitz resping *moartea cerebrală* și identifică faptul morții cu încetarea funcției cardiace a omului³³.

Islamul interzice, în general, orice folosire a trupului mort, cu extensie până și asupra animalelor. Excepție reprezintă numai cazul în care se salvează o altă viață aflată în pericol. Astfel, lumea musulmană, deși cu rețineri, acceptă practica transplanturilor, fără discriminare de sex și de convingere religioasă, bazându-o pe principiul că *oricine salvează pe semenul său, este ca și când salvează întregul neam omenesc*, dar și pe caracterul antropocentric al tradiției islamice (*Hadith*), care crede că *nu există boală al cărei leac să nu fi fost prevăzut de forța divină*³⁴. Față de *moartea cerebrală* au fost multe rezerve, dar în 1986, Consiliul Academiei de Drept Islamic, cu ocazia celei de a treia Adunării de la Aman (Iordania), a acceptat *moartea cerebrală* pentru întreaga lume musulmană³⁵, deși există multe reacții³⁶.

În *Hinduism*, care se bazează pe legea *karmei* și a *reîncarnării*, ideea transplanturilor nu este doar acceptată, ci chiar considerată compatibilă cu învățătura lui. Spre întărirea acestui fapt se invocă tradiția mitologică hindusă, care cuprinde istorii în care membre ale trupului diferiților oameni sunt oferite spre binele semenilor sau al societății lor. Problema *morții cerebrale* a fost studiată la mai multe congrese hinduiste, astfel că în 1993 a fost aprobată practica folosirii transplanturilor de organe umane, precizându-se și condițiile de diagnosticare a *morții cerebrale*³⁷.

Budismul acceptă donarea de organe ca pe o faptă de generozitate (*alabha*) și de compasiune (*karuna*). Această faptă este adevărată și plină de sens atunci când este străină față de orice gând de răsplată³⁸.

Filosofia *șintoistilor* este contrară donării de organe, bazându-se pe doctrina că trupul este spurcat după moarte. În plus, fiecare tăietură sau orice altă intervenție asupra trupului mort sunt considerate ca fiind delict grave, ofensă și pedeapsă aduse trupului respectiv. Nici rudele nu ar putea să-și exprime acordul privind luarea de organe, fiindcă un asemenea lucru ar reprezenta lipsă de respect față de cel mort și pedeapsă. De aceea, în Japonia, unde domină religia șintoistă, multă vreme a fost împiedicat progresul transplanturilor, un factor fiind și filosofia bunei purtări, adică a așa-zisului *giri*. Conform acestui principiu, pentru ca o ofertă să aibă valoare, trebuie ca donatorul să cunoască pe cel care va primi organul său, pentru că *giri* prevede obligația morală și socială de a ajuta pe cel care te-a ajutat, precum și întreținerea relațiilor

³³ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 109-111; vezi și Χριστοδούλου, *Διαθρησκευτική Θεώρηση*, p. 5-8.

³⁴ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 112.

³⁵ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 111-112; vezi și Χριστοδούλου, *Διαθρησκευτική Θεώρηση*, p. 8-10.

³⁶ Ca cele exprimate de Sahin Aksoy, care este împotriva *morții cerebrale*, vezi idem, *A critical approach to the current understanding of Islamic scholars on using cadaver organs without prior permission*, în *Bioethics*, 15/5-6 (2001), p. 461-472.

³⁷ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 112-113.

³⁸ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 114.

sociale prin daruri ca expresie a legăturii dintre oameni. Acest lucru nu trebuie interpretat în sensul de *răsplată*, așa cum se înțelege în perspectiva europeană, deoarece *giri* este însuși simțul datoriei față de oamenii cu care se relaționează, precum și modalitățile social acceptabile de manifestare a lui. Aceste principii contravin, însă, criteriilor europene stabilite pentru practica transplanturilor, pentru că se poate încălca lista de așteptare și se impune un fel de *răsplată*, pe care familia primitorului o poate prelua în relația stabilită prin donarea de organe fie și de la un mort, acționând în spiritul principiului *giri* față de familia donatorului mort. Totuși, legislația din Japonia îngăduie donarea de organe în viață către rude, iar cât privește *moartea cerebrală*, abia în 1997 a fost acceptată legislativ, dar condiționată: criteriile *morții cerebrale* se aplică numai în cazurile când cineva dorește să fie donator și declarase acest lucru din timp, clar și concis. În caz contrar, moartea este stabilită de încetarea funcției cardiace³⁹.

Martorii lui Iehova, din moment ce nu acceptă transfuzia de sânge, este de la sine înțeles că nu pot să accepte și transplanturile de organe și țesuturi⁴⁰.

Pentru a se evita situații de conflict privind convingerile religioase, mai ales în cazurile de *moarte cerebrală*, față de care se întâlnesc contestatari în toate mediile confesionale și religioase, în ciuda textelor oficiale elaborate, au fost date două declarații (New Jersey – 1991 și New York – 1992), prin care se îngăduie prelungirea menținerii artificiale a celor în cauză și se lasă loc pentru diagnosticarea morții nu pe criterii neurologice, astfel încât să nu fie *violat credințele religioase personale sau convingerile morale ale aceluia individ*⁴¹.

3. Decizii și texte sinodale din lumea ortodoxă privind transplanturile și problematica lor teologico-morală. În lumea ortodoxă, Biserica din Grecia⁴² este cea dintâi care a abordat probleme și teme de natură bioetică din punctul de vedere al Teologiei și al Tradiției ortodoxe⁴³, înființând și o comisie sinodală specială

³⁹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 115-116; Χριστοδούλου, *Διαθρησκευαϊκή Θεώρηση*, p. 10-11. Pentru toate aceste abordări și poziții vezi și Fr. Nikolaos Hatzinikolaou, *Religious aspects of transplantations*, <http://www.bioethics.org.gr/en/religious>; Αρχιμ. Νικολάου Χατζηνικολάου, *Διαθρησκευαϊκή Θεώρηση τῶν Μεταμοσχεύσεων*, în *Μεταμοσχεύσεις Ἰσθῶν καὶ Ὀργάνων...*, p. 11-24.

⁴⁰ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 116; Χριστοδούλου, *Διαθρησκευαϊκή Θεώρηση*, p. 13.

⁴¹ Vezi *New Jersey Declaration of Death Act* în Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 117.

⁴² Prin hotărârea ministerială 8284, din 6.11.1990, s-a hotărât ca guvernul grec să serbeze împreună cu Biserica ziua *transplanturilor* anual, în *Duminica Bunului Samaritean* (Κ. Χριστοδουλίδου, *op. cit.*, p. 72).

⁴³ Încă din 1971 practica transplanturilor a fost în atenția *Comisiei sinodale a Bisericii Greciei privind problemele dogmatice și nomocanonice*, în urma întrebării adresate de către un credincios, dacă este îngăduit să-și lase ochii, după moartea lui și prin testament, spre a fi folosiți în transplanturi. Răspunsul acestei Comisii, cu data de 3 mai 1971 (aprobat de Sfântul Sinod al Bisericii Greciei cu numărul de protocol 397/17-6-1971), a fost că *această practică a transplanturilor este plăcută lui Dumnezeu*, invocându-se ca argument principal, întru totul greșit din păcate, faptul că Dumnezeu Creatorul a fost cel dintâi care a aplicat transplanturile, luând o coastă a lui Adam din care a făcut-o pe Eva (!) (Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, 16; vezi și Εὐαγγ. Μαντζουνέα, *Αἱ μεταμοσχεύσεις εἰς*

de Bioetică (decembrie 1998)⁴⁴. Prima temă cu care s-a ocupat această Comisie de Bioetică a Sfântului Sinod al Bisericii Greciei a fost cea despre transplanturi, iar pe baza lucrărilor ei Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din Grecia a aprobat un text oficial (7 octombrie 1999), care cuprinde în 55 de articole și 12 unități tematice pozițiile principale ale Bisericii din Grecia despre transplanturi⁴⁵. În acest text, **care nu are forma unei enciclice sinodale**, fiind dat *ca un prim text pentru discuție și dialog*⁴⁶, Biserica din Grecia acceptă practica medicală a transplanturilor pe baza iubirii, a ajutorului și a cultivării spiritului jertfei de sine, subliniază păstrarea noțiunii de donator liber, îmbrățișează atât pe donator, cât și pe primitorul de organe, respinge luarea de organe de la nou-născuții acefali (art. 28), precum și *acordul prezumat* (art. 18), acceptând *cu anumite condiții și după economie* acordul sau consimțământul rudelor (art. 22). De asemenea, este subliniată poziția medicilor, *care trebuie să lucreze cu smerenie și o simțire foarte adâncă a faptului că sunt organe ale lui Dumnezeu spre slujirea omului* (art. 7)⁴⁷.

τὴν Ἑλλαδικὴν Ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν ἐξ ἐπόψεως κοινῶ καὶ ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, Ἀθήναι, 1985, p. 50). Legislația Greciei privind transplanturile începe cu anul 1955. Despre evoluția acestei legislații în perioada 1955-1999, făcându-se comparație și cu cea din Germania, vezi Χαράλαμπος Κονιδάσης, Χαράλαμπος Παμπτούκη, *Νομικὴ Θεώρηση τῶν μεταμοσχεύσεων*, în *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 149-231.

⁴⁴ Αρχιμ. Νικολάου Χατζηνικολάου, *Σύντομη εἰσαγωγή*, în *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 17; Ἱεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 343.

⁴⁵ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 222. Lucrările științifice pe baza cărora a fost tocmīt textul oficial al Sfântului Sinod al Bisericii Greciei au fost depuse în atenția Sfântului Sinod în septembrie 1999 și publicate apoi în volumul *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Εἰδικὴ Συνοδικὴ Ἐπιτροπὴ ἐπὶ τῆς Βιοηθικῆς, Ἐκδόσεις τοῦ Κλάδου Ἐκδόσεων τῆς Ἐπικοινωνιακῆς καὶ Μορφωτικῆς Ὑπηρεσίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι, 2002 (=Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις). Textul aprobat de Sfântul Sinod al Bisericii Greciei a fost publicat în mai multe reviste și cărți. Pentru referințe bibliografice vezi *Βασικαὶ θέσεις ἐπὶ τῆς ἠθικῆς τῶν μεταμοσχεύσεων* (*Principale poziții privind morală transplanturilor*) în *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 21-38; Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 327-339; *Ἐκκλησία* 4 (Ἀπρίλιος 2000), p. 280-286; Νικολάου Γ. Κοῦου, *Βιοηθικὴ. Συνοδικὰ κείμενα Ὀρθόδοξων Ἐκκλησιῶν*, Ἀθήναι, 2007, p. 59-72; *Basic positions on the ethics of Transplantations*, Athens, 2007 (in English, Greek, French and Russian); www.bioethics.org.gr. Apariția acestui text a provocat reacții și critici pentru neajunsurile și lipsurile lui în lumea greacă, atât din partea unor teologi [vezi Αρχιμ. Λουκά Τσιουτσικα, *Προβληματισμοὶ περὶ τὸ θέμα τῶν μεταμοσχεύσεων*, în *Παρακαταθήκη*, 14 (Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2000), p. 20-25; Αρχιμ. Νικολάου Χατζηνικολάου, *Ἐπιστολὴ*, în *Παρακαταθήκη*, 15 (Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2000), p. 15-17; Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, p. 193-201; Τσιουτσικα-Στεφοπούλου-Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 526-533], cât și din partea unor credincioși mireni (Ἀθ. Β. Ἀβραμίδη, *Μεταμοσχεύσεις καὶ βιο-ιατρικὴ ἠθικὴ...*, p. 36-37; idem, *Προβληματισμοὶ ἀπὸ τίς βασικὲς ἐπὶ τῆς ἠθικῆς τῶν Μεταμοσχεύσεων...*, p. 385-397).

⁴⁶ *Basic positions*, p. 34.

⁴⁷ *Basic positions*, p. 38.

Referitor la problema *morții cerebrale*, în textul sinodal nu se dogmatizează pe marginea fenomenului *morții cerebrale*, dar nu se respinge nici părerea medicală, față de care Biserica are respect și este deschisă⁴⁸. Deși nu este în competența ei, Biserica **ar putea să accepte** *părerea unanimă în mod internațional că moartea cerebrală se identifică cu sfârșitul biologic irevocabil al omului* (art. 12)⁴⁹. Cât privește menținerea artificială a respirației, se afirmă că acest lucru *nu oprește... plecarea sufletului*, ci temporal face să se întârzie *procedura dezintegrării trupului* (art. 13)⁵⁰. Se face distincția între *moartea cerebrală și starea vegetativă, care de obicei este numită moarte clinică*, de vreme ce în ultima trunchiul cerebral funcționează, iar în cele mai multe cazuri nu este necesară menținerea artificială (art. 14)⁵¹. Se fac referințe și la folosirea organelor artificiale sau a heterotransplanturilor, precum și a celor obținute prin clonare, dar pentru că *cercetarea nu are să prezinte rezultate precise până în prezent și procesul ei nu este clar, Comisia de Bioetică are rețineri să prezinte pentru moment pozițiile și părerile ei referitoare la această temă* (art. 29)⁵². În text se avertizează asupra eventualei legalizări a folosirii de organe provenite de la cei care aleg ca sfârșit al vieții procedeu eutanasierei (art. 30)⁵³, practică pe care Biserica nu o acceptă și, în consecință, pe unii ca aceștia nu-i consideră donatori.

⁴⁸ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 222. În legislația Greciei, conceptul de *moarte cerebrală*, criteriile de diagnosticare și metodologia de prelevare de organe au fost acceptate din 20 martie 1985, pe baza protocolului stabilit și promulgat de Medical Royal Colleges în Anglia, la 11 octombrie 1976 (Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφρού*, p. 96). Între lucrările științifice depuse în atenția Sfântului Sinod al Bisericii Greciei în septembrie 1999 se află și un studiu în care se identifică *moartea cerebrală* cu *moartea omului*, deși se face distincția dintre *moartea cardiacă* și cea *cerebrală*, vezi Σταύρου Μπαλογιάννη, *Ὁ ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, în *Ἐκκλησία καὶ Μεταμόσχευσεις*, p. 121-147.

⁴⁹ *Basic positions*, p. 39. De fapt, în text nu este respinsă *moartea cerebrală*, ci este apreciată ca o jertfă de sine, în cazul donării de organe, deși părerea Comisiei se exprimă doar la modul posibilității: *Așadar, în cazul în care cineva ar dori să-și ofere organele, chiar dacă, așa cum unii pretind, moartea cerebrală nu s-ar identifica cu despărțirea irevocabilă a sufletului de trup, împreună cu organele lui ar oferi și viața lui. Fapta lui nu ar conține doar elementul dăruirii, ci și pe acela al jertfei de sine* (art. 10, vezi *Basic positions*, p. 39). În alt loc se afirmă că *donarea de organe de la donatorii morți cerebral este conformă cu învățătura și morala Bisericii Ortodoxe* (art. 17, vezi *Basic positions*, p. 41). Față de această poziție a Bisericii Ortodoxe din Grecia, luată pe baza faptului că *această Comisie de Bioetică a Bisericii noastre*, spunea fostul arhiepiscop Hristodulos într-o conferință organizată de Comisia Sinodală de Bioetică (15 februarie 2003), *a acceptat, așa spune, moartea cerebrală ca sfârșitul biologic definitiv al vieții umane*, același ierarh afirma cu aceeași ocazie, având în vedere reacția multor clerici și credincioși, că *dacă cele 55 de teze aprobate de Sfântul Sinod nu sunt corecte, le vom schimba. Nu sunt Evanghelie, încât să nu se schimbe... Biserica nu spune că „acceptă”, nici că „este posibil să accepte”, ci că „ar putea să accepte”* *părerea omofonă internațională, că moartea cerebrală se identifică cu sfârșitul biologic ireversibil al omului* (Δαμασκηνού, *Μεταμόσχευσεις*, p. 283, 285, 287, 289).

⁵⁰ *Basic positions*, p. 40.

⁵¹ *Basic positions*, p. 40. În aceste cazuri, numai scoarța cerebrală și-a încetat activitatea (Γ. Γεωργουλά-Κωστοπαναγιώτου, *op. cit.*, p. 74).

⁵² *Basic positions*, p. 45.

⁵³ *Basic positions*, p. 45.

În august 2000, Sfântul Sinod al Patriarhiei Ruse a adoptat un text privind problemele care preocupă societățile contemporane⁵⁴. Printre altele, respectiva enciclopedică se referea și la problema transplanturilor și a *morții cerebrale*. Biserica Ortodoxă din Rusia acceptă practica medicală a transplanturilor, condamnă comercializarea organelor și subliniază că donarea de organe trebuie să se facă numai pe baza expresiei voințe libere a donatorului. De aceea, se condamnă *acordul prezumat ca o încălcare nepermisă a libertății umane*, acceptându-se, însă, pentru cazurile în care medicii nu cunosc voința posibilului donator, să se facă apel la rudele acestuia pentru a se afla eventuala lui dorință⁵⁵.

Cât privește problema *morții cerebrale*, se constată că *moartea a devenit o procedură de moarte care depinde de hotărârea medicului*⁵⁶. Din punctul de vedere al Bisericii Ruse, se vorbește *despre o viață continuă câtă vreme un organism funcționează ca întreg. Prelungirea vieții cu mijloace artificiale, în timpul căreia numai câteva organe continuă să funcționeze, nu poate să fie considerată ca necesară și în nici un caz ca sarcină de dorit a medicinei*⁵⁷. În felul acesta, se acceptă în mod indirect *moartea cerebrală*⁵⁸. Referitor la menținerea artificială în viață a bolnavului, *este nepermis să se scurteze viața unui om prin a i se nega menținerea artificială, pentru a fi prelungită viața altcuiva*⁵⁹.

În această enciclopedică, Biserica Rusă mai abordează și problema personalității celui care primește vreun organ. *Primitorul asimilează organele și țesuturile donatorului care intră în ipostasul său personal, spiritual și fizic. Prin urmare, în nici un caz nu poate să se justifice moral transplantul care amenință identitatea primitorului și influențează unicitatea lui ca personalitate și reprezentant al neamului omenesc*⁶⁰.

Tema transplanturilor de organe și țesuturi a constituit o prioritate și pentru Sfântul Sinod al Patriarhiei Române, prin hotărârea nr. 3001/2002, care a încredințat *Comisiei Naționale de Bioetică* să redacteze forma finală a textului care va exprima poziția oficială a Bisericii Ortodoxe Române față de problematica datorată acestei practici medicale. Documentul final privind transplantul de organe, însoțit și de două texte referitoare la eutanasiu și avort, a fost înaintat Sfântului Sinod și aprobat de acesta la 4 mai 2004. Deși a fost avizată și publicarea

⁵⁴ Vezi <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/sd00e.htm>. Pentru traducerea în limba greacă a părților din text referitoare la transplanturi și *moartea cerebrală* vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 224-226. O analiză generală a întregii enciclopedice din punct de vedere al pozițiilor Bisericii Ortodoxe Ruse față de problemele ridicate de Bioetică vezi la Μ. Βάντισο, «*Ἡ θέση τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας σέ θέματα βιοθικῆς*», în *Θεοδρομία* Ε' / 2 (Απρίλιος-Ιούνιος 2003), p. 232-244; pentru textul enciclopedice privind probleme de Bioetică tradus în limba greacă vezi și Νικολάου Γ. Κοῖου, *op. cit.*, p. 113-130.

⁵⁵ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 225.

⁵⁶ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 226.

⁵⁷ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 226.

⁵⁸ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 226.

⁵⁹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 225.

⁶⁰ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 225.

documentului cu privire la transplantul de organe în revistele centrale și în cele eparhiale, nu am putut să găsim decât forma electronică pe site-ul Patriarhiei⁶¹.

Documentul este structurat pe 8 părți și tratează aproape întreaga problematică a transplanturilor. Biserica Ortodoxă Română binecuvântează practica medicală a transplanturilor, care trebuie să fie făcută *cu respect față de primitor și de donator, viu sau mort*, atrăgând atenția asupra faptului că această practică medicală este menită să înlăture suferința membrilor ei și să nu cultive *ideea autonomiei vieții fizice și a eternizării acesteia, în detrimentul credinței în viața eternă (adevărata viață) și neglijându-se pregătirea pentru aceasta*.

În text se arată *principiile generale și cele speciale* ale acestei practici medicale, subliniindu-se că *actul de donare trebuie să aibă la temelie iubirea creștină față de aproapele și jertfelnicia*. Se fac apoi referințe la *responsabilitatea medicilor*, care trebuie să aibă conștiința că sunt instrumente și colaboratori ai lui Dumnezeu, se definesc noțiunile de donator (viu și decedat) și de primitor, pe care îi binecuvântează Biserica, arătând înțelegere și pentru cei care nu pot să doneze organe, dar dezaprobă *negativismul nejustificat (negativism care ar consta în refuzul donării de organe, fie în refuzul acceptării oricărei forme de transplant, cum ar fi chiar și transfuzia de sânge)*. Donarea de organe, fapt ce *nu naște nicidecum obligația morală de a dona*, se face pe baza *consimțământului liber și explicit* al donatorului, ca *expresie a iubirii și a spiritului de jertfă și de generozitate*, iar în lipsa acestuia se acceptă *consimțământul rudelor*, în virtutea, însă, a prevederilor legale, pentru a se evita bănuiele de comercializare a organelor de către acestea, respingându-se, indirect, *acordul prezumat*. Ambele *consimțăminte* sunt considerate ca fiind *în acord cu morală creștină*.

Un capitol aparte este rezervat celor *despre moarte*. Se face distincția între *moartea din punct de vedere creștin (moartea spirituală și moartea fizică)* și cea *din punct de vedere medical și legal*, definindu-se, cât privește ultima, mai multe feluri: *moartea aparentă, moartea clinică, moartea biologică și moartea cerebrală*. În legătura cu *moartea cerebrală* se precizează că nu trebuie confundată cu *moartea biologică*, iar datorită *tehnicilor de reanimare s-a ajuns la convingerea că moartea este un proces și că ea nu este în mod necesar legată de încetarea bătăilor inimii*. Se definește conceptul de *moarte cerebrală* și se arată *criteriile potrivit cărora poate fi declarată moartea cerebrală, din punct de vedere legal*. Referitor la identificarea *morții reale (părăsirea trupului de către suflet)* cu *moartea cerebrală legal declarată*, Biserica cere *respectarea exactă a criteriilor de diagnosticare a morții cerebrale și respectiv, legale*, de către o echipă medico-legală *neimplicată în acțiunea de transplant*. Cu toate acestea, *moartea, în calitate de separare a sufletului de trup, rămâne o taină. Nimeni nu va putea spune cu precizie că separarea*

⁶¹ Vezi http://www.patriarhia.ro/ro/opera_social_filantropica/bioetica_3.html, 31.07.2008. Pentru multe dintre principiile și pozițiile expuse în document vezi și Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, *Despre transplantul de organe din punct de vedere ortodox*, în *Ortodoxia*, 3-4/55 (2004), p. 116-130.

aceasta coincide cu moartea cerebrală; poate să coincidă, poate să preceadă sau poate să urmeze morții cerebrale⁶².

Din document reiese cu claritate că nu se acceptă prelevarea de țesuturi de la embrion, mai ales că se află în imposibilitatea de a-și da consimțământul, pe de o parte, iar pe de alta, comportă riscul afectării sănătății fătului; se dezaprobă utilizarea pentru transplant a organelor nou-născuților acefali sau hidrocefali și tendința unora de a deveni donatori de organe, cu condiția să fie supuși eutanasiei, condamându-se tranzacțiile de organe, exploatarea stărilor de criză și a vulnerabilităților potențialilor donatori (lipsa de libertate psihică sau fizică, penuria socială), precum și provocarea voită a mutilării sau a decesului pentru prelevarea unor organe.

4. Viziunea Teologiei ortodoxe asupra transplanturilor din perspectiva unor teologi greci. Din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, *donator este cel care dă în mod conștient și nu cel de la care se ia după moarte, prin trucuri legislative*⁶³. Acest fapt este subliniat și de filosofiile umaniste, conform cărora trupul uman merită un respect deosebit, iar donarea de organe, pentru a fi o faptă umanitară, trebuie să reprezinte expresia voinței libere a omului⁶⁴.

Rolul medicinei este apreciat și recunoscut de Biserica Ortodoxă, a cărei învățătură, bazată pe cele două organe ale Revelației divine, *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*⁶⁵, subliniază lucrarea sfântă a medicului, dată acestuia de Dumnezeu, pe care o consideră misiune pusă în slujba omului, al cărui trup este *templu al Sfântului Duh*⁶⁶. Pentru această lucrare a lui, Biserica îndeamnă să fie cinstit doctorul sau medicul *cu cinstea ce i se cuvine, că și pe el l-a făcut Domnul*. Știința lui este de la Domnul, căci *de la Cel Preaînalt este leacul, pentru că Domnul a zidit din pământ leacurile și tot El a dat oamenilor știință, ca să Se mărească întru leacurile Sale cele minunate. Cu acestea tămăduiește și ridică durerea*⁶⁷. Pe de altă parte, medicul nu trebuie să uite că

⁶² Aceeași concluzie a formulat-o și teologul grec Gheorghe Manțaridis, vezi Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ηθική, II, p. 609; Μαντζαρίδη, Εγκεφαλικός θάνατος, p. 107. Despre critica documentului Patriarhiei Române privind transplantul de organe, identificarea morții reale (părăsirea trupului de către suflet) cu moartea cerebrală și formulări care derutează și conduc la confuzii și deformări ale unor puncte din învățătura ortodoxă vezi Oana Iftime, *Bioetica și argumentele ei în favoarea dialogului știință – religie*, în *Science and religion – conflict or convergence*, Constanța, 2005, p. 152-169, punctul 1. *Problema transplantului de organe*.

⁶³ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 98; Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 11.

⁶⁴ În acest sens, se citează exemplele date de doi mari umaniști, Jeremy Benthan și Albert Einstein. Primul și-a donat scheletul Colegiului Universitar al Universității din Londra, pe când cel de al doilea creierul spre cercetare științifică (Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 116-117).

⁶⁵ Chiar dacă Sfinții Părinți nu s-au ocupat în mod direct cu practica transplanturilor, totuși ei au dat răspunsuri indirecte, pe care trebuie să le aibă în vedere teologii ortodocși de astăzi și să le aducă în atenția credincioșilor (Ιεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 342-343).

⁶⁶ *I Cor.* 6: 19.

⁶⁷ *Sir.* 38: 1-2, 6-7.

nu este el cel care cercetează și încearcă *inimile și rărunchii* omului⁶⁸, ci Dumnezeu, astfel că rolul lui este acela de slujitor și *iconom* al sănătății ca un bun suprem al omului⁶⁹. Medicina cultivă puterea sau lucrarea sfântă dată medicului. Așa cum *cei ce se socotesc cârmuitori ai neamurilor, domnesc peste ele*⁷⁰, tot așa și medicii *se socotesc cârmuitori ai oamenilor* și îi ajută să se vindecă⁷¹, nu prin puterea lor, ci prin cea care le este dată. Prin urmare, ei trebuie să-și folosească această putere dată conștientizând propriile lor limite și raportându-se la Dumnezeu, Care este Creatorul tuturor oamenilor, deci și a celor pe care El îi vindecă, iar ei ca medicii îi îngrijesc, dar și al lor.

De aceea, Biserica îndeamnă și la încrederea în puterea lui Dumnezeu, tocmai pentru a se sublinia echilibrul dintre credință și medicină: *Fiule, în boala ta nu fi nebăgător de seamă*, adică să nu treci cu vederea pe medici și medicamentele recomandate⁷²; *ci te roagă Domnului și El te va tămădui*⁷³. Multe tămăduiri a făcut Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul nostru, în timpul vieții Sale pământești, cercetând de fiecare dată măsura credinței celor care se vindecau.

Cu alte cuvinte, cel bolnav poate să apeleze la ajutorul medicilor și al medicamentelor, dar să aibă în același timp credința că Dumnezeu îl va vindeca. Această atitudine este scoasă în evidență de Sfinții Părinți ai Bisericii, prin îndemnul și sfaturile lor, de multe perechi de Sfinți Doctori fără de arginți, pomeniți în Sinaxare⁷⁴, de rugăciuni pentru binecuvântarea medicilor și a misiunii lor, cuprinse în *Molitfelnice*⁷⁵.

Biserica binecuvântează fiecare practică medicală, corectă și din punct de vedere moral, iar rezultatul bun îl atribuie pentru fiecare caz iubirii lui Dumnezeu față de fiecare persoană umană în parte. Chiar Sfinții Părinți au făcut apel la tratamente medicale⁷⁶. De pildă, Sfântul Ioan Gură de Aur scria ucenicei lui, Olimpiada, care era bolnavă, să se îngrijească de boala trupului ei. *De aceea rog pe Cuvioșia voastră să folosească diferiți și pricepuți medici și medicamente care pot*

⁶⁸ Ps. 7: 9.

⁶⁹ Σπύρου Δρακόπουλου, *op. cit.*, p. 55.

⁷⁰ Marcu 10: 42.

⁷¹ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 260-261.

⁷² Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 124.

⁷³ Sir. 38: 9.

⁷⁴ Sunt menționați aproximativ 40 de asemenea Sfinți (Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 121).

⁷⁵ Vezi D. J. Constantelos, *The interface of medicine and religion in the Greek and the Christian Greek Orthodox tradition*, în *Greek Orthodox Theological Review*, 33/1 (1988), p. 1-17.

⁷⁶ În tradiția monahală există și excepții, prin care se dorea să se arate că recurgerea ușoară la medici și uzul mare de medicamente putea să constituie un fel de amenințare contra ascezei spirituale și cădere în păcatul iubirii exagerate a vieții pământești. Fără ca aceste cazuri să fie considerate canon de viață ascetică, prin ele se aducea aminte că monahul s-a încredințat întru totul lui Hristos, Care a promis că va da celor ce cred în El toate cele de care vor avea nevoie. În spiritul acestui adevăr, se recomandă folosirea ponderată a medicinei, nu ca scop în sine, ci ca mijloc de vindecare, recomandare care se extinde și la orice creștin, de vreme ce viața lui are și un caracter ascetic (Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 126 și nota 18; Μαντζαρίδη, *Χριστιανική Ηθική*, II, p. 603; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 255-256 și notele 5-6 pentru exemple din *Everghetimos*).

să le îndrepte pe acestea, adică relele provocate de bolile trupului. Așa și noi, înainte cu puține zile, având stomacul nostru stăpânit de starea de vomă datorită stării aerului, am folosit și cealaltă grijă, adică trăirea vieții spirituale și invocarea ajutorului lui Dumnezeu, dar și medicamentul trimis... și neavând nevoie să-l pun mai mult, de trei zile am îndreptat cu el boala⁷⁷. Sfântul Vasile cel Mare, care studiasse și medicina, la întrebarea dacă folosirea medicamentelor și a leacurilor medicinei sunt în concordanță cu evlavia creștină, răspunde: *După cum fiecare dintre îndeletniciri ne-a fost dată de Dumnezeu ca ajutor spre boala firii, de pildă, pe de o parte agricultura, fiindcă nu sunt suficiente cele ce răsar de la sine din pământ spre satisfacerea nevoilor, pe de alta țesutul, pentru că necesară este nevoia de acoperăminte atât spre înfățișarea exterioară cuviincioasă, cât și față de daunele de la aer, la fel și faptul de a construi, așa și medicina. Deoarece trupul nostru pătimitor este supus unor diferite daune, provenite din cele exterioare și provocate interior de mâncăruri, iar prin cele ce au prisosit și lipsuri este istovit, îndeletnicirea medicală a fost dată de Dumnezeu, Cel care ne rânduiește toată viață noastră, fiind pusă ca chip al vindecării după suflet, pentru îndepărtarea surplusului și adaosul a ceea ce lipsește... Nu trebuie, așadar, fiindcă unii nu folosesc bine îndeletnicirea sau arta medicală, să evităm tot folosul [care ne vine] de la aceasta... Nici nu trebuie, prin urmare, să se evite cu desăvârșire îndeletnicirea [medicală], nici să se sprijine pe ea toate speranțele... și chemând pe medic, dacă există motiv, nu părăsim nădejdea în Dumnezeu... Așadar, fie că folosim vreodată recomandările medicale, fie că renunțăm, ... scopul mulțumirii către Dumnezeu să fie păstrat și folosul sufletului să fie rânduit⁷⁸.*

Dacă Sfântului Vasile îi revin aceste lămuriri privind practica medicală, înserate apoi în conștiința credincioșilor, tot lui îi revine și nașterea a ceea ce astăzi se numește *spital*, instituție care s-a dezvoltat în Bizanț, de unde a fost apoi adoptată în Apusul latin și Răsăritul islamic⁷⁹.

În concluzie, *apelul la medici, la medicamente și la mijloacele umane smerește. Îndreptarea speranțelor noastre și refugiul la mila și harul lui Dumnezeu sprijină, transformă necesitatea noastră în rugăciune și dă vindecării noastre caracterul „semnului”⁸⁰.*

După căderea omului, durerea, boala și invaliditatea se întâlnesc în lume, fără ca ele să exprime lipsa iubirii și a înțelepciunii lui Dumnezeu. Din contră, acestea sunt lăsate ca să provoace în om lucrarea chipului lui Dumnezeu din el. *Lipsurile de perfecțiune constatate în lume există nu pentru a-L corecta pe Dumnezeu cel*

⁷⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrisoarea a XVII-a către Olimpiada*, în PG 52, 590.

⁷⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mari II*, în PG 31, 1044B-1052C.

⁷⁹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 127; vezi și Timothy S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore, 1985; Demetrios J. Constantelos, *Poverty, Society and Philanthropy in the Late Medieval Greek World*, New York, 1989; Stanley S. Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990.

⁸⁰ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 125.

*desăvârșit*⁸¹, ci pentru ca omul să conștientizeze, pe de o parte, urmările păcatului, din cauza căruia în cele făcute *bine și bune foarte*⁸² a pătruns *răsturnarea și clătinaarea condițiilor lumii fizice*⁸³, iar pe de alta, de a se ridica, prin înfrângerea patimilor și curățirea de păcate, la trăirea stării de purtători ai *chipului lui Dumnezeu*, pentru a ajunge la asemănarea cu El și *casnicii Lui*. *În felul acesta putem să simțim ce suntem de fapt: „icoane ale slavei celei de negrăit a lui Dumnezeu” și „părtași dumnezeieștii firi” (II Petru 1: 4)*⁸⁴. Hristos nu S-a jertfit pentru a prelungi viața pământească a omului, ci pentru a o reînnoi și a o face părtaşă nesctricăciunii. Chiar dacă a acordat prelungire vieții pământești prin minunile făcute și învierile din morți, care reprezintă semne ale *Împărăției Lui*, acestea arată, pe de o parte, că omul trebuie să se conducă către *Împărăția Lui*, iar pe de alta, că El are îngăduință față de neputința umană. Însă, scopul Lui nu sunt minunile, ci eliberarea omului de lanțurile păcatelor⁸⁵: *Dar, ca să știți că putere are Fiului Omului a ierta păcatele pe pământ, a zis slăbănogului: Zic ție: Scoală-te, ia-ti patul tău și mergi la casa ta*⁸⁶.

Așezarea spirituală ar trebui să fie o caracteristică și pentru orice medic creștin ortodox. În lumina acestei așezări, *fiecare intervenție medicală în trupul uman, când se săvârșește de către medic având ca îndemn iubirea, ca mijloc smerenia și ca armă rugăciunea, îl face pe medic dumnezeu pentru bolnav, care vede pe Dumnezeu prin persoana medicului, iar pe bolnav copilul lui Dumnezeu pentru medic*⁸⁷.

Intervenția chirurgicală în trupul omului este acceptată de Teologia ortodoxă⁸⁸, cu condiția însă ca să fie terapeutică, morală și să nu împiedice intervenția lui Dumnezeu în creație, pe de o parte, iar pe de alta, să nu încalce *legile și limitele* puse de Dumnezeu în creație. De aceea, rolul Teologiei este să semnaleze limitele intervenției medicale de orice fel în fiziologia și anatomia corpului uman. Fiecare încălcare a firii corpului uman provoacă reacția de răzbunare a firii la nivelul omului, căci cu cât se combat bolile organice, cu atât se înmulțesc cele psihice⁸⁹. Trebuie să se aibă în vedere nu numai dimensiunea anatomică a corpului uman, de vreme ce *integritatea anatomică și forma morfologică nu reprezintă limită de viață*⁹⁰, dat fiind că omul trăiește și cu invaliditate anatomică (fără un picior sau numai cu un rinichi etc.), ci și dimensiunea

⁸¹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 128.

⁸² *Vezi Fac. 1: 10, 12, 18, 21, 25, 31.*

⁸³ ... *făptura a fost supusă deșertăciunii, nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o...* astfel că *toată făptura împreună suspină și împreună are dureri*. Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune că *făptura a devenit stricăcioasă din cauza omului și pământul a primit blestem și a început să dea mărăcini și spini* (Στεφοπούλου, «*Μηχανιστική ἀνθρωπολογία*», p. 91).

⁸⁴ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 128.

⁸⁵ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 263; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 106.

⁸⁶ *Marcu 2: 10-11.*

⁸⁷ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 128.

⁸⁸ Această practică este confirmată și de Dreptul Canonic, vezi, de pildă, canonul I de la Sinodul I Ecumenic (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 129).

⁸⁹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 131.

⁹⁰ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 131.

spirituală a acestuia, din moment ce integritatea persoanei umane este dată de împreună petrecere a trupului și a sufletului, care determină viața omului și integritatea fiziologică a corpului uman, prin funcțiile vitale (cardiacă, respiratorie, digestivă etc.), fără de care viața biologică a corpului uman este oprită.

Intervenția medicală, fie ea chirurgicală sau farmaceutică, este justificată în corpul uman câtă vreme există deficiențe sau tulburări la nivelul lui anatomic și fiziologic. În caz contrar, aceasta încalcă sfințenia și taina omului, voința și iconomia lui Dumnezeu, opera și providența divină. De aceea, Biserica condamnă intervențiile de schimbare a sexului și nu acceptă așa-numitele operații de frumusețe (*beauty surgery*), în afară de cazurile de refacere plastică a consecințelor provenite în urma accidentelor. Rolul medicinei nu este acela de a corecta opera lui Dumnezeu, în consecință, de a modifica caracteristicile fizice ale corpului uman, ci de a reface patologia lui⁹¹.

Omul este chemat să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu. Acesta este scopul lui, pentru a cărui realizare trebuie să trăiască viața *în și pentru* Hristos, nu ca pe ceva înrobitor, ci dezrobitor de patimi, care la nivelul existenței umane se manifestă prin respectul și iubirea față de trup și suflet, adică față de omul întreg, care prin hrană trupească și spirituală, prin asceză și post, ajunge la sfințenie și îndumnezeire. În felul acesta, rugăciunea nu este doar hrană pentru suflet, ci și pentru trup, prin rugăciunile de dinainte și după masă, grija pentru sănătate nu se referă doar la sufletul omului prin Taina Sfintei Spovedanii, ci și la trupul acestuia prin Taina Sfântului Maslu, iar împărtășirea cu Dumnezeiescul Trup și Sânge al lui Hristos înseamnă unirea mistică a omului, trup și suflet, cu Dumnezeu, pe când funcția de reproducere este binecuvântată prin Taina Sfintei Cununii, iar la despărțirea sufletului de trup, care nu este firească, ci taină, se săvârșește slujba înmormântării⁹². Viața omului este tainică, pentru că ea reprezintă o taină și mare dar de la Dumnezeu, neavând sfârșit, ci trecere de la o viață la o altă viață, de la stricăciune la nestricăciune. Atunci când omul duhovnicesc moare, de fapt el nu moare, ci adoarme în așteptarea învierii de obște⁹³. Trupurile unora ca acestora pot deveni moaște, adică depășesc prin harul lui Dumnezeu nestricăciunea, iar respectul față de ele arată convingerea în existența sufletului⁹⁴.

Prin analogie, *când cineva oferă după moarte anumite organe sau țesuturi din corpul lui, scrie mitropolitul de Mesogheia și Lavreotiki Nicolae, pe de o parte întârzie stricăciunea lor, iar pe de alta oferă viață și iubire fraților lui. Organul dăruit menține în viață și dă viață. Oferirea corpului, pe lângă o faptă de comuniune frățească, reprezintă și o expresie a respectului față de același corp*⁹⁵. În plus, această faptă are și

⁹¹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 131-132.

⁹² Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 139.

⁹³ De fapt, toți oamenii, nu numai cei duhovnicești, adorm în așteptarea învierii de obște, fie că cred sau nu în acest moment. Diferența este că cei duhovnicești vor învia pentru răsplată veșnică, pe când alții spre osândă veșnică.

⁹⁴ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 140.

⁹⁵ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 140.

o dimensiune eshatologică. După mărturia Sfinților Părinți⁹⁶, dar și a ultimei cărți din *Noul Testament, Apocalipsa*⁹⁷, trupurile înviate, care vor recăpăta *însușirile primului Adam*, vor fi împodobite în funcție de viața trăită. Trupurile oamenilor care au dus o viață plină de păcate, vor avea semnele păcatelor făcute, pe când trupurile sfințite vor purta semnele trăirii în har, dovezile martirului sau pecețile iubirii față de aproapele⁹⁸. În lumina acestor adevăruri, trupurile celor care au oferit organe folosite pentru transplanturi, dacă această faptă a lor reprezintă expresia iubirii față de aproapele, vor purta semnele acestei fapte ca dovadă a *întoarcerii în starea primului Adam*⁹⁹.

Aceste abordări ale ierarhului grec se fac pentru a aduce răspuns la practica transplanturilor și la problemele morale ivite din aceasta. *În transplanturi se ivesc, cu o particularitate specială și sub forma unor sensibile echilibre sau dileme, noțiuni delicate, cum este cea a vieții și a morții, a legăturii sufletului cu trupul etc.* Așadar, același ierarh sublinia că trebuie să se aducă răspunsuri la următoarele întrebări: *Este prelevarea de organe de la donatorul „mort cerebral”ucidere, consimțământul lui tranșant o faptă de sinucidere, eventual o formă de eutanasiere, acordul rudelor un autor moral spre o faptă deucidere, sau toate acestea, sub anumite premize, reprezintă mișcări de iubire spre cel care primește și de mântuire pentru cel care dă? Care sunt limitele dăruirii de sine și ale sinuciderii? Care sunt limitele jertfei de sine și ale eutanasiei?*¹⁰⁰

Răspunsurile se aduc în lumina învățaturii ortodoxe despre taina omului. Așa cum s-a arătat și mai sus, omul este format din trup și suflet. Sufletul omului nu este din fire nemuritor, ci i s-a dat nemurirea ca *dar și prin har*¹⁰¹. De aceea, *nemurirea omului nu se sprijină pe nemurirea sufletului, ci pe Învierea lui Hristos și pe viitoarea înviere a trupurilor (I Tim. 6: 16)*¹⁰².

*Sufletul trăiește și după moartea biologică a corpului, păstrează comunicarea cu lumea aceasta și menține firește legătura cu trupul lui*¹⁰³, exemple fiind întâlnite

⁹⁶ Vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 166.

⁹⁷ Vezi *Apoc.* 6: 9-10.

⁹⁸ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 166-157.

⁹⁹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 167. Dacă donatorul are dorința sfânta a dăruirii de sine, atunci transplantul reprezintă mai mult exproprierea organului de către el însuși decât poziționarea acestuia în corpul primitivului, iar în acest caz transplantul este mișcare și energie care însuflețește societatea și nu faptă care blasfemiează persoana (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 179; Νικολάου, *Πνευματική ἠθική*, p. 301). Pe de altă parte, există părerea unor teologi conform căreia virtutea jertfirii de sine și a iubirii față de aproapele se aplică cu desăvârșire numai de către donatorii vii (Τσιουτσόικα-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 529-530), fără ca această poziție să fie acceptată în general.

¹⁰⁰ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 134.

¹⁰¹ Vezi John Zizioulas, *The immortality of the soul*, în *Bulletin of Harvard University Divinity School*, 49/8 (1952), p. 5-26.

¹⁰² Ἰωάννου Ζηζιούλα, Μητροπολίτου Περγάμου, *Χριστολογία καὶ ὕπαρξη*, în *Σύναξη*, 6 (1983), p. 81-82.

¹⁰³ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 146.

în *Vechiul și Noul Testament*¹⁰⁴. Sfântul Maxim Mărturisitorul susține că sufletul și trupul nu pot să existe separat¹⁰⁵, iar legătura lor este permanentă și există întotdeauna¹⁰⁶, nu este opțională, ci impusă¹⁰⁷. Sfântul Vasile cel Mare ne spune că legătura dintre suflet și trup este ontologică¹⁰⁸, iar Sfântul Grigorie Palama afirmă că este o legătură de iubire¹⁰⁹. După Sfântul Grigorie de Nyssa, în sufletele vii există imprimată energia vitală a sufletului, care rămâne și după descompunerea elementelor trupului¹¹⁰, fapt ce se raportează și la învierea trupurilor, iar în cazul transplanturilor, pe baza celor spuse de Sfântul Grigorie de Nyssa, se susține că energia vitală a sufletului corpului donatorului rămâne în organele donate. *Cu alte cuvinte, când cineva oferă ceva din trupul lui, țesut sau organ, dă și din sufletul lui, adică participă și sufletul lui*¹¹¹. Însă, această oferire trebuie să se facă pe baza iubirii, căci aceasta este cea care dă valoare vieții. *Viața celuilalt are mai mare valoare decât propria noastră viață, dar mai mică decât iubirea noastră către el...*

¹⁰⁴ Vezi textul de la *Iezechil* despre învierea morților (37: 1-14), apoi *Parabola despre bogatul nemilosiv și despre săracul Lazăr* (Luca 16: 19-30). Acestui pasaj i se pot adăuga referința Domnului la Avraam (Ioan 8: 56), precum și strigătul sufletelor Martirilor pentru cuvântul lui Dumnezeu (Apoc. 6: 9-10, vezi Νικολάου, «Αλληλῶν Μέλη», p. 146, notele 79-80, și p. 151), dar și exemple din viața Sfinților și a oamenilor cu viață îmbunătățită, ale căror trupuri și după moarte manifestă gesturi ale prezenței sufletului în trup. De pildă, cazul ierodiaconului rus Serapion (25 iunie 1859) de la Schitul Glinsk. Conform biografului său, trei ore de la moartea lui, degetele au continuat să întoarcă metania lui (Νικολάου, «Αλληλῶν Μέλη», p. 174).

¹⁰⁵ ... prin urmare, sufletul și trupul, ca părți ale omului, nu este posibil ca unul să existe înainte de celălalt în timp sau să existe unul după altul... Nu este deloc posibil, așadar, să găsim suflet sau trup și să zicem că sunt fără nici o legătură între ele (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Către Ioan, arhiepiscopul de Cizic*, în PG 91, 1100CD, 1101C).

¹⁰⁶ Fiindcă legătura este neschimbătoare (Ibidem, 1101C).

¹⁰⁷ Sufletul fără de voie și ține trupul, iar de acesta este ținut (Idem, *Scrisoarea a XII-a*, în PG 91, 488D).

¹⁰⁸ Cândește care este puterea sufletului ce se dă trupului, care este simpatia ce de la carne revine spre suflet, cum trupul primește, pe de o parte, viață de la suflet, iar pe de alta, cum sufletul primește dureri de la trup (Sfântul Vasile cel Mare, *Omilie la versetul „Păzește-te”*, în PG 31, 216).

¹⁰⁹ Pentru că sufletul are prin aceasta, adică prin erosul noetic, în mod firesc coerența către trupul lui atât de iubitoare, încât nu dorește niciodată să-l părăsească, nici nu-l părăsește deloc, fără să se impună din exterior vreo constrângere de la o boală care trebuie să fie foarte mare sau de la o rană (Sfântul Grigorie Palama, *150 capete*, în PG 150, 1148A).

¹¹⁰ Dar nu pe trupurile vii, după cum s-a spus deja, al căror ipostas este din ținerea împreună a elementelor, care există, după rațiunea ființei, în armonia cea simplă și fără de formă a sufletului cu trupul cel greu, ci, însă, în acestea, adică în trupuri, există energia vitală a sufletului, [fapt ce] nu se pune la îndoială, [energie] care s-a amestecat [cu elementele] într-un mod oarecare mai presus de înțelegerea umană. Prin urmare, nici după ce s-au descompus în ele însăși elementele din trup, ceea ce le leagă prin energia vitală nu se pierde (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, în PG 46, 44CD).

¹¹¹ Νικολάου, «Αλληλῶν Μέλη», p. 151. Participarea sufletului se referă la folosul spiritual ce rezultă din exersarea virtuții iubirii față de seamăn, căci prin tăierea unui organ din trupul omului, cum ar fi o mână sau un picior, nu se taie și sufletul, după Sfântul Macarie (*Omilia XI*, în PG 34, 553; Στεφοπούλου, «Μηχανιστική» ἀνθρωπολογία, p. 96).

*De aceea și în transplanturi, necesitatea ca să trăiască primitorul este de o importanță mai mică decât necesitatea de a oferi iubire donatorului... Viața pe care o dă omul moare, în timp ce iubirea pe care o oferă trăiește și transfuzează viață*¹¹².

Cât privește păcatul și efectele lui asupra trupului și a sufletului¹¹³, mulți se întrebă *dacă cineva va da un mădular al trupului său, de pildă un rinichi, iar primitorul va păcătui în continuare, al cui va fi păcatul, în cele din urmă?*¹¹⁴

După opinia mitropolitului Nicolae, întrebarea este scolastică, pentru că *legătura dintre trup și păcat este analogică și nu ontologică*, de vreme ce sufletul omului păcătuiește, nu mușchii și oasele organismului uman¹¹⁵. Astfel, în urma primirii unui organ, dacă persoana continuă să păcătuiască, atunci ea păcătuiește, nu organul respectiv¹¹⁶. Ierarhul grec face și o analogie cu Sfânta și Dumnezeiasca Împărtășanie. Prin primirea Trupului și Sângelui Mântuitorului nostru Iisus Hristos, dacă credinciosul mai cade în vreun păcat, acesta nu influențează sfințenia și dumnezeirea lui Hristos, ci aduce vătămare numai asupra respectivului credincios. Prin urmare, păcatul primitorului organului nu aduce prejudicii iubirii și persoanei donatorului¹¹⁷. În felul acesta se aduce un răspuns și argumentului negativ referitor la practica transplanturilor, prin care se invocă sfințenia în potență a trupului uman și dimensiunea spirituală pe care o au organele acestuia în viața omului¹¹⁸.

După Sfântul Grigorie de Nyssa, urmările păcatului sau a lucrării virtuților au efecte atât asupra trupului, cât și asupra sufletului, deci asupra omului întreg¹¹⁹. Sfântul Apostol Pavel, referindu-se la trupul omului, afirmă că el este format din mai multe mădulare, după rânduiala lui Dumnezeu, *iar dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună*, astfel că mădularele trupului se află într-o legătură vitală, iar efectele păcatelor le afectează și pe ele¹²⁰. Acțiunea harului divin sau a păcatului se întipărește într-un mod nevăzut în ființa omului, de vreme ce trupul participă la starea sufletului. Prin participarea la starea de har, care rămâne nevăzută și mai presus de puterea de înțelegere, trupurile sunt plăcut mirositoare după moartea fizică, fac minuni, strălucesc, se manifestă *în alt chip*¹²¹. În starea de

¹¹² Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 150. Prin donarea de organe și țesuturi umane, primitorul nu primește doar prelungirea vieții, ci și o șansă unică pentru folosul lui duhovnicesc (Νικολάου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 621; Νικολάου, *Πνευματική ἠθικὴ*, p. 287-288).

¹¹³ *Sau nu știți că cel ce se alipește de desfrânată este un singur trup cu ea?* (I Cor. 6: 16).

¹¹⁴ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 262.

¹¹⁵ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 262.

¹¹⁶ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 262.

¹¹⁷ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 263.

¹¹⁸ Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, II, p. 604.

¹¹⁹ *Câte practică oamenii, de pildă, desfrâu,ucidere, furt și orice ar avea legătură cu acestea sau din contră, cumpătarea, abstinența și orice acțiune contrară răului, celor două, adică al sufletului și al trupului, spunem că este rezultatul* (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilie la Sfintele Paști*, în PG 46, 677).

¹²⁰ I Cor. 12: 20, 26.

¹²¹ Marcu 16: 12.

păcat, trupurile după moartea fizică sunt urât mirositoare și nu se bucură de lucrarea harică ce se manifestă prin Sfintele Moaște.

Reacția unor teologi ortodocși este întărită și de cea a unor medici față de practica transplanturilor cât privește modificările ce ar putea să le aducă asupra personalității primitorului. Ei susțin că modificările pot apărea atât la donatorul în viață, cât și la primitor, în funcție de numărul celulelor nervoase care sunt transplantate¹²², astfel că se pune problema conștiinței și a trăirilor spirituale¹²³. În legislația diferitelor țări se interzice transplantul de creier și cel al gonadelor (chiar dacă există tendințe în favoarea transplanturilor celor din urmă), nu atât datorită neputinței medicale de până acum, ci pentru motive de ordin moral și eugenic, iar cât privește transplantul de inimă, există părerea unor medici (Alain Charpentier, J. C. Chacques etc.) care nu recomandă nici *inima artificială*¹²⁴, nici transplantul de inimă¹²⁵, ci plastia mușchiului de cord (cardiomyoplasty) pentru insuficiența cardiacă¹²⁶.

De aceea, Gheorghe Manțaridis, profesor la Facultatea de Teologie din Tesalonic, este de părere în manualul său de morală și în alte studii ale sale, părere comună, de altfel, și altor teologi greci¹²⁷, că Biserica Ortodoxă, în ciuda textelor

¹²² Vezi Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 65-79.

¹²³ Se invocă și cazul unui contemporan ajuns la starea de îndumnezeire, fără să i se descopere numele, care se problematiza cu o împrejurare din viața lui. A fost nevoie să se supună unei operații chirurgicale și să i se facă transfuzie de sânge. A acceptat toate acestea pe considerentul că prelungirea vieții biologice aduce posibilitatea unei și mai mari pocăințe. Însă, după operație și transfuzia de sânge a simțit că i-a pătruns în organism un element străin și greu. Pentru câteva luni a pierdut și lucrarea rugăciunii minții. A fost nevoie de o mare perioadă de timp și multe nevoițe spirituale pentru a se familiariza și a încorpora acel element străin, astfel încât să-și ridice din nou organismul la starea spirituală de a se simți mădular al Trupului lui Hristos. Așadar, chiar dacă nu se consideră starea de îndumnezeire a omului ca criteriu de bază pentru primirea și donarea de organe, trebuie să se aibă în vedere realitatea ei pentru problemele referitoare la practica transplanturilor (Ιεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 355-356). Cât privește cazul citat mai sus, am aflat din lectura ulterioară că mitropolitul Ierotei s-ar referi la Părintele Sofronie Saharov, despre care există mărturie că ar fi spus fără înconjur: *nici nu dau organe, nici nu iau*, vezi Νικολάου Ζουρντζόγλου, *Μαρτυρίες Προσκυνητών – Γέροντος Παΐσιος ὁ Ἁγιορείτης, τόμος Α', Θεσσαλονίκη*, 2005, p. 356, apud Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 320-321.

¹²⁴ În practica medicală se consideră că folosirea *inimilor artificiale*, ale căror calități tehnice se vor îmbunătăți în viitorul apropiat, va constitui una dintre cele mai bune soluții privind rezolvarea cazurilor bolnavilor cu insuficiență cardiacă, vezi Χαρίτου, *Οί καρδιακές μεταμοσχεύσεις*, p. 77-79.

¹²⁵ Se recomandă doar folosirea transplanturilor de inimă alogenice, căci cele xenogenice nu au dus la rezultate pozitive (Χαρίτου, *Οί καρδιακές μεταμοσχεύσεις*, p. 79).

¹²⁶ Vezi Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 65-72. Deoarece condițiile de viață nu sunt dintre cele mai bune, consemnându-se și o scurtă durată de viață, această metodă medicală, în ciuda faptului că este impresionantă ca gândire și aplicare, nu este foarte recomandată. Mai recent, pentru cazurile de hipertrofie cardiacă, se propune o nouă metodă medicală: miectomia ventriculului stâng, rămânând, însă, căutarea de soluții pentru alte boli ce pot duce la insuficiență cardiacă și, eventual, la necesitatea de transplant (Χαρίτου, *Οί καρδιακές μεταμοσχεύσεις*, p. 76-77).

¹²⁷ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 12-14; Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 14.

oficiale date, nu a luat o poziție definitivă în legătură cu transplanturile. Aceasta se datorează faptului că *luarea de poziție a ei nu poate să se facă de persoane izolate sau de comisii sau chiar și de Bisericile locale care încearcă să-și susțină părerile pe Tradiția ei, ci trebuie să fie dictată de conștiința ei universală*¹²⁸. Pe de altă parte, teologul grec atrage atenția asupra *încederii exagerate în transplanturi, care concentrează interesul omului numai asupra integrității corporale și cultivă, în același timp, iluzia unei relative nemuriri pământești. Însă, căutarea acestei nemuriri nu este în armonie cu așteptarea veșniciei și cu credința în înfrângerea morții prin Hristos. Acestea înseamnă că Biserica nu poate să pună ca scop al ei transmiterea unei sentințe de tipul „dă și salvează”, care se încadrează cu ușurință și în perspectivele de consum sau comerciale. O asemenea luare de poziție ar dezvălui laicizare și încadrare în duhul epocii*¹²⁹.

Succesul și entuziasmul înregistrat de practica transplanturilor poate duce și la o dezorientare a omului față de scopul existenței lui¹³⁰. În plus, fiecare transplant de organ transformă într-un succes relativ un dublu eșec medical: a) *eșecul medicinei în fața bolnavului pe care nu poate să-l vindece*, și b) *eșecul medicinei și al societății, care nu pot să împiedice evoluția fatală a stării de după comă, adică moartea, în care ajunge vreun individ tânăr, cu puțin timp mai înainte sănătos*. Acestor eșecuri se adaugă și cel spiritual al persoanei umane, care este întărit de societate, căci încrederea excesivă într-o practică medicală, cum este, de exemplu, cea a transplanturilor, concentrează interesul omului spre o integritate mai mult corporală, ignorându-se realitatea spirituală și faptul morții, ca trecere spre o altă viață. Acestea se datorează unei *antropologii mecaniciste* cultivată de realizările tehnologiei și ale progresului medical¹³¹.

Cu alte cuvinte, profesorul Gheorghe Manțaridis afirmă că *antropologia pe care se fundamentează medicina contemporană este în fond străină față de cea creștină*¹³². Știința nu-l percepe pe om *ca pe o ființă cu suflet după ființă*, altfel spus, *cu un suflet ipostatic*, ci îl acceptă *ca pe o ființă cu suflet după energie, la fel ca animalele, la care sufletele mor împreună cu trupurile lor*. Această percepție se datorează faptului că îl consideră pe om *ca rezultat al evoluției biologice a speciilor*¹³³. Prin urmare,

¹²⁸ Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ηθική, II, p. 599; vezi și Μαντζαρίδη, Μεταμοσχεύσεις, p. 251.

¹²⁹ Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ηθική, II, p. 600; Μαντζαρίδη, Εγκεφαλικός θάνατος, p. 103. După vrednicul de pomenire arhiepiscop al Greciei Hristodulos, Biserica ar putea să spună un *da* deplin practicii transplanturilor numai dacă statul și societatea spun un *da* categoric valorilor spirituale veșnice și respectului față de om conform învățăturii Mântuitorului nostru Iisus Hristos (Χριστοδούλου, Πρόλογος, p. 15).

¹³⁰ De altfel, dacă se face o comparație între viețile omenești salvate prin transplanturi și cele pierdute prin avorturi reiese relativitatea entuziasmului față de progresul medical și protecția vieții umane (Μαντζαρίδη, Μεταμοσχεύσεις, p. 252; Νικολάου, Πνευματική ήθική, p. 279).

¹³¹ Μαντζαρίδη, Μεταμοσχεύσεις, p. 252-253.

¹³² Μαντζαρίδη, Μεταμοσχεύσεις, p. 254.

¹³³ Δαμασκηνού, Μεταμοσχεύσεις, p. 15. Sufletul omului este și *energie și ființă*. De aceea, trupul omului se descompune, pe când sufletul rămâne nemuritor *prin har* (Δαμασκηνού, Μεταμοσχεύσεις, p. 132).

știința săvârșește în vremurile noastre cea mai mare nedreptate în defavoarea omului, în ciuda realizărilor științifice și ale progreselor ei, tocmai pentru că îl abordează ca pe o «ființă vie firească – φυσικὸν ζῶον» și nu ca pe o «ființă vie... îndumnezeită – ζῶον... θεούμενον», după cunoscutul cuvânt al Sfântului Grigorie Teologul¹³⁴.

Conform învățăturii ortodoxe, omul nu este doar trup, care a fost zidit de Dumnezeu, sau doar suflet, care și el este zidirea lui Dumnezeu, *rezultat al însuflării lui Dumnezeu în om, taină după ființa lui, nemuritor după har*¹³⁵, nici doar trup și suflet sau amestecarea lor sau ansamblul lor, ci ceva ce depășește toate acestea și le posedă, fără să fie stăpânit sau determinat de acestea¹³⁶. Făcut după chipul lui Dumnezeu spre a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, omul se înțelege întotdeauna în mod iconic, după cum tot în mod iconic se și recunoaște¹³⁷. Așadar, *omul nu este un motor care funcționează și este oprit, ci un organism spiritual cu seve de sentimente și sânge de principii, idei și valori. Funcționarea lui nu are determinism, ci stăpânire de sine. Viața lui nu este o ecuație chimică cu simboluri și parametrii, ci taină cu har și nedeterminare. Moartea lui nu este încetare și inexistență, ci o continuitate existențială și progresivă. De aceea și organele lui nu sunt piese de schimb sau accesorii ce se răscumpără sau sunt luate pe furis, ci focare și tainițe de viață care se oferă*¹³⁸.

În comparație cu vechea medicină greacă și cea posterioară acesteia, medicina de astăzi îl vede pe om în mod mecanicist și unidimensional, ca un efect al antropologiei umaniste lipsită de scopul îndumnezeirii, deoarece îl izolează pe om în limitele stării de ființă zidită și muritoare. *De aceea, se constată, de obicei, că unde domină medicina aceasta, acolo este îndepărtat Dumnezeu*¹³⁹. Teologia nu pune piedici medicinei privind eforturile și manifestările ei, dar nici nu ignoră relativitatea ei¹⁴⁰. Câtă vreme credința creștină determina viața personală și socială a oamenilor, exista un anumit cadru de asceză și pentru medicină. Însă, prin răspândirea laicizării, au fost puse la îndoială barierele morale și religioase, iar judecata omului și cercetarea științifică au fost îndumnezeite¹⁴¹.

¹³⁴ Δαμασκηνῶ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 20.

¹³⁵ Δαμασκηνῶ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 14. După momentul facerii protopărinților Adam și Eva de către Dumnezeu cel în Treime, sufletul fiecărui om este creat de Dumnezeu în momentul concepției lui, într-un mod inexprimabil și necunoscut (Δαμασκηνῶ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 14). Nu intru în amănunte privind acest adevăr de credință, nădăjduind că voi aduce lămuririle necesare într-un studiu despre însămintarea artificială, pe care doresc să-l fac într-un timp apropiat.

¹³⁶ Μαντζαρίδη, *Χριστιανική Ἠθική*, II, p. 610; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 108; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 266; Δαμασκηνῶ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 14; vezi și Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în PG 91, 1225D-1228A.

¹³⁷ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 266; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 108; Πρεοβ. Νικολάου Λουδοβίκου, *op. cit.*, p. 124.

¹³⁸ Νικολάου, *Πνευματική ἠθική*, p. 289.

¹³⁹ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 254; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 104.

¹⁴⁰ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 257.

¹⁴¹ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 261.

5. Moartea cerebrală sau încetarea bătăilor inimii, dilemă provocatoare.

Creierul (lat. *cerebrum*, gr. *ἐγκέφαλος*) și inima (lat. *cor*, gr. *καρδία*) sunt două organe ale organismului uman, fiecare având o funcție bine determinată, dar în jurul cărora s-au creat discuții privind redefinirea *morții fizice* a omului. În gândirea patristică, bazată pe viețuirea ascetică și starea de îndumnezeire, creierul este socotit centrul gândirii raționale, în timp ce inima este considerată sediul gândirii noetice sau a minții. Aceste considerații se referă la legătura dintre organele omului și starea lui de rugăciune, adică la legătura dintre organele lui și funcțiile spirituale ale trupului în stare de rugăciune sau în cea de îndumnezeire¹⁴².

În medicină, creierul, pe lângă faptul că este socotit *sediul sistemului nervos*, care exercită, prin unele componente ale sale, coordonarea funcțiilor vitale și determină autoreglarea diferitelor sisteme ale organismului uman, fiind considerat *organul trupului cel mai apropiat de calitatea omului de a fi stăpân pe sine*, este văzut ca organul care *determină caracteristicile personalității omului*. În plus, funcția cerebrală susține psiho-corporalitatea umană, iar încetarea ei determină descompunerea celor două firi ale omului care petrec împreună, adică a sufletului de trup, ceea ce conduce la *moartea fizică*¹⁴³. De aceea, după părerea unor teologi greci, ca cea a mitropolitului Nicolae de Mesogheia și Lavreotiki, creierul reprezintă *principalul organ al împreună petrecerii sufletului cu trupul*, cu alte cuvinte, *organul prin excelență care leagă trupul cu sufletul omului din latura fiziologiei*¹⁴⁴. De precizat că aceste afirmații, influențate mai mult de o concepție materialistă, care pune creierul la baza conștiinței și a caracteristicilor persoanei umane, nu se bucură de consensul teologilor greci, pentru simplul motiv că creierul nu este sediul sistemului nervos, ci o parte a acestuia. Ca organ, el nu are cum să dea singur omului calitatea de a fi stăpân pe sine, căci este parte dintr-un organism și funcționează integrat în totul unitar reprezentat de acesta, iar personalitatea omului este dată de întreaga lui ființă, trup și suflet.

Această împreună petrecere a celor două firi (*ψυχοσωματική συμφοῖα*) arată că sufletul este strâns legat de funcția și viața trupului, iar Sfinții Părinți spun că sufletul nu se poate depista doar într-un singur organ al trupului, din contră, el există în tot corpul și se cunoaște, mai degrabă, prin energiile lui, care pot să fie descrise¹⁴⁵. În același timp, gândirea patristică dă o importanță mai mare rolului și poziției inimii în viața spirituală, mai ales privind starea și funcția noetică a acestui

¹⁴² Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 153.

¹⁴³ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 154-155, 274.

¹⁴⁴ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 173.

¹⁴⁵ De pildă, Sfântul Vasile cel Mare ne spune următoarele: *Din sufletul cel fără de trup care există în tine să percepi fără de trup cu mintea pe Dumnezeu, Care nu este cuprins într-un loc. Fiindcă nici mintea ta nu are sedere într-un loc, ci prin legătura cu trupul este într-un loc. Să crezi că Dumnezeu este nevăzut, din moment ce înțelegi sufletul în sine, adică firea lui, pentru că acesta nu este perceptibil ochilor trupești. Deoarece nici nu a fost colorat, nici nu a fost făcut cu formă, nici nu a fost cuprins într-o oarecare caracteristică somatică, ci se cunoaște numai din energiile lui (Idem, Omilie la versetul „Păzește-te”, în PG 31, 213C).*

organ¹⁴⁶. În legătură cu aceasta, Sfântul Grigorie Palama spune: *...noi cunoaștem cu exactitate că puterea noastră de gândire este în inimă ca într-un organ; nu am fost învățați acest lucru de către vreun om, ci de către Însuși Creatorul omului*¹⁴⁷. Iar Sfântul Nicodim Aghioritul face o altă lămurire: *Când se întâmplă să cadă cineva dintr-un loc înalt și să se rănească de moarte..., sufletul se restrânge tot, pe de o parte, în centrul și cămara lui, adică în inimă, ca să se păzească acolo și se unește cu ființa ei ca o putere; pe de altă parte, lasă fără de scop și simțire nu numai creierul, ci și simțurile și toate celelalte mădulare și părți dimprejur ale corpului, încât, cu alte cuvinte, poate cineva să spună că atunci acel om trăiește numai cu inima, iar cu celelalte mădulare ale trupului este mort*¹⁴⁸.

Aceste două texte patristice sunt invocate de cei care își exprimă rezerve sau resping *moartea cerebrală*¹⁴⁹. La ele se referă și mitropolitul Nicolae, în încercare lui de a aduce lămuriri privitoare la *moartea cerebrală*, pe care se pare că o acceptă¹⁵⁰. Astfel, el reamintește că *moartea cerebrală* reprezintă un fenomen de

¹⁴⁶ Există părerea că acest organ se formează primul și se descompune ultimul. Datele științifice arată, însă, că inima se formează la sfârșitul celei de a șasea săptămâni de sarcină (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 155, nota 106).

¹⁴⁷ Sfântul Grigorie Palama, *Cuvântări pentru isihăști*, în PG 150, 1105C.

¹⁴⁸ Sfântul Nicodim Aghioritul, *Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον*, Βόλος, 1983, p. 110, apud Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 156, nota 108. Pe baza celor două texte citate mai sus, se susține că *mintea*, socotită cea mai importantă putere a sufletului, se află în inimă *ca într-un organ*, iar energia ei în creier (Ἀρχιμ. Λουκᾶ Τσιούτσικα, *op. cit.*, p. 22).

¹⁴⁹ Vezi Ἀρχιμ. Λουκᾶ Τσιούτσικα, *op. cit.*, p. 22-23.

¹⁵⁰ După a sa părere, *progresul paralel al tehnologiei a condus cu claritate la fenomenul de origine medicală al morții cerebrale, care reprezintă o descoperire, dar în mod paralel, și o binefacere a Științei. Pe de o parte, descoperire pentru că până acum moartea era stabilită de încetarea funcției cardio-respiratorie, pe de altă parte, binefacere prin faptul că se sparge deja momentul aproape concomitent al întreruperii funcției encefalice și a celei cardiace, având ca rezultat posibilitatea ca organele unui mort să fie folosite ca transplanturi și să dea viață unui muribund* (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 21). Pe de altă parte, același ierarh atrage atenția faptului că Biserica nu trebuie cu nici un chip să se identifice cu definiția morții impusă științific sau social, ci cu libertatea pe care i-o dă adevărul teologic, *viața și experiența ei, propovăduind, pe de o parte, că moartea reprezintă «cu adevărat taină prea înfricoșătoare – idiomela din slujba înmormântării», iar pe altă parte, că viața se naște numai din iubire, arătând chipurile prin care se depășește moartea și este transformată în viața cea adevărată prin comuniunea iubirii* (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 281; despre faptul că Biserica nu trebuie să definească sau să identifice moartea omului cu *moartea cerebrală* vezi și p. 285, 293). Într-un alt studiu, același mitropolit, pe atunci numai arhimandrit, referindu-se la binefacerile *consimțământului* sau ale *acordului conștient*, nota, printre altele, că donatorul de organe are prin acesta posibilitatea de a acorda dreptul medicilor și celor ai lui, ca în cazul ajungerii la *moartea cerebrală*, să-i oprească aceștia inima în acel moment în care ei consideră oportun, în loc să se oprească ea de la sine puțin mai târziu, desigur numai spre binele pe care i-l doresc (Νικολάου, *Πνευματική ἠθική*, p. 291-292). Multe dintre pozițiile mitropolitului Nicolae privind *moartea cerebrală*, *acordul prezumat*, *transplanturile și eutanasia*, *nou-născuții acefali*, *organele artificiale* etc. sunt reluate dintr-un articol de pe vremea când era arhimandrit, vezi Ἀρχιμ. Νικολάου Χατζηνικολάου, *Ἠθικά προβλήματα καὶ διλήμματα τῶν μεταμοσχεύσεων*, în *Μεταμοσχεύσεις Ἰστών καὶ Ὄργάνων...*, p. 25-47.

origine medicală, care a apărut pentru prima dată în 1962, ca urmare a introducerii menținerii artificiale în viață și presupune încetarea funcției cardio-respiratorie automate. Prin urmare, ceea ce descrie Sfântul Nicodim se referă mai degrabă, după interpretarea mitropolitului, la starea de comă, în care cel rănit își menține respirația autonomă, și nu la *moartea cerebrală*, care nu era cunoscută în epoca lui¹⁵¹. Cât privește afirmația Sfântului Grigorie Palama, același ierarh grec susține că este vorba despre experiența isihastă a rugăciunii inimii sau a minții¹⁵². În timpul stării de trăire a acestei rugăciuni, *gândurile și simțurile omului sunt înăbușite*, în timp ce *funcția cardiacă, ca ultimul rest sensibil al omului fizic, exprimă psiho-corporalitatea lui în acel moment și dă senzația că inima reprezintă organul existenței umane cel mai interior și „care mai rămâne”*¹⁵³.

Experiențele medicale și operațiile care se fac pe inimă deschisă, când mușchiul inimii este adus la o temperatură foarte joasă, iar funcția cardio-respiratorie este suspendată temporar și preluată de un mecanism externo-somatic de circulație, sau bolnavii care primesc așa-numita *inimă artificială*, dar mor din cauza unei insuficiențe renale sau hepatice etc., în timp ce *inima artificială* continuă să funcționeze și după moartea lor până când este oprită de cineva, duce la concluzia formulată de ierarhul grec că *menținerea funcției cardiace nu reprezintă o dovadă de viață*¹⁵⁴. Totuși, argumentele invocate de mitropolitul Nicolae nu sunt justificative pentru susținerea afirmației de mai sus, pentru că în primul caz inima deține, pe parcursul operației, funcția proprie *în potență*. După operație, dacă funcția inimii își recapătă actualitatea, omul rămâne viu; când inima nu-și reia funcția, omul moare. Așadar, încetarea funcției

¹⁵¹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 157. De fapt, Sfântul Nicodim Aghioritul avea în vedere inima ca centru al vieții spirituale și fizice, mai ales că în paragraful respectiv se referă la legătura existentă între suflet, minte, inimă și creier, în inimă aflându-se *sufletul după ființă și putere*, pe când în creier numai *energia minții*, vezi Στεφοπούλου, «*Ἐκκλησία και μεταμοσχεύσεις*», p. 100-102; Στεφοπούλου, «*Μηχανιστική ἀνθρωπολογία*», p. 184.

¹⁵² Critică făcută interpretării și poziției mitropolitului Nicoale privind textul citat din Sfântul Grigorie Palama, critică făcută pe analiza întregului pasaj citat, arată că ierarhul grec atribuie cuvintelor *inimă* și *putere gânditoare* doar un sens spiritual, pe când Sfântul Grigorie Palama are în vedere *inimă* și ca organ al trupului (*inimă noastră este casă a puterii gânditoare și primul organ trupesc cu putere gânditoare*). Această învățătură are legătură directă cu respingerea identificării *morții cerebrale* cu moartea fizică a omului, vezi Στεφοπούλου, «*Μηχανιστική ἀνθρωπολογία*», p. 106-109.

¹⁵³ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 157. În legătură cu acest fapt, teologul John Meyendorff afirmă că Sfântul Grigorie Palama, în timp ce păstrează concepția biblică generală despre unitatea ontologică a constituției omului, nu dorește să dogmatizeze în legătură cu vreun sistem filosofic și lasă, prin urmare, libertate absolută cercetării științifice. Revelația se referă numai la adevărurile veșnice necesare pentru mântuire și nu la fiziologie (Idem, *A Study of St. Gregory Palamas*, Bedfordshire, England, 1964, p. 148, apud Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 158). Punctul lui Meyendorff este criticat, pe bună dreptate, de teologi greci, care afirmă că tradiția patristică neptică face referințe și la fiziologie, când vorbește despre inimă, minte, gânduri, imaginație, simțurile somatice, lacrimi, rinichi, urechi, ochi etc., vezi Στεφοπούλου, «*Μηχανιστική ἀνθρωπολογία*», p. 173-174.

¹⁵⁴ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 160.

cardiace conduce la moarte. În cel de al doilea caz invocat de ierarhul grec, așa-zisa *inimă artificială* nu este coordonată de organism, din contră, ea constituie un aparat ce are comutator și va continua să funcționeze, în cadrul parametrilor ei, până când va fi oprită de cineva.

Cu toate acestea, mitropolitul Nicolae își susține părerea că funcția cardiacă nu reprezintă o dovadă de viață invocând cazurile de *stop cardiac*, întâlnite frecvent, când inima se oprește *brusc*, dar își revine după câteva clipe, în timp ce în cazurile de *moarte cerebrală* nu se întâlnește același fenomen¹⁵⁵. De aceea, el conchide că *identificarea despărțirii definitive dintre suflet și trup cu încetarea funcției cardiace este mai degrabă arbitrară. Încetarea funcției encefalice reprezintă momentul decisiv și nu a celei cardiace, de vreme ce ultima este adesea reversibilă și deci nu definitivă*¹⁵⁶. *În clipa morții nu pleacă sufletul din corp și, în consecință, acesta se distruge – sufletul nu este ceva care intră și iese, ci ceva care coexistă sau nu - , din contră, este procesul stricăciunii care face trupul lipsit de putere ca să-și urmeze calea și să*

¹⁵⁵ Comparația este inutilă și irelevantă. Funcția cardiacă nu se reia spontan în stopul cardiac, ci este nevoie de intervenție, după care, dacă omul rămâne, după voia Domnului, viu, inima își reia activitatea. Dacă nu, ea se oprește, în ciuda intervenției medicale, și omul moare.

¹⁵⁶ Pentru a arăta complexitatea acestui lucru mitropolitul Nicolae se referă la cazurile în care nu se apelează la înlocuirea funcției cardiace, ci la încetarea ei. Așa sunt operațiile pe arcul aortic, în timpul cărora pacientul este răcit până la temperatura de 18° C și readus apoi la stare normală după o oră, deși toate funcțiile vitale (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 161) fuseseră încetinite foarte mult. În plus, inima și funcția ei sunt înlocuibile (transplantul de inimă, *inimi artificiale*), pe când creierul și funcția lui nu, ceea ce determină *necesitatea și unicitatea legăturii creierului cu faptul vieții, pe de o parte, iar pe de alta, că propunerea morții cerebrale nu este nici arbitrară, nici fără o motivare substanțială* (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 254). Pe de altă parte, *violarea care se face asupra legilor fizice pentru ca «mortul cerebral» să supraviețuiască este mai mare decât ceea ce se cere pentru ca să trăiască primitorul de organ... Așadar, intervenția în corp, mai ales în clipa morții, pentru rațiuni și scopuri privind transplanturile, ar putea să fie îngăduită numai atunci când stricăciunea poate să fie transformată în dăruire* (Νικολάου, *Πνευματική ἠθικὴ*, p. 299-300). Se cuvine la cele afirmate de ierarhul grec să facem câteva comentarii. Nici transplantul de plămâni nu este realizabil, din constrângeri biologice obiective, insurmontabile tehnic, după cum nici funcția pulmonară nu se înlocuiește, pentru că respirația poate fi doar *asistată* artificial, schimbul de gaze făcându-se la nivelul plămânilor, astfel ventilați. Prin urmare, caracterul unui organ de a nu fi înlocuibil nu indică neapărat rangul de *indicator al morții* al omului. *Necesitatea și unicitatea legăturii vreunui organ... cu faptul vieții* nu se poate limita doar la creier, independent de restul organismului. La nivelul creierului se găsesc și o parte din centre de comandă ai funcțiilor vegetative, de pildă, cum sunt cele din trunchiul cerebral. Esențial rămâne faptul că acești centre sunt legați de niște funcții (cardiacă, respiratorie etc.), pentru a-și exercita rolul lor. Cu alte cuvinte, trebuie să se aibă în vedere integralitatea organismului ca un tot unitar. Prin urmare, *sub aspectul a ceea ce se vede, biologic, medical, incapacitatea de a exercita funcțiile vitale* conduce la moarte, dar dacă organismul uman încă le mai exercită, fie și asistat, nu avem cum spune că este mort. Viața este prezentă în el, chiar dacă integralitatea organismului a avut de suferit. Dintr-un motiv sau altul, funcțiile sale se deteriorează și, în cele din urmă, va muri, dar deocamdată este viu.

primească energia dătătoare de viață a sufletului¹⁵⁷, atunci când se distruge totalitatea firii umane și coerența persoanei umane se destramă¹⁵⁸.

Dacă Biserica nu va accepta că moartea cerebrală determină sfârșitul biologic irevocabil al omului, atunci... cei care au fost supuși transplanturilor cu grefă cadaverică, medicii care participă la procedurile de transplant și echipele, dar și cei care au fost de acord cu donarea de organe ale copiilor sau ale propriilor rude, toți aceștia sunt, de fapt, autori morali la «moartea» donatorilor și se supun, în consecință, canoanelor respective ale Bisericii¹⁵⁹.

Astfel, Biserica este chemată să dezvolte o nouă lucrare pastorală conform căreia cineva care poate să trăiască va trebui să-și aleagă moartea, lucru întâlnit până acum numai în cazul Sfinților Martiri¹⁶⁰. Se subînțelege nu eutanasia, ci acceptarea morții cerebrale, în jurul căreia gravitează multe întrebări adresate Bisericii: Cum poate ea să insiste în părerea că cel mort cerebral nu este mort, de vreme ce comunitatea internațională medicală și societățile, în general, susțin contrariul? Pe ce bază donatorul cu moarte cerebrală poate să accepte această moarte și să se jertfească pentru aproapele lui care are nevoie și poate să mai trăiască cu unul din organele sale? Cum ar putea să refuze un bolnav primirea unui organ provenit de la cel pe care știința îl socotește mort din punct de vedere cerebral, de vreme ce Biserica nu deține un cuvânt convingător pentru a demonstra că este viu¹⁶¹, iar dacă nu se va face transplantul într-un interval de timp scurt, atunci

¹⁵⁷ În favoarea acestui argument, mitropolitul Nicolae aduce cazul animalelor, care nu au suflet nemuritor și cugetător. Prin urmare, când vorbim despre moartea biologică a acestora, înțelegem năruirea funcțiilor trupului (Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 172).

¹⁵⁸ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 172. La cele spuse de ierarhul grec trebuie să facem următoarele precizări. Procesul stricăciunii nu este destul de avansat în moartea cerebrală, încât organismul să nu mai funcționeze deloc. Funcțiile vizibile, macroscopice, ale organismului (respirație, circulație etc.) sunt una, pe când cele la nivel celular reprezintă cu totul un alt aspect. Dacă organele sunt în continuare viabile, se cheamă că funcțiile la nivel celular nu au încetat. Organismul este ajutat de menținerea asistată a respirației, dar, atâta vreme cât are funcții celulare, se cheamă că are viață. Cu ajutorul aparatelor poți menține respirația ca fenomen de intrare și ieșire a aerului din și în plămâni, dar nu poți menține respirația celulară și toate celelalte fenomene care se întâmplă la nivel celular. Or, câtă vreme acestea se mențin, fapt indicat de o serie de parametri fiziologici, precum și de însuși faptul că organele celui aflat în moarte cerebrală sunt viabile și bune de transplantat, înseamnă că omul este viu și că sufletul nu a părăsit trupul, avându-se în vedere că sufletul dă puterea de nutriție, creștere și simțire, conform învățăturii ortodoxe. Funcțiile organelor decad, treptat, dar omul este încă viu, până când Dumnezeu, dătătorul darului vieții, va decide să ia acest dar, iar din acel moment, orice încercare de menținere în viață este fără reușită.

¹⁵⁹ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 282.

¹⁶⁰ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 282.

¹⁶¹ Nu sunt de aceeași părere mulți teologi greci, care susțin tocmai contrariul, pe baza argumentelor aduse din Sfânta Scriptura și scrierile Sfinților Părinți, din viețile Sfinților și experiențele celor contemporani (Στεφοπούλου, «Μηχανιστική» ἀνθρωπολογία, p. 190).

*organele vitale însăși, care oricum nu mai dau în acel moment viață donatorului, nu vor mai avea viață și nu vor mai putea să dea viață vreunui semen?*¹⁶²

De aceea, dacă știința nu poate să convingă că cel cu *moarte cerebrală* este mort, atunci Biserica este chemată să convingă că este viu, în ciuda faptului că nu are *funcție encefalică și respirație automată*¹⁶³. Ca un prim reper, este invocată poziția Sfântului Grigorie Palama. Pe baza referinței acestuia la diferența de opinii ale Sfinților Macarie Egipteanul și Grigorie de Nyssa despre sediul funcției noetice în om¹⁶⁴, mitropolitul Nicolae afirmă cu privire la aceste teme, că este foarte firesc să existe *devieri de păreri, care nu justifică, însă, cu nici un chip, polemica și rivalitatea dintre noi*¹⁶⁵.

Pe de altă parte însă, același teolog arată că în tradiția Bisericii inima este organul care circulă sângele în organism, dându-i în felul acesta viață, centrul iubirii și al sentimentelor prin care se exprimă omul și partea sau dimensiunea omului prin care acesta percepe pe Dumnezeu și se exprimă în El¹⁶⁶. Așadar, cât privește cele două abordări privind moartea cerebrală, una care o acceptă, cealaltă care are rezerve, mitropolitul Nicolae afirmă, în cele din urmă, că ambele sunt corecte din punct de vedere teologic. Oricare dintre ele ar absolutiza, însă, *moartea cerebrală, cu siguranță ignoră rolul inimii și al funcției cardiace în rugăciune și în viață interioară*¹⁶⁷, iar acest lucru se datorează faptului că referitor la *temele sensibile Dumnezeu face diferite descoperiri de trăire intensă Sfinților sau oamenilor Lui. Acestea, chiar dacă se contrazic reciproc din punct de vedere fenomenal, în esență, pot să se completeze reciproc*¹⁶⁸.

¹⁶² Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 282-283.

¹⁶³ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 282. Totuși, în formulările medicilor se folosește expresia *prelungirea vieții* celui cu *moarte cerebrală*, mai ales când urmează protocolul prelevării de organe (Χαρίτου, *Οἱ καρδιακές μεταμοσχεύσεις*, p. 68), deci nu este considerat mort, ci încă viu.

¹⁶⁴ *De vreme ce Marele Macarie ca unul care a fost învățat prin lucrarea harului și ne învață că mintea și toate gândurile sufletului se află în inimă, ca într-un organ, iar [Sfântul Grigorie de] Nyssa învață că aceasta nu este în interiorul trupului, ca fiind fără de trup, noi unind cele două lucruri, care par că sunt diferite, într-unul singur și arătând că nu sunt contrare, spunem că, deși mintea nu se află, după Grigorie de Nyssa, în interiorul trupului, ca fiind fără de trup, totuși ea este și în interiorul lui, ci nu în afară de trup, ca unită cu el și folosind în mod inexprimabil ca prim organ trupesc inima, conform Marelui Macarie (Sfântul Grigorie Palama, *Cuvântări pentru isihăști, Cuvântul al II-lea, 2, 29, ἐπιμ. Παν. Χρήστου, Α', Θεσσαλονίκη, 1988*, p. 535).*

¹⁶⁵ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 289. În esență, nu există diferențe de învățături între Sfinți, ci învățăturile lor se completează reciproc, fapt subliniat, de altfel, de însuși Sfântul Grigorie Palama chiar în textul citat (Στεφοπούλου, «*Μηχανιστική ἀνθρωπολογία*, p. 169-173). Din contră, păreriile celor ce teologhiesc fără să fi ajuns la îndumnezeire sunt supuse conștiinței Bisericii, pentru a se verifica acordul lor sau nu în învățătura ei. Pe de altă parte, chiar și păreriile celor declarați Sfinți, mai ales în cazurile în care sunt singulare sau pot duce la interpretări greșite, trebuie să se bucure de consensul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții, adică de organele *Revelației divine*, pe baza căreia au fost stabilite fundamentele învățăturii ortodoxe de către Sfântul Duh în Biserica.

¹⁶⁶ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 161-162.

¹⁶⁷ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 162.

¹⁶⁸ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 161.

Ultimele clipe din viața omului poate că au o mai mare importanță decât toate clipele avute în viața lui, cât privește dimensiunea eshatologică a mântuirii, iar în funcție de acest fapt aceste clipe *au o importanță mai mare și decât clipele veșniciei*, pentru că *sufletul în acestea este judecat*¹⁶⁹. Timpul reprezintă garanția legăturii sufletului cu trupul, astfel că pentru nici un motiv nu trebuie grăbită moartea¹⁷⁰.

În legătură cu acest fapt, problema care se pune privește tocmai durata *menținerii artificiale* în viața a unui om cu *moarte cerebrală*, fără de care bătăile inimii încetează. Concluzia mitropolitului grec este că această menținere artificială este justificată câtă vreme oferă *speranță și perspectiva vieții*, iar în lipsa acestora reprezintă *provocarea celor pământești, negarea veșniciei și respingerea dimensiunii evenimentului morții, binefăcătoare pentru suflet*, putând să fie caracterizată, în același timp, ca o *faptă imorală și profanatoare* ce duce la *scolasticism și lipsa de credință*¹⁷¹, desigur dacă se uită că viața este darul lui Dumnezeu, iar menținerea în viață a omului cu aparate nu este posibilă fără voia lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, Biserica trebuie să-și exprime, după același ierarh, *negarea fermă față de dispoziția de întrerupere a menținerii* în viață a acelor bolnavi considerați ființe vegetative, pentru motive economice sau umanitariste¹⁷². Conform aceluiași ierarh, *întreruperea imediată a menținerii artificiale în viață ar eluda timiditatea noastră în fața morții, ar reduce respectul nostru față de aceasta ca fapt ce ne depășește, ar da medicului senzație de competență și posibilitate pentru a acționa direct sau să ia decizii care numai lui Dumnezeu aparțin și ar transforma moartea dintr-un fapt ce se petrece într-un eveniment pe care noi îl provocăm... Menținerea unor asemenea cazuri cu orice cost și preț reprezintă o expresie de respect și o faptă de recunoaștere a slujirii medicale și a societăților noastre*¹⁷³.

¹⁶⁹ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 170; Νικολάου, Πνευματική ήθικη, p. 298.

¹⁷⁰ Νικολάου, Πνευματική ήθικη, p. 298.

¹⁷¹ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 175-176, 178, 204; Νικολάου, Πνευματική ήθικη, p. 301. În legătură cu acestea, ierarhul grec face distincția între *supraviețuire* și *viață*. *Alt lucru este supraviețuirea și alt lucru viața. Dacă vom accepta pentru cei morți cerebral că starea lor este ireversibilă, pierderea conștiinței definitivă și menținerea bolnavului în viață numai artificial posibilă, atunci tubul de respirație în cazul lor nu dă viață, ci supraviețuire, împiedică moartea. Menținerea artificială numai atunci își are rostul, când dă speranță și perspectivă de viață. Când bolnavul poate să devină autonom și să-și revină. Supraviețuire fără perspectivă de viață înseamnă alipire la cele pământești, negarea veșniciei și respingerea dimensiunii binefăcătoare a faptului morții pentru suflet* (Νικολάου, Πνευματική ήθικη, p. 299). În fața acestor afirmații, trebuie să precizăm, pe baza învățăturii ortodoxe, că omul este viu sau mort din punct de vedere fiziologic, nepunându-se problema unei vieți care merită și a unei alteia ce nu merită. O asemenea concepție este umanist-utilitaristă și străină învățăturii ortodoxe. Dacă Dumnezeu a vrut ca un om să trăiască cu ajutorul menținerii artificiale, cu siguranță că faptul are un rost, atât pentru el, cât și pentru cei din jurul său, astfel că faptul nu se raportează doar la persoana aflată în cauză, ci are pentru toți cei implicați în cazul respectiv o dimensiune soteriologică și eshatologică.

¹⁷² Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 274

¹⁷³ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 290-291.

Sfânta Scriptură ne învață, avându-se în vedere diferite cazuri, că *mai bună este moartea decât viața amară sau decât boala neconținută*¹⁷⁴. De semnalat că nu trebuie înțeles prin acest verset că se susține eutanasia, căci după învățătura ortodoxă *viața amară și boala neconținută* se dau omului pentru folosul său duhovnicesc, dacă le acceptă cu încredere în Dumnezeu, iar faptul morții devine binecuvântare numai cu acest folos. Prin urmare, doar în felul acesta *moartea trupească poate să slujească viața spirituală, la fel și boala somatică poate să slujească sănătatea spirituală*¹⁷⁵. De aceea, atât eutanasia, cât și întreruperea unui aparat ce ajută trupul să-și mențină viața sunt considerate crime. În ultimul caz este ca și cum se ia hrana cuiva, care ar fi trăit, dacă nu se făcea acest lucru, dar procedându-se așa, persoana respectivă va muri din lipsă de hrană.

Viața este marele dar de la Dumnezeu, pentru care noi suntem datori să ne rugăm, iar prin faptele noastre să transformăm viața într-un dar către Dumnezeu. De aceea, nu grăbim sfârșitul ei prin metode, ci ne rugăm pentru sănătatea sufletului și a trupului și să intervină iconomia lui Dumnezeu, pentru că *în mâna Lui El ține viața a tot ce trăiește și suflarea întregii omeniri*¹⁷⁶. Momentul morții nu este necunoscut, căci *Dumnezeu a făcut necunoscută ziua morții noastre... ca prin necunoașterea așteptării să ne ținem pe noi înșine în virtute*¹⁷⁷. În acest spirit, Biserica se roagă pentru ușurarea plecării sufletului celor ce sunt pe moarte, așa cum sunt cei cu *moarte cerebrală*, astfel că *deși viața este un mare dar, moartea poate să fie, însă, o mai mare binecuvântare*¹⁷⁸. Chiar dacă Biserica nu îngăduie, din punct de vedere canonic, Sfânta Împărtășanie pentru cei cu *moarte cerebrală*, de vreme ce aceștia nu mai sunt conștienți și nici nu mai comunică, le oferă, în schimb, rugăciunea ei (Taina Sfântului Maslu, citirea rugăciunii de iertare a păcatelor sau a celei pentru ușurarea sufletului etc.)¹⁷⁹.

Contestările și obiecțiile privind identificarea *morții cerebrale* cu *moartea fizică* sunt venite cu precădere din partea cercurilor teologice, filosofice și bioetice¹⁸⁰, dar într-o mai mică măsură și din mediul medical¹⁸¹. Învățătura Bisericii

¹⁷⁴ Sir. 30: 17.

¹⁷⁵ Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ἠθική, II, 601. *Moartea somatică ce a urmat celei spirituale este caracterizată în tradiția patristică o binefacere a lui Dumnezeu față de om, pentru ca să nu devină răul nemuritor* (Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ἠθική, II, p. 638; vezi Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul 38, 1*, în PG 36, 324D).

¹⁷⁶ Iov 12: 10.

¹⁷⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia a IV-a către Evrei*, în PG 63, 37.

¹⁷⁸ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 178, 205-206; Νικολάου, Πνευματική ἠθική, p. 301. *Împăcarea cu viața ca dar și cu moartea ca binecuvântare reprezintă cea mai bună expresie a încrederii în voia lui Dumnezeu* (Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 290).

¹⁷⁹ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 179.

¹⁸⁰ Vezi P. A. Byrne, S. O'Reilly, P. M. Quay, *Brain death – an opposing viewpoint*, în JAMA, 242 (1979), p. 1985-1990; J. C. Evers, P. A. Byrne, *Brain death – still a controversy*, în Pharos, 53 (1990), p. 10-12; Στεφοπούλου, «Μηχανιστική» ἀνθρωπολογία, p. 206.

Ortodoxe consideră ca *moarte fizică* a omului încetarea funcției cardiace¹⁸². Această încetare are două însușiri: a) conduce în mod automat la faptul că toate sistemele organismului uman își pierd funcțiile și b) se diagnostică în mod direct prin simțuri. Astfel, diferența dintre *moartea cerebrală* și cea prin încetarea funcției cardiace constă în următoarele: chiar dacă funcția cerebrală a încetat, celelalte funcții sunt menținute pentru un anumit timp, cu ajutorul tehnologiei contemporane (asistarea respirației); *moartea cerebrală* nu se constată prin simțuri în mod direct, ci este diagnosticată prin analize¹⁸³.

Pe baza unor texte scripturistice și patristice¹⁸⁴, profesorul Gheorghe Manțaridis afirmă că *Biserica vede moartea omului ca pe o taină a despărțirii sau a ieșirii sufletului din trup*, nefiind de acord cu legătura pe care unii teologi și medici o fac între încetarea funcției cerebrale și pierderea definitivă a conștiinței. *Dacă încetarea ireversibilă a funcției creierului poate să fie stabilită cu claritate la nivelul biologic, pierderea definitivă a conștiinței, care, după antropologia ecleziastică, își are sursa în sufletul omului, nu poate să fie depistată numai la nivelul acesta*¹⁸⁵. De aceea, identificarea morții fizice cu *moartea cerebrală* este *abuzivă*¹⁸⁶. Neînțelegerile

¹⁸¹ Printre cei mai cunoscuți reprezentanți ai cercului medical, care au adus cele mai mari critici noțiunii de *moarte cerebrală*, sunt citați: **Robert M. Veatch** [idem, *The impending collapse of the whole-brain definition of death*, în *Hastings Center Report*, 23 (1993), p. 18-24; idem, *Brain death and slippery slopes*, în *Journal of Clinical Ethics*, 3 (1992), p. 181-187; idem, *Transplantation Ethics*, Georgetown University Press, 2000], **Robert Taylor** [idem, *Re-examining the definition and criteria of death*, în *Seminars in Neurology*, 17/3 (1997), p. 265-270], **Robert D. Truog** [idem, *Is it time to abandon brain death?* în *Hastings Center Report*, 23 (1997), p. 18-24; idem et al., *Recommendations for end-of-life care in the intensive care unit: The Ethics Committee of the Society of Critical Care Medicine*, în *Critical Care Medicine*, 29/12 (2001), p. 2332-2348. În ultimul articol, Truog acceptă *moartea cerebrală*, sub anumite condiții], **Alan D. Shewmon** [idem, *Recovery from „brain death“: a neurologist’s apologia*, în *Linacre Quarterly* 17 (1997), p. 265-270; idem, „Brainstem death”, „brain death” and death: a critical re-evaluation of the purported equivalence, în *Issues in Law and Medicine*, 14 (1998), p. 125-145; idem, *Chronic „brain death“: metanalysis and conceptual consequences*, în *Neurology*, 51 (1998), p. 1538-1545]. Despre analiza și respingerea, în parte, a argumentelor folosite de acești medici și cercetători vezi Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 248-253; Σ. Νανᾶ, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος...*, p. 44-63, 82-96, 102-116. În acest ultim studiu se arată că R. D. Truog este chiar adept al eutanasiei (*ibidem*, p. 60, 114).

¹⁸² Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 269.

¹⁸³ Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 254.

¹⁸⁴ Vezi Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, II, p. 607, nota 13.

¹⁸⁵ Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, II, p. 607.

¹⁸⁶ Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, II, p. 608; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 107. În spiritul donării de organe dintr-o iubire dezinteresată și de pe poziția creștinului ortodox care trăiește relativitatea vieții și a morții și crede în învierea morților, Manțaridis consideră, într-o ultimă analiză, că o persoană, dacă va dori să devină donator, atunci când se va afla în starea de *moarte cerebrală*, în cel mai rău caz va realiza o ultimă jertfă de sine (Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 273). Poate că aceasta afirmație a profesorului grec se datorează liniei urmate de Comisia Sinodală de Bioetică a Bisericii Ortodoxe din Grecia, printre lucrările căreia, tipărite în volumul

privind abordarea *morții cerebrale* se datorează, după același teolog, confuziei dintre *ființa* și *energia* sufletului¹⁸⁷. Conform antropologiei medicale, sufletul este o simplă energie, sursă a fenomenelor și a energiilor psihice, *moartea creierului este identificată cu moartea energiilor psihice și, prin urmare, cu pierderea definitivă a conștiinței*. Din punctul de vedere al antropologiei patristice, sufletul are *ființă și energie*. *Ființa* sufletului se află în inimă, iar *energia* lui în *creier*¹⁸⁸, care *nu este vasul, ci organul sufletului*¹⁸⁹, astfel că *moartea cerebrală înseamnă încetarea energiei psihice*, iar încetarea funcției cerebrale nu se identifică cu pierderea definitivă a conștiinței, ci cu *încetarea activării ei*¹⁹⁰. Așadar, nimeni nu poate afirma cu exactitate că moartea fizică coincide cu *moartea cerebrală*. Din contră, ea *poate să coincidă, poate să precedă, poate chiar să și urmeze morții cerebrale*¹⁹¹.

Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις, apare și articolul respectiv, pentru că în celelalte studii el este clar contra conceptului de *moarte cerebrală*.

¹⁸⁷ Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ἠθική, II, p. 608.

¹⁸⁸ Τσιουτούγκα-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, Μεταμοσχεύσεις, p. 529.

¹⁸⁹ În acest sens este citat Sfântul Nicodim Aghioritul: *Iar în creier, ca într-un organ se găsește nu ființa și puterea minții, adică sufletul, ci numai energia minții, așa cum am spus la început, iar pe fizicienii și metafizicienii mai noi lasă-i să zică precum că ființa sufletului se găsește în creier și în konarion, adică în glanda creierului unde sunt concentrați nervii și vasele de sânge; pentru că aceasta este la fel ca și cum ar spune cineva că sufletul vegetal nu se găsește inițial în rădăcina copacului, ci în ramură și în fruct, vezi idem, Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον, Ἀθήναι, 1991², p. 164, apud Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ἠθική, II, p. 608; despre argumentarea Sfântului Nicodim Aghioritul cu referire la cele afirmate mai sus vezi și Στεφοπούλου, Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις, p. 101-102.*

¹⁹⁰ Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ἠθική, II, p. 608-609.

¹⁹¹ Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ἠθική, II, p. 609; Μαντζαρίδη, Ἐγκεφαλικὸς θάνατος, p. 107. Profesorul amintit se referă la cazuri de bolnavi care au revenit la viață după o perioadă de moarte clinică, trăind, astfel, după a lui părere, despărțirea sufletului de trup și având experiențe în afara trupului, pe care le-au istorisit. Aceste cazuri pot fi socotite dovezi ale despărțirii sufletului de trup înainte de *moartea cerebrală*. Alții au revenit la viață după ce au trecut prin încetarea funcției cardiace. Toate acestea duc la concluzia că moartea rămâne o taină, că nici încetarea funcției cerebrale și nici a celei cardiace nu reprezintă despărțirea definitivă a sufletului de trup, astfel că se naște întrebarea: *Ce poate, așadar, să se susțină și despre despărțirea sufletului de trup, când sistemul cardio-respirator al omului funcționează cu menținere artificială? Întrebarea rămână fără răspuns* (Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ἠθική, II, p. 609, 651-652; Μαντζαρίδη, Ἐγκεφαλικὸς θάνατος, p. 107-108). Așadar, *nimic nu poate să legitimeze impunerea dogmatică a morții cerebrale, ca criteriu exclusiv de determinare al momentului morții, în conștiințele celor care văd moartea ca pe o taină a despărțirii sau a ieșirii sufletului din trup* (Μαντζαρίδη, Ἐγκεφαλικὸς θάνατος, p. 109). Deși suntem de acord cu concluzia de mai sus, trebuie precizat că argumentele folosite de profesorul respectiv nu se pot susține, avându-se în vedere următoarele motive: 1) acei pacienți cu *moarte clinică* nu au ajuns, apoi, să fie în *moarte cerebrală*, ca să se poată spune că experiența lor este dovadă pentru despărțirea sufletului de trup înainte de moartea cerebrală; 2) nu se poate spune că sufletul lor s-a despărțit de trup complet, pentru că viața lor ar fi încetat; 3) cei cu *stop cardiac* nu revin la viață ca și cum ar fi fost morți. De aceea, întrebarea pusă conduce la o falsă dilemă. Chiar dacă sistemul cardio-respirator al omului

În plus, moartea omului nu înseamnă și dispariția persoanei lui. Dumnezeu lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov *nu este Dumnezeul morților, ci al viilor*¹⁹². De aceea, în cultul ortodox credincioșii se adresează Sfinților care se roagă pentru ei. Pe de altă parte, Sfântul Ioan Gură de Aur ne arată că moartea nu distruge trupul, ci stricăciunea: *căci moartea aceasta nu distruge trupul, ci face să dispară stricăciunea; pentru că ființa rămâne și cu o mai mare cinste va învia, nu însă a tuturor*¹⁹³. Așadar, prin moarte trupurile nu sunt distruse pentru veșnicie, ci se vor realcătuși la învierea cea de obște, când va dispărea calitatea lor de a fi stricăcioase și vor deveni nemuritoare, ca și sufletele. Sfântul Atanasie cel Mare afirmă că mișcarea sufletului înseamnă viață, la fel și trupul, *spunem că atunci trăiește, când se mișcă, și că moartea lui este atunci când încetează mișcarea*¹⁹⁴. Prin urmare, *moartea trebuie să cuprindă și încetarea oricărei funcții a organismului, în orice caz și a funcției cardiace*¹⁹⁵.

Contra deciziei Comisiei Bioetice a Sfântului Sinod al Bisericii din Grecia de a fi acceptat *moartea cerebrală ca pe sfârșitul biologic definitiv al omului*¹⁹⁶, s-au ridicat numeroși alți teologi și medici din această țară. Conform învățaturii Bisericii Ortodoxe, *moartea fizică sau somatică înseamnă întreruperea funcționării organismului omului ca ființă biologică*, iar pe baza acestui fapt se poate defini moartea și ca *despărțire a sufletului de trup*¹⁹⁷, lucru confirmat de tradiția patristică¹⁹⁸. Câtă vreme organismul uman prezintă urme de viață, înseamnă că sufletul se află în el, după cuvântul Sfântului Atanasie cel Mare, care precizează, în cuvintele mai sus citate, că mișcarea sufletului și a trupului înseamnă viață¹⁹⁹. La cei cu *moarte cerebrală*, anumite funcții nu au încetat, chiar dacă ele sunt contestate de către unii medici, confirmate în schimb de alții, iar existența lor arată că trupul este încă viu, chiar dacă funcția cardiacă este menținută artificial, căci cum ar putea respirația artificială să dea viață, dacă omul ar fi fost mort?²⁰⁰ Ceea ce dă viață este tocmai prezența sufletului omului²⁰¹, care reprezintă

funcționează cu menținere artificială, omul continuă să fie viu, iar sufletul se află în acel trup pentru cât timp va lăsa Dumnezeu.

¹⁹² Matei 22: 32.

¹⁹³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Psalmul 48*, în PG 55, 230.

¹⁹⁴ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt contra elinilor 33*, în PG 25, 65C.

¹⁹⁵ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 269.

¹⁹⁶ Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 75.

¹⁹⁷ Ε. Παπαχαράλαμπου, *Φάκελλος μαθήματος Δογματικής Β'*, Αθήνα, 1998, p. 92-132, apud Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 80; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 268.

¹⁹⁸ *Despărțirea sufletului de trup, moartea trupului este* (Sfântul Grigorie Palama, *Φιλοκαλία*, Δ', p. 93); *Nimic altceva este moartea, decât desfacerea sufletului și a trupului* (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Apolinarie*, în PG 45, 1153D); *Viața este legătura dintre trup și suflet, pe când moartea despărțirea lor* (Sfântul Grigorie Teologul, *Poeme morale*, 1, 2, 3, 4, 25, în PG 37, 947A) etc.

¹⁹⁹ Vezi Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt contra elinilor 33*, în PG 25, 65C.

²⁰⁰ Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 197.

²⁰¹ *Viața biologică umană, adăugăm noi, fără existența sufletului în corp nu se percepe* (Τσιουτσικά-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 528).

mijlocul prin care cuvântul lui Dumnezeu intră în om²⁰², după cuvântul Sfântului Apostol Pavel²⁰³. Sfântul Grigorie Palama ne spune că sufletul este făcut după chipul lui Dumnezeu, Care este Treimic: Minte – Logos sau Cuvânt – Duh²⁰⁴, astfel că și sufletul este compus din trei părți (suflet – minte – logos), dintre care una se numește și suflet²⁰⁵, iar după Sfântul Simeon Noul Teolog, consecința acestui fapt este că *dacă omul celor trei este lipsit de una, atunci nu poate să fie om*²⁰⁶. Sufletul acționează și mișcă fiecare mădular al trupului, ne spune Sfântul Grigorie Sinaitul²⁰⁷, pe când *viața omului după Hristos nu depinde de starea somatică a omului, nici de buna funcționare sau de anumite organe ale corpului omenesc, nici de cel al creierului, ci de întreaga așezare față de Hristos și a trăirii în Hristos a întregului om psiho-somatic*²⁰⁸. De vreme ce sufletul se află în tot trupul²⁰⁹ și nu este concentrat doar într-un singur organ²¹⁰, atunci nu se poate susține că cel cu *moarte cerebrală* este *irevocabil mort*, când sufletul în mod clar rămâne cu trupul până în momentul în care Dumnezeu o să îngăduie desfacerea împreună petrecerii celor două firi²¹¹.

Inima omului este socotită, în tradiția patristică, organul central al omului și tronul harului divin, în ea aflându-se mintea și toate gândurile și cugetările sufletului²¹², adică sufletul cu cele trei părți ale lui: *suflet, minte și logos*. Astfel, inima este, pe de o parte, organ al trupului, iar pe de alta, *centrul existenței noastre în care se realizează comuniunea și unirea noastră cu Dumnezeu*²¹³. Prin urmare, în inimă este

²⁰² Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 82.

²⁰³ ... *cuvântul lui Dumnezeu... pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului.. și destoinic este să judece simțirile și cugetările inimii (Evrei 4: 12).*

²⁰⁴ Φιλοκαλία, Δ', p. 145.

²⁰⁵ Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 82. Această învățătură seamănă cu cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, care ne spune că sufletul omului are trei energii sau lucrări: minte, logos sau rațiune și sentiment (Γεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 346).

²⁰⁶ Χ. Σωτηροπούλου, *Οί Νηπτικοί Πατέρες περι τής κατά Χριστόν τελειώσεως τοῦ ἀνθρώπου*, Αθήναι, 1994, p. 164, apud Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 83. După același Sfânt Părinte, *cele două părți ale sufletului, adică mintea și logosul, fac uz de două organe trupești pentru a se manifesta: mintea se folosește de măduvă, iar logosul (rațiunea) de limbă* (Στεφοπούλου, «Μηχανιστική» *ἀνθρωπολογία*, p. 200). Sintetizând învățătura patristică, mitropolitul Ierotei afirmă că *trei sunt puterile care alcătuiesc sufletul omului, cea gânditoare, cea doritoare și cea afectivă... așadar, mintea este puterea contemplativă a părții gânditoare a sufletului, care percepe cele existente și dobândește înțelepciunea, în timp ce logosul reprezintă puterea practică a părții gânditoare a sufletului, care prelucrează gândurile și stabilește rațiunea dreaptă în cele practice* (Στεφοπούλου, «Μηχανιστική» *ἀνθρωπολογία*, p. 202).

²⁰⁷ Φιλοκαλία, Δ', p. 42.

²⁰⁸ Ε. Παπαχαρλαλάπου - Α. Βουρλή, *Φάκελλος Μαθήματος Χριστιανική Ηθική Α'*, Αθήναι, 1996, p. 97-98, apud Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 85.

²⁰⁹ Vezi Sf. Macarie, *Omilia XI*, în PG 34, 553.

²¹⁰ Τσιουτσίκια-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 527.

²¹¹ Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 86.

²¹² Γεροθέου Βλάχου, *Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία*, p. 102-103.

²¹³ Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 87.

locul în care se dezvoltă întreaga viață spirituală a omului, acționează energia necreată a lui Dumnezeu și harul divin lucrează tainic pentru mântuirea omului²¹⁴. Însă, toate acestea se petrec și în afara inimii omului, după cum menționează Sfântul Diadoh al Foticeii: *Când omul ține poruncile lui Hristos și spune neîncetat numele lui Hristos, atunci focul dumnezeiescului har se mișcă și în simțurile exterioare ale inimii*²¹⁵. Prin primirea Sfintei Taine a Botezului, harul lui Dumnezeu se sălășluiește în adâncul inimii, iar diavolul acționează, după Sfinții Părinți, în afara ei, în *pericard*²¹⁶, adică în jurul inimii, încercând să umple inima de patimile păcatelor.

De aceea, Sfinții Părinți subliniază că îndumnezeirea omului se realizează numai în măsura în care omul se îngrijește că să-și reînnoiască inima și să o curețe²¹⁷, pentru că starea bună sau rea a acesteia, adică de păcat sau de trăire în Hristos are influență imediată asupra minții și a gândurilor omului, iar prin acestea asupra întregului său trup²¹⁸. Tot ei fac diferența între *inima duhovnicească* și *inima trupească*, ultima ca organ al trupului. După Sfântul Teolipt, *inima duhovnicească se află în inima trupească, ca într-un organ*²¹⁹, iar Sfântul Siluan Atonitul ne spune că mintea, *când se întoarce din dispersarea ei, atunci află mai întâi inima fizică și, în continuare, intră în inima duhovnicească*²²⁰.

În adâncul inimii, ne învață Sfântul Simeon Noul Teolog, mintea *înălță rugăciuni către Dumnezeu și gustă cât de bun este Hristos și se îndulcește*, astfel că nu mai dorește să se depărteze de locul inimii²²¹. *În consecință, inima cea trupească, care conține pe cea duhovnicească și gustă și ea bunătățile comuniunii inimii duhovnicești cu Dumnezeu, Creatorul ei, când continuă să bată, ea trăiește. Și când este vie, inima*

²¹⁴ Ἱεροθέου Βλάχου, Ὁρθόδοξη Ψυχοθεραπεία, p. 148; Στεφοπούλου, Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις, p. 87.

²¹⁵ Ἱεροθέου Βλάχου, Ὁρθόδοξη Ψυχοθεραπεία, p. 156.

²¹⁶ Στεφοπούλου, Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις, p. 88.

²¹⁷ Στεφοπούλου, Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις, p. 88.

²¹⁸ Acest fapt se datorează legăturii care există între inimă și suflet. Pe de o parte, sufletul se află în întreg trupul uman, prin energiile lui, iar pe de altă parte, el se folosește de inimă ca de un organ sinoptic, unde își află, după Sfântul Simeon Noul Teolog, sediul împreună cu mintea (Φιλοκαλία, Ε', p. 86; Χ. Σωτηροπούλου, *op. cit.*, p. 91).

²¹⁹ Ἱεροθέου Βλάχου, Ὁρθόδοξη Ψυχοθεραπεία, p. 154.

²²⁰ Στεφοπούλου, Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις, p. 89.

²²¹ Φιλοκαλία, Ε', p. 285. După frații Calistos și Ignatie Xanthopoulos, *mintea curată reprezintă veriga de legătură dintre inimă și Dumnezeu, de aceea și trebuie să se afle întotdeauna în inimă, ca să alunge tot ceea ce o murdărește pe ea și pe suflet* (Φιλοκαλία, Δ', p. 47). Teologul grec I. Romanidis, referindu-se la legătura ce există între suflet, minte, inimă și creier, afirmă că *acțiunea noetică a sufletului, care se roagă noetic și neîntrerupt în inimă, reprezintă un organ fiziologic pe care toți îl au și care are nevoie de vindecare. Numai educația neptică și ascetică a Sfinților Părinți conduce la vindecarea acestui organ, care se numește minte în Tradiție și funcționează corect când Duhul lui Dumnezeu se roagă în el, adică în spațiul inimii neîncetat și independent de preocuparea rațiunii din creier. Însă, când mintea nu funcționează corect, atunci ea se află în spațiul creierului, plină de gândurile rațiunii. De aceea, cel nevindecat, de obicei, nici nu cunoaște măcar existența acestui organ* (Στεφοπούλου, Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις, p. 99).

comunică cu Dumnezeu și „se hrănește” din această comuniune. Cine poate să întrerupă această legătură mântuitoare și cine ar îndrăzni să întrerupă o asemenea convorbire, se întreabă Părintele Ștefan Ștefopoulos²²². Faptul că inima bate, înseamnă că omul trăiește și sufletul lui este activ, iar viața biologică și trăirea lui spirituală se continuă până când Dumnezeu îngăduie despărțirea sufletului de trup. Numai atunci inima și funcțiile ei noetico-spirituale și somatice încetează, iar omul poate să fie socotit mort. Dacă Biserica acceptă *moartea cerebrală*, atunci ea ar trebui să accepte că ființa sufletului se află în creier, mai degrabă, în trunchiul cerebral, lucru care nu găsește argumentare patristică²²³. De aceea, părerea teologilor care resping *moartea cerebrală*, de vreme ce aceasta nu găsește vreun temei în învățătura dogmatică și morală a Bisericii²²⁴, este că întreruperea menținerii artificiale, chiar și cu acordul rudelor, cu atât mai mult prelevarea de organe pentru transplanturi de la persoanele cu *moarte cerebrală*, considerate de aceștia și de unii medici *bolnave*, dar nu *moarte*, constituie provocare activă a morții egală cu uciderea și condamabilă, în consecință, de tradiția canonică a Bisericii²²⁵.

Profesorul Panaiotis Bumis prezintă moartea ca pe o taină și face distincție între moartea reală și moartea trupului. Prima se referă la moartea spirituală sau duhovnicească, când omul se îndepărtează de Dumnezeu, care este izvorul vieții, pe când prin cea de a doua se înțelege doar încetarea funcțiilor trupului²²⁶ și despărțirea sufletului de trup. Pe baza analizei versetelor din *Noul Testament* care descriu moartea lui Iisus Hristos²²⁷, dar și din *Vechiul Testament*²²⁸, el afirmă că momentul morții trupului sau al despărțirii sufletului de trup este cel al încetării bătăilor inimii și a respirației²²⁹. Pe de altă parte, el readuce în atenție conceptul de *moarte cerebrală*, care duce direct sau indirect la diverse probleme legate de prelevarea de organe, cum ar fi acceptarea *eutanasiei pasive*, și subliniază faptul că

²²² Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 90.

²²³ Στεφοπούλου, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 100. Pe de altă parte, embrionul este socotit ființă umană încă din momentul concepției, așa cum s-a afirmat și mai sus (vezi nota 65), ca având adică trup și suflet, înainte chiar de formarea și funcționarea creierului. Acest lucru arată că nu numai moartea cerebrală, dar și totala lipsă a funcționării creierului nu duc la concluzia că omul ce se află în aceste stări încetează să mai fie o ființă însuflețită și vie (Τσιουτσίκας-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 527, 532).

²²⁴ Στεφοπούλου, «Μηχανιστική» *άνθρωπολογία*, p. 206; Ζήση, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 550.

²²⁵ Τσιουτσίκας-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 528, 533.

²²⁶ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 35. Profesorul Bumis expune diferențele dintre *moartea clinică*, *starea vegetativă* și *moartea cerebrală*, vezi Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 58-60.

²²⁷ *Vezi Matei 27: 50; Marcu 15: 37-39; Luca 23: 46; Ioan 19: 30.*

²²⁸ *Pilde 4: 23.*

²²⁹ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 37, 38. Cu toate acestea, același teolog, referindu-se la donarea de organe de la donatorul *mort*, îndeamnă că trebuie să se rezolve sau să se ajungă la un comun acord din punct de vedere medical, biologic, fiziologic, teologic și juridic cât privește elementul de siguranță al stabilirii morții donatorului, pentru ca să nu existe nici cea mai mică bănuială de provocare a morții sau de săvârșire a vreunui omucideri (Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 81-82).

nu este însușit de întreaga lume medicală²³⁰. Având în vedere această divergență de păreri a lumii medicale, profesorul Bumis îndeamnă la o redefinire și cercetare a conceptului de *moarte cerebrală*, astfel încât cei implicați în practica transplanturilor (Biserica, societatea, Știința) să nu se facă vinovați de ucidere moral sau juridic. De aceea, el îndeamnă că nu trebuie ignorată Taina Sfântului Maslu sau rugăciunile specifice ale Bisericii pentru bolnavii investigați cu *moarte cerebrală*, pentru a nu fi exclusă posibilitatea de pocăință a inimii sau intervenția miraculoasă a ajutorului lui Dumnezeu²³¹. În plus, el face distincția dintre *conștiință* (*συνείδηση*) și *trezvia interioară* (*ἔσωτερικὴ ἐγρηγόρηση*) sau *trăirea mistică internă* sau *monologul-dialogul sufletului cu Dumnezeu*, invocând versetele: *De dormit dormeam, dar inima-mi veghea*²³² și ... *nici chiar noaptea nu are odihnă inima lui*²³³.

Așadar, nu numai conlucrarea inimii cu celelalte organe, dar și doar funcțiunea și activitatea ei au un rol concret în funcțiile interioare și manifestările exterioare ale omului, de vreme ce inima are cugetarea ei²³⁴, iar fiecare persoană este unică și prin inima ei²³⁵. Sintetizând argumentele celor ce resping *moartea cerebrală*, printre care cazuri de revenire la viață dintre cei ce au fost menținuți în viață cu ajutorul respirației artificiale și feții din pânțelecele mamei lor, a căror viață depinde de viața și respirația mamei, profesorul lasă să se înțeleagă că după cum feții sunt considerați organisme vii și persoane²³⁶, la fel trebuie considerați și cei cu *moarte cerebrală*, chiar dacă sunt menținuți în viață prin intermediul respirației artificiale²³⁷. Prin urmare, *moartea cerebrală* nu reprezintă *moartea fizică*, ci un stadiu spre aceasta²³⁸, astfel că nu trebuie să ne grăbim la prelevarea de organe sau să întrerupem mijloacele de susținere ale sistemelor cardiac și respirator în cazul unei persoane care a suferit sau se află în *moarte cerebrală*²³⁹. Din contră, se cuvine ca viața să fie prelungită prin susținerea artificială și diverse medicamente

²³⁰ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 38-44.

²³¹ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 82.

²³² *Cânt.* 5: 2.

²³³ *Eccl.* 2: 23, vezi Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 51. Adâncul ființei omului se află în *inima* și *rărunchii lui* (*rinichii*), pe care-l cunoaște doar Dumnezeu [*Eu, Domnul, pătrund inima și încerc rărunchii, ca să răsplătesc fiecăruia după căile lui și după roada faptelor lui* (*Ier.* 17: 10)].

²³⁴ Vezi *Luca* 1: 51; Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 52.

²³⁵ *Precum nu se aseamănă față cu față*, adică persoană cu persoană, *tot așa inima unui om cu inima altuia* (*Pilde* 27: 19).

²³⁶ De aceea, în cazul botezului mamei, fătul nu este considerat botezat, ci el trebuie botezat la nașterea lui, conform canonului VI de la Sinodul din Neocezarea (Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 53). Canonul se referă la faptul că fătul este o altă persoană, în opoziție cu credința evreilor și a altora din acel timp, după care fătul nenăscut era considerat parte din trupul mamei. Conform acestei concepții, dacă mama este botezată, se putea afirma că este botezat și copilul. Or, fătul este, în fapt, o persoană distinctă, care trebuie botezată separat.

²³⁷ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 53.

²³⁸ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 60.

²³⁹ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 62.

pentru orice persoană cu *moarte cerebrală*, căci în acest fel se acordă sufletului șansa de a face pocăință în mod tainic și să ceară ajutorul lui Dumnezeu. De asemenea, cu mare folos este și rugăciunea Bisericii și chemarea preoților pentru Sfânta Taină a Maslului, așa cum îndeamnă *Sfânta Scriptură*²⁴⁰ și învață Biserica²⁴¹, pentru că *Duhul vine în ajutorul slăbiciunii noastre... și știm că Dumnezeu toate le lucrează spre binele celor ce iubesc pe Dumnezeu*²⁴².

Pe baza analizei învățaturii Sfântului Grigorie de Nyssa, ierarhul grec Ierotei Vlahos, mitropolit de Nafpaktos și Sfântul Vlasie, afirmă că organele umane când sunt vii și funcționează *după fire*, înseamnă că primesc energia minții, care se află răspândită în întreg trupul uman, în toate organele lui și acționează prin toate simțurile și organele lui, fără să fie îngrădită doar într-o singură particulă somatică sau într-un singur organ²⁴³. Atunci când unele organe ies din funcția lor cea *după fire* și începe procesul stricăciunii lor, mintea rămâne nelucrătoare cât privește organele respective, dar lucrează în celelalte care funcționează, iar această lucrare indică prezența sufletului în om²⁴⁴. Acest adevăr este de o mare importanță pentru tema transplanturilor și așa-zisa *moarte cerebrală* sau chiar pentru *moartea clinică*, deoarece câtă vreme organele sunt vii, mintea lucrează în ele, fără să fie ținută de acestea și fără să fie distrusă când se face intervenția chirurgicală²⁴⁵. În concluzie, *tema transplanturilor nu putem să o cercetăm numai din perspectiva când iese sufletul unui om, nici din partea utilitaristă și de uz a acestei fapte, ci și din interiorul legilor duhovnicești*²⁴⁶ și a funcțiunilor spirituale ale organelor trupului uman. *Câtă vreme mintea omului se află în trup, fie și în organele subfuncționale ale trupului, poate să nu lucreze funcția dianoetică (rațională sau intelectuală)*²⁴⁷, *memoria sau poate și simțirea (adică simțurile), dar de vreme ce inima bate, lucrează energia noetică a omului. Aceasta înseamnă că atunci omul poate să nu aibă conștiința mediului înconjurător, poate să nu gândească, poate să nu simtă sau chiar poate să perceapă în mod neclar, dar însă există sufletul și este posibil să aibă comuniune cu Dumnezeu*²⁴⁸. *De fapt, un om care suferă așa-numita «moarte cerebrală» nu este mort, conform teologiei ortodoxe*²⁴⁹.

²⁴⁰ Vezi *Iac.* 5: 13-15.

²⁴¹ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 62.

²⁴² *Rom.* 8: 26, 28.

²⁴³ Ἰεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 348-349.

²⁴⁴ Ἰεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 353.

²⁴⁵ Ἰεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 350. *Când vreun organ al trupului, din diferite motive, s-a îmbolnăvit sau nu funcționează, nu înseamnă că sufletul se pierde sau se fragmentează* (Ἰεροθέου, *Βιοηθική*, p. 163).

²⁴⁶ Ἰεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 357.

²⁴⁷ Starea de conștientizare și legătura omului cu Dumnezeu nu este fixată numai de energia rațională a sufletului, ci îndeosebi de energia lui noetică (Ἰεροθέου, *Βιοηθική*, p. 163).

²⁴⁸ Ἰεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 359.

²⁴⁹ Ἰεροθέου, *Βιοηθική*, p. 165. *Cât timp inima bate, fie și prin menținerea artificială a respirației, lucrând și alte funcții, înseamnă că încă există în om viața și, prin urmare, există sufletul. La fel se*

Acceptarea *morții cerebrale* și identificarea acesteia cu *moartea fizică* poate să ducă la formularea și chiar acceptarea conceptului de *viață cerebrală*, fapt cu multe consecințe asupra vieții umane, cum ar fi, de pildă, o nouă viziune asupra embrionului și chiar a nou-născuților acefali, care nu mai pot să fie caracterizați ca ființe umane vii, ceea ce reprezintă o părere respinsă de învățătura ortodoxă²⁵⁰.

Așadar, de ce există o asemenea reacție față de așa-numita *moarte cerebrală*, se întreabă monahul athonit Damaschin? Răspunsul vine din faptul că în legătură cu acest concept, dar și cu tema generală a transplanturilor, este implicată *antropologia ortodoxă*, care se întemeiază pe *antropologia ascetico-patristică*, diferit interpretată de către unii și alții²⁵¹. *Sfinții Părinți au spus cu claritate că sediul ființei sufletului și al persoanei umane este spațiul inimii fizice, pentru că acolo vine și se roagă Sfântul Duh în om, și nu creierul. Prin urmare, câtă vreme inima funcționează, chiar și susținută, fie și distrus să fie creierul, sufletul este în trup, adică bolnavul este viu. Ceea ce înseamnă că de la un asemenea bolnav nu putem să luăm organele lui vitale, pentru că, în acel caz, cel mai probabil îl omorâm. Dacă cineva respinge antropologia Sfinților Părinți și se va sprijini pe știința contemporană, care consideră creierul ca sediu al persoanei, atunci ajunge să susțină toate câte susține știința*²⁵².

Conform Părintelui Teodor Zisis, fost profesor la Facultatea de Teologie din Tesalonic, *medicii care efectuează prelevarea de organe de la bolnavii cu moarte clinică, provoacă în mod activ moartea donatorului, adică îlucid, în loc să încerce până la ultima suflare să facă totul*²⁵³, după jurământul lui Hipocrate și al deontologiei medicale în vigoare de secole, astfel încât să supraviețuiască omul grav bolnav sau grav rănit; iar când toate posibilitățile medicale au fost epuizate, atunci lasă situația în mâinile lui Dumnezeu, Care este singurul Domn al vieții și al morții, Cel care stabilește în mod absolut și definitiv limitele vieții omului, în așa măsură încât, după cum a spus Domnul în omilia de pe Munte, nici o vrabie, nici o vrăbiuță, nu moare fără voia lui Dumnezeu²⁵⁴. Părintele Zisis subliniază faptul că *teoria despre moartea cerebrală* a fost găsită pentru a se da medicilor posibilitatea să întrerupă susținerea artificială a celor cu *moarte cerebrală*, să se asigure locuri în unitățile de terapie intensivă și să fie neutralizate dezacordurile și reacțiile privind prelevarea de organe

petrece și cu embrionul în primele etape ale dezvoltării lui, când există viață și suflet, chiar dacă nu este încă format și nu funcționează creierul. Așa-numita «moarte cerebrală», ... este «un fenomen de natură medicală», adică un fapt care este rezultatul menținerii artificiale a respirației. Și pentru că moartea este, după învățătura ortodoxă, o taină, de aceea este contestată filosofic și teologic stabilirea morții prin «moartea cerebrală» (Γεοργίου, Βιοηθική, p. 165-166).

²⁵⁰ Ἐμμανουήλ Παναγοπούλου, *op. cit.*, apud Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 55-56.

²⁵¹ Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 250.

²⁵² Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 250-251.

²⁵³ *Cu moartea încetează toate funcțiile vitale; când fie și una există, atunci bolnavul încă trăiește* (Ζήση, Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις, p. 552).

²⁵⁴ Ζήση, Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις, p. 550.

pentru transplanturi²⁵⁵. În plus, el atrage atenția că hotărârile luate de Comisii și întâlniri științifice, de vreme ce întrunirea și scopul lor poartă diferite tendințe și directive, nu reprezintă Biserica, ci conducerea ei administrativă de moment, care poate să facă greșeli. *Chiar și un sinod local sau ecumenic poate să facă greșeală, când hotărârile lui sunt opuse Sfintei Scripturi și Tradiției multisekulare a Bisericii. Așadar, chiar și dacă s-ar discuta tema transplanturilor la un sinod panortodox, orice hotărâre va avea viabilitate și va fi recunoscută ca părere a Bisericii, când se va vădi că exprimă conștiința îndelungată a Bisericii și este recunoscută de plinătatea Bisericii*²⁵⁶.

În consensul celor de mai sus, mulți teologi greci (Părintele Ștefan Ștefopoulos, monahul Damaschin, Părintele Teodor Zisis, arhimandritul Luca Țiuțikas ș. a.) sunt cu precădere în favoarea transplanturilor de la donatori vii, mai puțin de la cei considerați morți chiar prin încetarea definitivă a funcției cardio-respiratorii²⁵⁷, în nici un caz de la bolnavii cu *moarte cerebrală*²⁵⁸. De altfel, profesorul Apostolos Nicolaidis de la Facultatea de Teologie din Atena îndreptățește poziția Bisericii și insistența ei de a cunoaște *dacă cel mort cerebral este într-adevăr mort, așteptând concluzia definitivă a Biomedicinii, dar și caracterizarea celui mort cerebral ca bolnav și nu ca mort*²⁵⁹.

Prin urmare, dat fiindcă nimeni nu poate să precizeze momentul morții pentru cel ce suferă așa-numita *moarte cerebrală*, tocmai pentru că ieșirea sufletului din trup rămâne o mare taină²⁶⁰, și câtă vreme sufletul nu s-a despărțit de trupul bolnavului respectiv, *nici un medic nu are dreptul sau puterea să deconecteze pe cel bolnav de la tubul de respirație, deoarece, în acel moment, practica aceasta nu este decât o metodă de eutanasiere, pentru a se lua organele lui vii și a fi folosite ca transplanturi*²⁶¹.

Biserica neagă eutanasia, în special ca sinucidere sub asistență, negând folosirea ca transplanturi a organelor celor ce fac uz de aceasta²⁶² și are o atitudine

²⁵⁵ Ζήση, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 552-553.

²⁵⁶ Ζήση, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 558.

²⁵⁷ Argumentul lor este că omul nu este stăpân al propriului trup, ci aparține lui Dumnezeu. În plus, dăruirea de organe are valoarea de jertfă când donatorul este viu și conștient de darul său, pe când mort fiind, el dă ceva de care nu mai are trebuință, astfel că fapta lui nu mai are valoare (Ζήση, *Εκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, p. 554-555, 556).

²⁵⁸ Τσιουτσιάκ-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 533.

²⁵⁹ Νικολαΐδη, *Εγχειρίδιο Βιοηθικής*, p. 206. *Problema este că moartea cerebrală nu este moarte, iar cel numit „mort cerebral” este viu, om însuflețit, unul care suferă mult, care pășește spre moarte, pe care, pentru un răstimp mic, mare sau foarte mare, poate să o preîntâmpine propria noastră intervenție* (Εμμανουήλ Παναγοπούλου, *op. cit.*, apud Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 57).

²⁶⁰ Ps. 145: 4; Luca 12: 20; Μαντζαρίδη, *Εγκεφαλικός θάνατος*, p. 107.

²⁶¹ Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 250.

²⁶² Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 274. În unele țări există tendința legalizării prelevării de organe de la cei ce apelează la eutanasiere (Χριστοδούλου, *Πρόλογος*, p. 14), pe când Biserica Ortodoxă neagă eutanasia, fie sub formă activă, fie sub formă pasivă, după cum nu se acceptă

rezervată și problematizată față de *ceea ce tehnologia medicală a creat, iar știința medicală numește „moarte cerebrală”*²⁶³. Această atitudine a ei se bazează pe faptul că moartea este considerată în învățătura ortodoxă ca fiind *o foarte mare taină... a înțelepciunii lui Dumnezeu*²⁶⁴. De aceea, moartea, ca taină, *nu se abordează cu ușurință, nici nu se cunoaște, cu atât mai mult nici nu se definește*²⁶⁵, pentru că ea nu reprezintă *un fenomen fizic ce se definește cu claritate, ci unul spiritual care se abordează cu smerenie și teamă*²⁶⁶.

6. Dimensiunea spirituală a transplanturilor. Donarea de organe presupune și abordarea unor teme spirituale și morale privind omul, trupul lui și condiția lui eshatologică. Omul a fost creat *după chipul lui Dumnezeu*, primind chemarea să ajungă la *asemănarea cu Dumnezeu*. Acest proces al desăvârșirii spirituale este parcurs de om prin toate strădaniile și eforturile lui spirituale, care îl duc la trăirea îndumnezeirii, primind prin Sfintele Taine și faptele lui harul Sfântului Duh. Cu alte cuvinte, acest proces înseamnă punerea în practică a conlucrării cu Dumnezeu, Care i-a dat omului voință liberă, adică liberul arbitru.

Din perspectiva acestui dat ontologic, cât privește practica medicală a transplanturilor, care se referă la taina vieții și a morții, atingând ființa psiho-somatică a omului²⁶⁷, se nasc întrebări referitoare la trupul nostru, adică în ce măsură avem dreptul să donăm părți ale trupului nostru? Cât de mult ne aparține trupul? Reprezintă trupul ceva al nostru, asupra căruia avem drepturi și putem să-l oferim sau nu ne aparține, astfel că nu avem nici un drept asupra lui? etc.²⁶⁸

Stăpânul vieții este Dumnezeu cel în Treime Sfântă slăvit, Care ne-a dat suflet și trup, cu alte cuvinte condiția umană, limitată de omul însuși prin păcat²⁶⁹, pentru a ajunge la starea de îndumnezeire, primind înfierea harului divin. Crearea noastră a fost făcută din iubire, care iubire este măsura vieții spirituale, având ca raportare dialogul omului cu Dumnezeu, cu aproapele și cu întreaga creație.

Pe de altă parte, organele trupului uman (inima, rinichii, ficatul) au și un rol spiritual în viața omului, pe lângă cel vital, lucru subliniat în multe părți din *Vechiul*²⁷⁰ și *Noul Testament*²⁷¹. Conform acestor versete, organele interioare ale

în morala ortodoxă nici dictonul *scopul sfințește mijloacele* (Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 274; Νικολάου, *Πνευματική ήθική*, p. 316).

²⁶³ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 171.

²⁶⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia 83 la Sfânta Evanghelie după Ioan*, în PG 59, 447.

²⁶⁵ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 173.

²⁶⁶ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 174; Ἱεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 360.

²⁶⁷ Νικολάου, *Πνευματική ήθική*, p. 282.

²⁶⁸ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 184.

²⁶⁹ Căci văzând Dumnezeu răutatea oamenilor a zis: *Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup. Deci zilele lor să mai fie o sută douăzeci de ani! și I-a părut rău și S-a căit... că a făcut pe om pe pământ* (Facere 6: 3, 5-7).

²⁷⁰ *Vezi Fac. 49: 6; Lev. 17: 14; I Paral. 28: 9; Ps. 7: 10; Ps. 72: 21; Pilde 4: 23, 24: 12; Ier. 11: 20, 17: 9, 10, apud Μπούμη, Μεταμοσχεύσεις, p. 28; Μαντζαρίδη, Μεταμοσχεύσεις, p. 262, nota 15.*

trupului uman se comportă ca niște centre și organe ale funcțiilor psihice și spirituale ale omului.²⁷² De aceea, avându-se în vedere că *zguduitor nu este faptul că moartea devine viață, ci că viața schimbă și persoana*²⁷³, unii teologi propun ca, pe lângă compatibilitatea fiziologică cât privește transplantul, să se caute și o compatibilitate psihico-spirituală, mai ales în cazurile de transplanturi de inimă, plămâni și rinichi, care au nu numai funcțiuni fiziologice, ci și psiho-spirituale pentru om²⁷⁴.

Faptul de a numi pe cineva *aproapele nostru* nu privește doar o acțiune care iese din om, având ca țintă un alt om, aceasta reprezentând viziunea *Vechiului Testament* asupra aproapelui²⁷⁵, ci mai mult decât atât, o acțiune prin care omul însuși devine semen, adică se pune în locul celui alt, astfel încât acțiunea lui nu este doar îndreptată spre exterior, cu o singură direcție de mișcare, ci este îndreptată și spre interiorul omului, cu direcție dublă de mișcare, ca răspuns de la inimă la

²⁷¹ Vezi *Marcu* 12: 30; *Luca* 1: 51; *Rom.* 8: 27; *Apoc.* 2: 23, apud Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 29.

²⁷² Μαντζαρίδη, Ἐγκεφαλικὸς θάνατος, p. 105; Νικ. Μπρατσιώτη, Ἀνθρωπολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, Ἀθήναι, 1996, p. 174, 176-177, 180-181, 191, 198, 204-205, 216, 219. Argumentarea negativă privind transplanturile invocă mai întâi sfințenia trupului uman și dimensiunea spirituală pe care o au organele lui principale, conform antropologiei vechi testamentare, care se menține și în tradiția patristică. Inima, sângele, ficatul, rinichii sunt în legătură, mai ales în Vechiul Testament, cu viața duhovnicească a credinciosului. Dar și în tradiția ortodoxă ascetică, inima fizică este legată direct de viața duhovnicească. Iar calea către adâncul inimii omului, altfel spus, către inima lui duhovnicească, trece prin inima lui fizică (Μαντζαρίδη, Ἐγκεφαλικὸς θάνατος, p. 105).

²⁷³ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλῃ», p. 207; Νικολάου, Πνευματικὴ ἠθικὴ, p. 284.

²⁷⁴ Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 75-76, 81. Unii teologi chiar presupun că în felul acesta s-ar evita și folosirea atâtor medicamente pentru evitarea respingerii transplanturilor, prin menținerea scăzută a imunității organismului uman (Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 75). Însă, acești teologi ignoră faptul că respingerea organelor este dată de niște reacții simple, *antigen – anticorp*, datorită activării funcției imunitare a organismului uman. Pe suprafața celulelor oricărui organism se află o serie de molecule (*antigene*), care conferă fiecărui organism o individualitate antigenică unică. Proteinele sunt cele mai numeroase și mai importante antigene moleculare. De fapt, fiecare tip de moleculă proteină *nonself* din lumea vie este un antigen pentru organismul uman și animal, deoarece are o secvență unică de aminoacizi. Antigenele suprafeței celulare care conferă individualitate biochimică unică fiecărui organism se numesc *antigene de histocompatibilitate* și ele declanșează sinteza anticorpilor cu care se combină specific, producând reacții de respingere. Cât privește omul, doar la gemeni antigenii sunt în cea mai mare parte aceiași, lucru întâlnit, într-o măsură mult mai mică, la persoane înrudite sau neînrudite. Dacă o persoană are antigeni diferiți față de cei ai primitorului (de aceea se fac și teste de histocompatibilitate), poate acesta să fie în cea mai deplină compatibilitate *psiho-spirituală* cu donatorul, căci fenomenul biologic de respingere (pus de Dumnezeu în organismul uman și cel animal, pentru ca el să se poată apăra de intruziuni de la exterior) tot se manifestă (<http://ebooks.unibuc.ro/biologie/mihaiescu/11.htm>, 18.03.2009; pentru alte amănunte vezi și <http://www.emcb.ro/article.php?story=20030613182746000>, 18.03.2009, precum și <http://www.scientia.ro/biologie/37-cum-functioneaza-corpul-omenesc/54-cum-functioneaza-siste>, 18.03.2009).

²⁷⁵ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλῃ», p. 186.

inimă. În acest fel, direcția capătă și o a treia mișcare, cea către Hristos și de întoarcere cu harul binecuvântării divine și răsplata vieții veșnice²⁷⁶. Pe de altă parte, *dacă simțim pe celălalt doar ca pe un aproape, îi dăm din ceea ce avem, așa cum se făcea în Vechiul Testament (vezi Deut. 14: 28-29)...*, *dacă îl simțim ca pe un frate al nostru, nu dăm din ceea ce avem, ci dăm ceea ce avem (Luca 12: 33)...*, *dacă îl primim ca pe un frate al lui Hristos, îi dăm din ceea ce suntem (Matei 25: 35-36) și dacă, în fine, acesta reprezintă vădirea Persoanei lui Dumnezeu în viața noastră, atunci dăm ceea ce suntem, adică pe noi înșine în întregime (Ioan 15: 13)*²⁷⁷.

Așadar, aproapele ne dă șansa vederii duhovnicești, posibilitatea expresiei totale a iubirii noastre și dobândirea harului dumnezeiesc, pentru că *aproapele nu este cel ce vine să ceară, ci devine cel care aleargă să ajute; nu este cel ce primește iubire, ci cel care o oferă; nu este primitorul, ci donatorul*. Unul ca acesta se face deja și aproapele lui Dumnezeu, pe Care îl aduce lângă el²⁷⁸. De aici reiese și diferența între concepția lumească a transplanturilor, conform căreia scopul vădit este găsirea de transplanturi²⁷⁹, și viziunea Teologiei ortodoxe, care are ca țință trăirea existențială a aproapelui. Prin urmare, *prima caută cifre*, pe când cea de a doua trăirea adevărului că *un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora (ἀλλήλων μέλη)*²⁸⁰.

Dimensiunea acestei realități este dată de trăirea iubirii la intensitatea polilor pe care ni-i sugerează Sfânta Scriptură, sacrificiul sau jertfa de sine (*Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi*²⁸¹) și oferirea iubirii față de aproapele, care are mai mare valoare chiar și decât viața unui martir²⁸² (*Și de aș împărți toată avuția mea și de aș da trupul meu ca să fie ars, iar*

²⁷⁶ Vezi Pilda talanților și criteriile Judecării viitoare la Matei 25: 14-46.

²⁷⁷ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 195-196.

²⁷⁸ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 186.

²⁷⁹ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 187.

²⁸⁰ Rom. 12: 5; Efes. 4: 25; Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 187.

²⁸¹ Ioan 15: 13. Sfântul Ioan Evanghelistul completează cele spuse: *În aceasta am cunoscut iubirea: că El și-a pus sufletul Său pentru noi, și noi datori suntem să ne punem sufletele pentru frați (I Ioan 3: 16)*. Sfântul Apostol Pavel ridică sacrificiul de sine nu numai la valoarea vieții fraților de credință, ci și până la jertfa sufletului pentru mântuirea lor: *Căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei (Rom. 9: 3)*. Pentru înțelegerea corectă a textului de la I Ioan 3: 16 se aduce în atenția credincioșilor faptul că se folosește verbul *τίθημι* = *a-mi pune* și nu verbul *θύω* = *a jertfi*, de unde și interpretarea care trebuie să se dea respectivului verset: *ofer, pun la dispoziție, pun în pericol viața mea, de dragul aproapelui; o încredințez, cu o dispoziție jertfelnică, voinței și mâinilor lui Dumnezeu (Care, prin atotînțelepciunea Lui, poate să accepte sau nu ofranda mea sau chiar, în atotputernicia Lui, să vindece, salvând pe amândoi)*. Așadar, nu trebuie să se interpreteze versetul respectiv în sensul că jertfesc în mod definitiv, uzurpând puterea divină și punând eu însumi capăt vieții mele (Δαμασκηνού, Μεταμοσχεύσεις, p. 323-324, nota 215).

²⁸² Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 196. *Întrebarea este, așadar, dacă prin donările de țesuturi și organe se țin poruncile lui Hristos, care se rezumă în dubla poruncă a iubirii, sau dacă se urmează exemplul Lui (Μαντζαρίδη, Εγχεφαλικός Θάνατος, p. 106)*.

*dragoste nu am, nimic nu-mi folosește*²⁸³). Sfântul Ioan Gură de Aur ne învață că iubirea este mai mare decât darul profeției și cunoașterea tainelor²⁸⁴, decât credința, facerea de bine sau chiar martiriul, după modelul Sfântului Apostol Pavel, care deși dorea să plece la Hristos, prefera, totuși, să mai rămână pentru *zidirea aproapei*²⁸⁵, astfel că cel care iubește în Hristos devine apostol, și nu oricum, ci primul dintre Apostoli²⁸⁶. Sfântul Apostol Pavel sugerează posibilitatea oferirii mădularelor trupului nostru, ca expresie a supremei iubiri față de persoana aproapei noastre, referindu-se la expresia iubirii galatenilor față de persoana lui: *Căci vă mărturisesc că, de ar fi fost cu puțință, v-ați fi scos ochii voștri și mi i-ați fi dat mie*²⁸⁷.

Aceeași valoare a expresiei supremei iubiri este menționată și în *Pateric*, citându-se exemplul Avei Agathon, care își exprima dorința că de ar fi cu puțință, trupul lui l-ar da unui lepros, iar pe al aceluia l-ar lua în loc, socotind acest lucru ca fiind măsura iubirii desăvârșite²⁸⁸. Sfântul Vasile cel Mare afirmă că, după învățătura evanghelică, iubirea până la moarte față de aproapele trebuie să fie oferită fără discriminare atât dreptilor, cât și păcătoșilor²⁸⁹, iar Sfântul Ioan Gură de Aur ne învață că grija față de aproapele nu se limitează doar la mântuirea lui, din contră, include și chiar impune preocuparea pentru sănătatea lui²⁹⁰. Credinciosul

²⁸³ *I Cor.* 13: 3. Mântuitorul Iisus Hristos ne spune că cel ce își iubește sufletul, îl va pierde; iar cel ce își urăște sufletul în lumea aceasta, îl va păstra pentru viața veșnică (*Ioan* 12: 25). Această paradoxală cale a Evangheliei pentru logica umană, cale pe care a urmat-o mai întâi Hristos, nu se mișcă cu siguranță la nivelul logicii transplanturilor. Cu toate acestea, elementul eroic și al iubirii de oameni care există în donarea liberă de țesuturi și organe pentru transplanturi, nu încetează să aibă valoarea ei (Μαντζαρίδη, Ἐγκεφαλικὸς θάνατος, p. 108).

²⁸⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre nu trebuie a anatematiza*, în PG 48, 949.

²⁸⁵ Idem, *Omilia XXXII*, în PG 61, 269; idem, *Omilia LXXVII*, în PG 58, 708-710.

²⁸⁶ Idem, *Omilie la Faptele Apostolilor*, în PG 51, 82.

²⁸⁷ *Gal.* 4: 15.

²⁸⁸ Π. Β. Πάσχου, *Τὸ Γερωντικόν*, Αθήναι, 1981, p. 23, apud Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 257; vezi și *Apostegme ale Sfinților Părinți. Despre Ava Agathon* 26, în PG 65, 116C; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 264-265. Alții s-au vândut ca sclavi și slugi sau au preferat închisoarea pentru libertatea aproapei (Ἰεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 357). Totuși, există o critică adusă acestui argument prin interpretarea că Părintele Agathon nu a dorit moartea și donarea trupului său sănătos, ci schimbarea trupului cu cel al unui lepros și să trăiască apoi el ca lepros. Așadar, dorința lui nu poate să aibă vreo legătură cu donarea după moarte a organelor. Nici chiar exemplul citat din viața Sfinților Cosma și Damian (vezi în acest studiu partea 2. **Mit și realitate**), care nu se întâlnește în Sinaxarele ortodoxe, nu poate să susțină *transplanturile de organe vii*, de vreme ce se are în vedere folosirea unui transplant de la un om mort de un anumit timp, astfel că faptul respectiv este considerat o minune [Ἐμμανουήλ Παναγοπούλου, *op. cit.*, apud Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 56; vezi și Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 323-324, nota 215; Αθ. Β. Ἀβραμίδη, *Μύθος ἢ θαῦμα ἢ «μεταμόσχευση του μαύρου ποδιού» ὑπὸ τῶν ἀγίων Κοσμά καὶ Δαμιανού; Θεοδορία I' / 4* (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2008), p. 524-529].

²⁸⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Introducere a regulilor mici*, în PG 31, 1205C.

²⁹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Diverse scrisori. LVIII. Către Teodosie cel dintre nobili*, în PG 52, 641.

trebuie să aibă grijă de toate, după exemplul și îndemnul Sfântului Apostol Pavel: *Cine este slab și eu să nu fiu slab? Cine se smintește și eu să nu ard?*²⁹¹

În duhul celor de mai sus, deși viața este dar al lui Dumnezeu, ea nu aparține doar Celui Care ne-a dăruit-o, ci aparține și destinatorului ei, adică este și propria noastră viață, iar *cel mai bun mod de întoarcere a ei la Dumnezeu este dăruirea ei aproapelui, căci «nu este altfel a ne mântui, decât prin aproapele», după cuvântul Sfântului Macarie Egipteanul*²⁹². De altfel, nimic nu este al nostru, căci *toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor*²⁹³. Prin urmare, toate bunurile pe care le avem nu ne aparțin, dar asta nu înseamnă că nu este îngăduită facerea de bine și milostenia. Trupul este al nostru și în măsura în care ceva este al nostru, cu atât mai mare valoare are dăruirea lui. *Oferind trupul nostru îl sfințim, îl consacram ca templu al lui Dumnezeu* prin mișcarea iubirii către aproapele și după îndemnul Sfinților care au făcut din trupurile lor fie prin asceză, fie prin martiriu, organe de slujire sfântă și temple ale Sfântului Duh²⁹⁴.

Mântuitorul nostru Iisus Hristos a venit în lume ca doctor al sufletelor și al trupurilor oamenilor. El își oferă Trupul și Sângele Lui pentru propria noastră viață. Omul capătă prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos o dimensiune euharistică, devenind și el *ființă euharistică*²⁹⁵. Omul primește Trupul și Sângele lui Hristos, Care devin ale lui, dar este chemat să se și ofere și el pe sine însuși, căci *trupul nostru nu este al nostru ca să-l păstrăm în mod egoist, ci este al Lui, pentru a-l oferi chenoic*²⁹⁶. *După cum viața nu ne aparține, pentru că ne-a dăruit-o Dumnezeu, așa și trupul nostru nu este proprietatea noastră*²⁹⁷, de vreme ce *trupul vostru este templu al Duhului Sfânt Care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri, căci ați fost cumpărați cu preț*²⁹⁸. În felul acesta, argumentul contra transplanturilor, conform căruia omul *datorează trupul lui Dumnezeu și nu poate să-l dăruiască*, se transformă într-un act de *dăruire și jertfire de sine*²⁹⁹. Omul trăiește și valorifică euharistic jertfa lui Hristos de pe Cruce la nivelul existenței lui, care înseamnă dispoziția de a oferi trupul și sângele nostru, de fapt însăși viața noastră, fratelui nostru³⁰⁰. Și dacă cel ce oferă *un pahar cu apă rece...*, *nu va pierde plata și binecuvântarea lui Dumnezeu*³⁰¹, cu atât mai mult nu le va pierde cel ce dă *un flacon de sânge cald din trupul lui. Și câtă valoare are să dai izvorul, adică ceea ce produce*

²⁹¹ II Cor. 11: 29.

²⁹² Νικολάου, Πνευματική ήθική, p. 283.

²⁹³ Ιακωβ 1: 17; Νικολάου, Πνευματική ήθική, p. 304.

²⁹⁴ I Cor. 6: 19; Νικολάου, Πνευματική ήθική, p. 304-305.

²⁹⁵ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 197.

²⁹⁶ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 197.

²⁹⁷ Χριστοδούλου, Διαθρησκειακή θεώρηση, p. 12.

²⁹⁸ I. Cor. 6: 19-20.

²⁹⁹ Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ηθική, II, p. 605, 613.

³⁰⁰ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 197.

³⁰¹ Matei 10: 42.

*sângele – măduva oaselor, ceea ce dezintoxică sângele – rinichiul tău, ceea ce oxigenează sângele – plămânil tău sau mult mai mult, ceea ce mișcă și circulă sângele tău – inima ta sau ceea ce îl înmagazinează – ficatul tău*³⁰².

Cât privește donarea de organe și caracterizarea acestei fapte ca *jertfă de sine*, profesorul Gheorghe Manțaridis atrage atenția că *ar fi neteologic să fie considerată o asemenea faptă ca o imitare întru totul a jertfei lui Hristos*. Iar aceasta pentru că *Hristos își oferă Trupul și Sângele Lui pentru a da oamenilor nu viață trecătoare, ci adevărata viață, care poate să aducă cu sine și jertfirea vieții trecătoare*³⁰³. Pe de altă parte, Manțaridis este de părere că donarea de organe, fără să se facă, însă, comparația de mai sus, poate fi privită ca *jertfă de sine*, dacă se are în vedere două premise: 1) respectul față de persoana umană și 2) folosul aproapelui³⁰⁴. Acestea două nu pot să fie în conflict sau să se contrazică, din contră, în lumina ținării lor se pot face toate celelalte.

Așadar, numai prin respectul față de cele două premise omul este îndreptățit chiar să se jertfească pentru aproapele său, această faptă înțelegându-se ca *jertfă de sine* și nu ca sinucidere. Între cele două este o mare diferență, iar criteriile de evaluare sunt motivele care conduc la sfârșitul vieții. Când acestea sunt dezinteresate, adică nu sunt raportate la vreo formă de egoism, atunci avem *jertfă de sine*. Când sunt cu interes, cu alte cuvinte reduse la manifestarea egoismului, atunci avem sinucidere. În primul caz, omul învinge moartea prin iubire și trăirea unei vieții spirituale. Prin cel de al doilea, omul se adâncește în moarte și ignoră viața spirituală. Desigur că *jertfa de sine* nu trebuie privită ca o faptă arbitrară, ca un scop în sine, ci ca răspuns la o provocare, care se leagă și se raportează la voia lui Dumnezeu³⁰⁵. Atât donarea de organe și țesuturi, cât și primirea acestora, pot fi socotite ca fapte sfinte, când donatorul își dă organele dintr-o iubire dezinteresată, iar bolnavul le primește ca o acceptare voită a acestei iubiri oferite³⁰⁶.

³⁰² Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 199; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 262. Prin actul donării de organe, *moartea devine viață*, iar viața schimbă persoana, căci *primitorul trăiește cu organele vii ale donatorului mort* (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 207). În plus, *primitorul nu ia un organ de la donatorul lui; din contră, primind iubirea lui, ia viața ca dar dumnezeiesc* (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 275). *Dacă nu și-a sfințit inima careva prin rugăciunea minții, are posibilitatea să o «slăvească» prin oferirea ei din iubire dezinteresată* (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 288).

³⁰³ *Viața trecătoare nu trebuie să fie deconectată de adevărata viață și să devină autonomă... Atașamentul față de viața trecătoare stinge dorința pentru cea veșnică* (Μαντζαρίδη, *Χριστιανική Ηθική*, II, p. 609-610; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικάς Θάνατος*, p. 108).

³⁰⁴ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 258. *După cum privoarea vieții poate să constituie o faptă a iubirii supreme (jertfa de sine), dar și o faptă de autoîngădire și de o ultimă disperare (sinucidere), așa și transplantul de țesuturi sau organe de la om la om poate să fie o faptă de iubire supremă, dar și o faptă de ignorare a omului sau o ultimă tranzacție. Poate să fie o victorie împotriva morții cu acceptarea voită a morții sau poate să fie și o deplină supunere față de moarte cu distrugerea concomitentă a fiecărui element spiritual* (Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικάς Θάνατος*, p. 109).

³⁰⁵ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 258-259.

³⁰⁶ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 264.

Pe de altă parte, mitropolitul Ierotei atrage atenția că nu trebuie să ajungem la concluzia că avem cu toții obligația să devenim donatori de organe, pentru că acest lucru este cerut de iubirea creștină și umană, ci să lăsăm deschise două posibilități și fiecare om să aleagă între aceste două posibilități. Prima categorie o exprimă acei creștini care fie dintr-o simțire a harului lui Dumnezeu, fie din respect față de trupul lor, fie dintr-o sensibilitate deosebită pe care o au față de taina procesului morții, fie chiar și din frică, nu doresc să devină donatori de organe. Trebuie să respectăm dorința lor, fără să le aducem învinuiri că eventual prin alegerea lor negativă nu sunt caracterizați de iubire pentru frații suferinzi. Este vorba de o posibilitate care se află în cadrul teologic și ecleziastic³⁰⁷. Cea de a doua posibilitate o exprimă aceia care doresc să fie donatori de organe ale trupului. Trebuie să respectăm și dorința acestor oameni, contribuind astfel la prelungirea vieții altor câtorva oameni, cu speranța de a participa la depășirea morții prin pocăință și unirea lor cu Hristos³⁰⁸. Însă, pentru această categorie Biserica este chemată să fixeze anumite limite, astfel încât dăruirea oamenilor să fie esențială: să se asigure consimțământul scris, pentru că nu se acceptă acordul sau consimțământul prezumat; să se stabilească cu exactitate de către medicină faptul morții și criteriile de diagnosticare a morții cerebrale, pentru că Biserica nu poate să accepte omorârea donatorilor pentru prelevarea de organe; țesuturile și organele donatorilor să nu ajungă obiecte de comerț³⁰⁹.

Învățătura Bisericii Ortodoxe este că viața unui om reprezintă darul lui Dumnezeu. Prolungirea ei nu se datorează vreunor instrumente sau unor mâini chirurgicale pricepute sau progresului științei sau garanțiilor economice ale unor firme de asigurări sau iubirii pământești a oamenilor, ci bunăvoinței lui Dumnezeu³¹⁰. De aceea și transplanturile ar putea să le accepte Biserica numai dacă legiuitorul este inspirat de Dumnezeu, numai dacă medicul este stăpânit de frica lui Dumnezeu, numai dacă iubirea față de aproapele reflectă iubirea către Dumnezeu,

³⁰⁷ De altfel, nimic nu justifică, după profesorul Manțaridis, constrângerea omului de a oferi țesuturi și organe ale trupului său înainte sau și după moartea lui. Trupul omenesc este sfânt și trebuie să fie respectat, nu numai viu, ci și mort. Nu este corect să fie abordat ca material vindecător sau ca depozit de piese de schimb (Μαντζαρίδη, *Εγκεφαλικὸς Θάνατος*, p. 109).

³⁰⁸ Ἱεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 363. Scopul profund al transplantului nu trebuie să fie doar prelungirea vieții biologice, ci pocăința și vindecarea omului, încât prin curățirea iluminării și a îndumnezeirii, omul să se unească pentru veșnicie cu Hristos. În afara acestei premise de bază, orice transplant are un caracter utilitarist, materialist și antropocentric și nu contribuie la mântuire (Ἱεροθέου, *Βιοηθική*, p. 167).

³⁰⁹ Ἱεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 364; Ἱεροθέου, *Βιοηθική*, p. 166. Se impun și niște criterii morale de acceptare a unei persoane ca donator. Astfel, o persoană nu poate fi considerată donator dacă este ostentativă la presiuni; dacă este stăpânită de sindromul bunului samaritean sau de sentimente de vină, pe care încearcă să le depășească prin consimțământul de a dona organe; dacă cel condamnat la închisoare încearcă prin donarea de organe să micșoreze pedeapsa sau anii de detenție, pentru că o asemenea faptă, dincolo de diverse interese și lipsa de libertate, creează premisele de transformare a oamenilor sărmani în obiecte ale exploatării sociale (Νικολαΐδη, *Εγχειρίδιο Βιοηθικής*, p. 212).

³¹⁰ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 275.

numai dacă moartea este cu adevărat trecere la viață, numai dacă donatorul oferă pentru dragostea lui Dumnezeu, numai dacă primitorul primește viața ca binecuvântare de la Dumnezeu³¹¹. De aceea, primitorul nu este doar un simplu destinatar pasiv al unui organ, lucru care îi creează sentimentul unui folos personal, că este, cu alte cuvinte, prelungită viața lui biologică, ci i se dă, în mod paralel, și o șansă unică pentru folosul lui duhovnicesc³¹², în timp ce donatorul oferă, nu este lipsit de ceva; oferă organe, dar primește viață³¹³.

Axul spiritual și moral al Bisericii cât privește transplanturile are în vedere grija și dispoziția de autodăruire, astfel că ele pot fi privite și ca o posibilitate de transfuzare în societate a modului ortodox de viață. Biserica nici nu jertfește adevărul, nici nu subjugă persoana. Deși Biserica încuviințează și apreciază fiecare idee a dăruirii de sine, dacă pentru cineva donarea de organe nu este ziditoare, atunci îl face să se răzgândească, dacă îl folosește, atunci îl îndeamnă către aceasta faptă³¹⁴, astfel încât persoana umană să fie protejată de orice abuz și să aibă mereu deschisă calea mântuirii.

Așa cum am văzut și mai sus, părerea multor teologi este că Biserica Ortodoxă nu trebuie să se grăbească în luarea unor decizii și hotărâri finale referitoare la practica transplanturilor³¹⁵, care să aibă mai ales caracter universal, ci să se limiteze, pentru moment, adică până la definitivarea practicilor medicale și a aspectelor teologice specifice acestora, la fiecare caz în parte. Această atitudine este motivată de faptul că transplanturile au o istorie relativ recentă, un prezent intens și mult pus în discuție și un viitor destul de îndoielnic, care acoperă întreaga gamă de aprecieri, de la totala tăgăduire până la concepțiile cele mai revoluționare³¹⁶. De aceea, rezerva Bisericii se invocă pe pretextul că mai mică este greșeala decât instituționalizarea unei căderi sau chiar a vreunei erezii, de vreme ce se are în vedere abaterea după iconomie din acribie necunoscută, cât privește dreptul canonic³¹⁷, iar multe dintre aprecierile științifice sunt reversibile cu trecerea timpului³¹⁸.

Mitropolitul de Mesogheia și Lavreotiki Nicolae a ajuns la concluzia că odată cu trecerea timpului și informarea oamenilor³¹⁹, lumea conștientizează că donarea de organe este o faptă care și din punct de vedere medical se recomandă în cazuri concrete, dar și din punct de vedere moral și logic este într-un totuși justificată³²⁰. Ca exemplu,

³¹¹ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 275.

³¹² Νικολάου, Πνευματική ήθικη, p. 287-288; Νικολάου, Μεταμοσχεύσεις, p. 621.

³¹³ Νικολάου, Πνευματική ήθικη, p. 317.

³¹⁴ Νικολάου, Πνευματική ήθικη, p. 317; vezi și Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 285.

³¹⁵ Ίεροθέου, Μεταμοσχεύσεις, p. 337.

³¹⁶ Νικολάου, Τò μέλλον, p. 321.

³¹⁷ Μπούμη, Μεταμοσχεύσεις, p. 12-14.

³¹⁸ Ίεροθέου, Μεταμοσχεύσεις, p. 337.

³¹⁹ Această informare era propusă ca necesitate de către reprezentanții Bisericii Ortodoxe a Greciei încă din 1989 (Χριστοδούλου, Οί μεταμοσχεύσεις, p. 42). Pe de altă parte, Biserica este chemată să joace un rol central în cadrul activităților diverselor instituții și foruri competente în practica transplanturilor (Νικολάου, Πνευματική ήθικη, p. 318).

³²⁰ Νικολάου, «Αλλήλων Μέλη», p. 30.

citează cazul monahului athonit Moise³²¹, căruia i s-a făcut un transplant de ficat după multă suferință: *Nu se poate ca Biserica să nu urmărească cu interes aceste reușite minunate și să nu binecuvânteze progresul care-l ajută pe om în înlăturarea suferinței. Biserica va binecuvânta fiecare progres pentru bine*³²². Medicina trăiește și ea drama căderii omului, care are, printre altele, două mari consecințe: *neputința care se manifestă ca moarte și păcatul care se exprimă ca iubire de sine*, cu alte cuvinte ca lipsă a iubirii și dificultatea de exprimare a ei. *Această «cădere» o lovește donatorul prin mișcarea iubirii lui și o neutralizează medicina prin dăruirea vieții*³²³.

Așadar, *oferirea trupului, a țesuturilor sau a organelor reprezintă cel mai mare fapt al expresiei somatice a iubirii. Biserica ar putea să fie recunoscătoare lui Dumnezeu pentru darul realizării respective a Științei, care și reprezintă o șansă unică de care numai epoca noastră se bucură ca posibilitate*³²⁴. În plus, *sufletul, când trupul este necuviincios tăiat în bucăți, suferă. Când acesta este tăiat în bucăți cu sfințenie și pentru iubirea lui Dumnezeu și a fraților, sufletul se odihnește*³²⁵. În mod caracteristic sunt citate cuvintele Părintelui Paisie din Grecia: *Ceea ce spune inima mea este să iau un cuțit, să o tai bucățele, să o împart și apoi să mor*³²⁶.

³²¹ Fără să-i citeze, mitropolitul Nicolae amintește că în Grecia se cunosc patru monahi vestiți (trei ieromonahi și un stareț), cărora li s-au făcut transplanturi de ficat (Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 282).

³²² Μοναχού Μωυσέως Ἀγιορείτου, *Επιστροφή ἀπὸ τὴν Ἀμερική*, Ἀθήνα, 1999, p. 88-94, apud Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 273; idem, *Μεταμοσχεύσεις*, ἴν Πειραιϊκή Ἐκκλησία, 141/9 (2003), p. 46-47.

³²³ Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 286.

³²⁴ Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 195. Mitropolitul Nicolae vine adesea cu afirmații care plasează problematica pe alte coordonate, fără să aducă o totală negare, din contră, face o nouă abordare de pe poziția unei înalte trepte spirituale, care le asimilează pe celelalte. De aceea, el afirmă că *Biserica nu este pentru transplanturi. Nu trebuie să fie. Nu are motiv să susțină o metodă chirurgicală sau orice tactică. Este, însă, pentru respect și iubire* (Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 287), fără de care orice abordare nu are nici o valoare, se anulează de la sine.

³²⁵ Νικολάου, «*Αλλήλων Μέλη*», p. 196.

³²⁶ Γέροντος Παϊσίου Ἀγιορείτου, *Λόγοι Α' . Μὲ πόνο και ἀγάπη γιὰ τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο*, Σουρωτὴ Θεσσαλονίκη, 1998, p. 23, apud Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 266; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 307. De menționat că ucenicii Părintelui Paisie nu sunt de acord cu interpretarea dată cuvintelor acestuia în sensul susținerii practicii transplanturilor. Din contră, ele exprimă iubirea mare pe care renumitul părinte și duhovnic o avea față de oameni și nu sensul de sinucidere. În plus, ei aduc mărturie că Părintele Paisie *a respins categoric prelevarea și transplantul de organe necesare pentru supraviețuire, câtă vreme prin aceste practici se provoacă moartea donatorului*. El aducea chiar două argumente: *în primul rând, că această practică reprezintă o intervenție neîngăduită, contrară operei creatoare a lui Dumnezeu (prelevarea de organe vii de la donator în viață), pe de o parte, omorând pe donator, iar pe de alta, creându-ne aroganța de a da viață primitorului. Și în al doilea că (o asemenea tactică de prelevare a organelor de la bolnavii morți cerebral) va deveni o cauză de găsimare a unor moduri de omorâre a celor bolnavi pentru a li se lua organele... Pe de o parte, prin cel de al doilea argument al lui, subînțelege pe toți cei care acceptă moartea cerebrală ca moarte biologică, iar prin primul lui argument răspunde celor care – constrânși de contrare teze*

Faptul eshatologic al învierii trupurilor, la cea de a doua venire a lui Hristos, nu împiedică donarea de organe, mai ales că prin înviere *toți ne vom schimba*³²⁷, astfel că suferințele și neputințele trupului nu vor mai fi, ci el va fi schimbat și reînnoit interior și exterior³²⁸. Astfel, și după moarte avem dreptul să donăm organele noastre, iar în practica și viața Bisericii întâlnim cazuri în care Sfinți cunoscuți stabilesc în ce stare să fie rânduite sau lăsate trupurile lor de după moarte, unii cerând să nu fie dezgropate trupurile lor niciodată, alții să le fie ascunse rămășițele după dezgropare sau să nu fie îngropate trupurile lor, ci aruncate pentru a le mânca păsările de pradă³²⁹. În legătură cu trupul omului, mitropolitul Ierotei afirmă că unele mădulare și organe ale trupului său au fost create de Dumnezeu pentru starea de viață biologică, astfel încât omul să fie încercat, dar și să trăiască în continuare viața spirituală, pentru a ajunge la îndumnezeire, lucru indicat și de existența pomului cunoștinței binelui și răului, după cum învață Sfinții Grigorie Teologul și Ioan Damaschinul³³⁰. În stare de îndumnezeire trupul omului nu mai are nevoie de hrană, iar în starea de după a Doua Venire a lui Hristos, vom avea trupuri nestricăcioase și spirituale³³¹. În felul acesta, toate organele care au legătură cu viața biologică, de pildă, cu digestia și procesul de hrană al omului, nu mai au funcții în viața viitoare, ci se transformă și ele în noile trupuri. Pe de altă parte, la învierea trupurilor va avea loc o realcătuire a lor, de vreme ce vor fi completate și mădularele și organele care lipseau din acestea³³².

Prin urmare, atât donatorul, cât și primitorul de organe sunt fii ai Bisericii, iar câtă vreme practica medicală a transplanturilor nu caută să contravină moralei creștine³³³, deoarece numai așa poate să fie acceptată de Biserică, în limitele impuse de învățătura sa³³⁴, se propune de către anumiți teologi și ierarhi greci ca în

teologice și medicale bine alcătuite, „au depășit”, pare-se, problema, caracterizându-o ca pe o „scolastică apuseană”, și proiectează în schimb așa zisa „iubire” și „jertfă” a celui „mort cerebral”, care, însă, în realitate, adică această iubire și jertfă, sunt și inconștiente, și inexistente, și chiar echivalente eutanasiei. Tot ei menționează că Părintele Paisie considera donarea de organe după moarte ca lipsită de o valoare morală esențială, în timp ce despre Părintele Porfirie afirmă că el a avut aceeași poziție cu Părintele Paisie față de tema transplanturilor (Δαμασκηνοῦ, Μεταμοσχεύσεις, p. 324-325, 326).

³²⁷ I Cor. 15: 51.

³²⁸ Χριστοδούλου, Διαθρησκειακή θεώρηση, p. 12-13. În gândirea unor teologi se stipulează ideea că la cea de a doua venire a lui Hristos, când toți cei ce au trecut prin moarte vor învia cu trupurile lor întregite, fie că au trecut printr-un martiriu, fie că datorită bolii le-au fost amputate vreunul dintre organe, fie mâncați de animale etc., așa și cei ce au donat organe, ar putea să reprimească organul sau organele împrumutate celor ce au avut nevoie de ele (Μπούμη, Μεταμοσχεύσεις, p. 80).

³²⁹ Νικολάου, Πνευματική ήθικη, p. 305.

³³⁰ Γεροθέου, Μεταμοσχεύσεις, p. 350-351.

³³¹ I Cor. 15: 42-49.

³³² Γεροθέου, Μεταμοσχεύσεις, p. 351.

³³³ Χριστοδούλου, Οί μεταμοσχεύσεις, p. 42; Μαντζαρίδη, Μεταμοσχεύσεις, p. 276-277.

³³⁴ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 285. *Teologia ortodoxă nu poate să accepte transplanturile de țesuturi și organe de la om la om, chiar și simpla transfuzie de sânge, ca pe o oarecare terapie mecanicistă. Însă, poate*

Molitifelnicele ei să fie trecute și rugăciuni pentru donatorul de organe în viață și cel mort, precum și pentru medici și primitorul de organe³³⁵.

7. Concluzii

Sigur este că problematica ridicată de practica transplanturilor și sesizată de Bioetică nu se poate rezolva imediat. Este nevoie de o perioadă îndelungată de maturizare a dialogului sănătos dintre persoanele umane implicate în soluționarea acestei problematice, avându-se în vedere aspecte morale, intelectuale și științifice. În această perspectivă, se face apel la reprezentanții confesiunilor creștine și ai diferitelor convingeri religioase³³⁶, dar mai ales la Biserica Ortodoxă, care poate să contribuie la limpezirea dilemelor provocate de progresul științific și tehnologic.

Considerația pe care Biserica Ortodoxă o are față de om, ca trup și suflet, felul cum vede viața, moartea, rolul medicinei și scopul omului pe pământ, precum și trăirea iubirii și a jertfei de sine, sunt diferite de concepțiile lumii, astfel că învățătura ortodoxă nu se identifică cu cele din urmă.

Biserica Ortodoxă nu abordează problemele ivite datorită progresului tehnologic și medical de pe poziția *acribiei canonice*, așa cum concepția apuseană este dominată de spiritul scolastic și justițiar, ci în duhul iubirii *după Dumnezeu* și al iconomieii divine,

să le accepte ca fapte de autodăruire și ale jertfei de sine (Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 277). Biserica acceptă transplantul de organe a căror prelevare nu contribuie la moartea donatorului. Pentru celelalte cazuri este nevoie de multă atenție și cercetare, pe baza criteriilor antropologice, teologice și patristice (Ιεσοθέου, *Βιοηθική*, p. 166). În fiecare caz, Biserica percepe transplanturile numai în legătură cu principiile morale de bază, ca iubirea, dezinteresul, respectul, mărinimia și onestitatea (Νικολαΐδη, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, p. 206).

³³⁵ Asemenea rugăciuni au fost puse, deja, în atenția Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe din Grecia, fiind scrise de ieromonahul Atanasie Simonopetritul și de actualul mitropolit de Mesogheia și Lavreotiki Nicolae (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 277, nota 6). Prin aceste rugăciuni se are în vedere binecuvântarea Bisericii Ortodoxe pentru fideli ei, iar în cazul transplanturilor provenite de la cei ce sunt de o altă confesiune sau manifestare religioasă, se pune problema ca prin această binecuvântare a Bisericii organul respectiv să se considere că primește Botezul sau efectele acestuia prin sângele primitorului creștin ortodox (Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 77). Asemenea rugăciuni nu au, însă, un sens concret, de vreme ce Biserica binecuvintează practica medicală, așa cum am arătat în paginile acestui studiu, bazată pe morala învățăturii ei, pe de o parte, iar pe de alta, dacă s-ar accepta asemenea rugăciuni, va trebui în acest caz să se facă rugăciuni pentru orice practică medicală. Cât privește efectele Botezului asupra vreunui organ prin sângele primitorului creștin ortodox, invocarea acestui argument reprezintă o problemă ce nu se cuvine să fie pusă, pentru că se ignoră adevărul privind Taina Sfântului Botez. Această Sfântă Taină este primită de persoane, nu de organe, iar efectele ei nu se transmit prin sânge, ci prin harul Sfântului Duh, nu doar asupra trupului sau asupra sufletului, ci asupra omului, care este trup și suflet.

³³⁶ De pildă, din Comisia *Comitetului ad-hoc al Școlii Medicale de al Harvard* (*Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School*), întrunită în 1968 pentru a defini procedura de diagnosticare a morții cerebrale a făcut parte și un teolog, alături de 10 medici, un jurist și un istoric al științei (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 38).

având în vedere faptul că fiecare om este unic și reprezintă un caz unic, care trebuie abordat cu obiectivitate, iubire și respect față de persoană. Ea nu se limitează la și nici nu absolutizează adevărurile științifice, care sunt mereu supuse dialogului și adâncirii prin prisma progresului, ci se preocupă de trăirea iubirii, adică de trăirea învățaturii lui Iisus Hristos și de atingerea a îndumnezeirii, stare care va îngădui să se ajungă la *căi* sau *soluții* ce vor depăși dilemele și problemele cauzate.

Rolul Bisericii este acela de a atrage atenția factorilor instituționali și societății, în general, asupra problemelor create de practica transplanturilor, de a asigura pregătirea și informarea necesară celor implicați în această practică (medici, oameni de știință, bolnavi, teologi, clerici, juriști etc.), de a indica criteriile teologice de abordare a problemelor, astfel încât respectiva practică medicală să nu ajungă o formă de exploatare economică și utilitaristă a omului sau o lipsă de conștiință privind îndatoririle și obligațiile unora față de alții, dar mai ales viața omului, ca cel mai mare dar.

ABREVIERI

Basic positions = *Basic positions on the ethics of Transplantations*, The Holy Synod of the Church of Greece. Bioethics Committee, Athens, 2007 (in English, Greek, French and Russian).

PG = *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, ed. J. - P. Migne, Paris, 1857-1866.

Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις* = Δαμασκηνού Μοναχού Αγιορείτου, *Ὁρθόδοξη ἀνθρωπολογία καὶ μεταμοσχεύσεις ζωτικῶν ὀργάνων*, Ἀθήνα, 2007.

Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ* = Σπύρου Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση Νεφροῦ*, ἰν *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 87-105.

Ἱεροθέου Βλάχου, *Ὁρθόδοξη Ψυχοθεραπεία* = Ἀρχιμ. Ἱεροθέου Βλάχου (actualmente mitropolit de Nafpaktos și Sfântul Vlasie), *Ὁρθόδοξη Ψυχοθεραπεία*, Ἑδέσσα, 1987.

Ἱεροθέου, *Βιοηθική* = Ἱεροθέου Μητροπολίτου Ναυπάκτου καὶ Ἁγίου Βλασίου, *Βιοηθική καὶ βιοθεολογία*, Ἱερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), Λεβαδεία, 2005.

Ἱεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις* = Ἱεροθέου Μητροπολίτου Ναυπάκτου καὶ Ἁγίου Βλασίου, *Ἡ θέση τῆς Ἐκκλησίας γὰρ τίς μεταμοσχεύσεις*, ἰν *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 337-366.

Ζήση, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις* = Πρωτ. Θεοδώρου Ζήση, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις. Κύριος τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου ὁ Θεός*, ἰν *Θεοδρομία Ζ'4* (Ὀκτώβριος-Δεκέμβριος 2005), p. 550-559.

Καρακατσάνη, «*Ἐγκεφαλὸς θάνατος*» = Κ. Καρακατσάνη, «*Ἐγκεφαλὸς θάνατος*». *Ταυτίζεται μετὰ τὸ θάνατο τοῦ ἀνθρώπου; (Ἱατρικὴ καὶ φιλοσοφικὴ θεώρηση)*, Θεσσαλονίκη, 2001².

Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις = Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις, Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Εἰδική Συνοδική Ἐπιτροπή ἐπὶ τῆς Βιοηθικῆς, Ἐκδοσις τοῦ Κλάδου Ἐκδόσεων τῆς Ἐπικοινωνιακῆς καὶ Μορφωτικῆς Ὑπηρεσίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Αθήναι, 2002.

Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος* = Γεωργίου Ἰ. Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις καὶ ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, ἴν *Πεμπτοσύα*, 10/Δεκ. 2002 - Μαρ. 2003, π. 102-109.

Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις* = Γεωργίου Ἰ. Μαντζαρίδη, *Θεολογικὴ προβληματικὴ τῶν μεταμοσχεύσεων*, ἴν *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, π. 251-277.

Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, Π = Γεωργίου Ἰ. Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, Π, Θεσσαλονίκη, 2003.

Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις* = Παναγιώτου Ἰ. Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις: Προβληματισμοὶ-Θεολογικὴ Θεώρηση*, Αθήναι, 1999.

Νικολαΐδη, *Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς* = Ἀποστόλου Β. Νικολαΐδη, *Ἀπὸ τῆς Γένεσῃ στὴ Γενετικὴ. Ἐγχειρίδιο Βιοηθικῆς*, Αθήνα, 2006.

Νικολάου, *«Ἀλλήλων Μέλη»* = Νικολάου Μητροπολίτου Μεσογαίας καὶ Λαυρεωτικῆς, *«Ἀλλήλων μέλη». Οἱ μεταμοσχεύσεις στὸ φῶς τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας καὶ ζωῆς*, Αθήνα, 2005.

Νικολάου, *Μεταμοσχεύσεις* = Ἀρχιμ. Νικολάου Χατζηνικολάου (ἴν present mitropolit de Meosgheia și Lavreotiki), *Μεταμοσχεύσεις... Ἠθικὴ καὶ παθολογία*, ἴν *Ἀστυνομικὴ Ἐπιθεώρηση*, Σεπτ./Οκτώβ. 2001, π. 620-623.

Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ* = Αρχιμ. Νικολάου Χατζηνικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ καὶ παθολογία τῶν μεταμοσχεύσεων*, ἴν *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, π. 279-319.

Νικολάου, *Τὸ μέλλον* = Αρχιμ. Νικολάου Χατζηνικολάου, *Τὸ μέλλον τῶν μεταμοσχεύσεων*, ἴν *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, π. 321-336.

Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις* = Ἰωάννη Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις Ἰστών καὶ Ὀργάνων*, Αθήνα, 1998.

Στεφοπούλου, *«Μηχανιστικὴ» ἀνθρωπολογία* = Πρωτ. Στεφάνου Στεφοπούλου, *Ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξῃ στὴ «μηχανιστικὴ» ἀνθρωπολογία*, ἴν *Θεοδρομία Ζ'1* (Ἰανουάριος-Μάρτιος 2005), π. 80-109; Ζ'2 (Ἀπρίλιος-Ἰούνιος 2005), π. 169-209. Acest studiu reprezintă o critică la teza de doctorat a mitropolitului de Mesogheia și Lavreotiki Nicoale, *Οἱ μεταμοσχεύσεις ἐξ ἀπόψεως Ὁρθόδοξου ἡθους καὶ διδασκαλίας* (Tesalonic, noiembrie 2003), tipărită apoi ἴν 2005, vezi Νικολάου Μητροπολίτου Μεσογαίας καὶ Λαυρεωτικῆς, *«Ἀλλήλων μέλη». Οἱ μεταμοσχεύσεις στὸ φῶς τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας καὶ ζωῆς*, Αθήνα, 2005.

Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις* = Πρεσβυτέρου Στεφάνου Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, ἴν *Θεοδρομία Ε'1* (Ἰανουάριος-Μάρτιος 2003), π. 72-102; Ε'2 (Ἀπρίλιος-Ἰούνιος 2003), π. 183-214.

Τσιουτσίκια-Στεφοπούλου-Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις* = Αρχιμ. Λουκᾶ Τσιουτσίκια, Πρωτοπρ. Στεφάνου Στεφοπούλου, Μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ Ἄγιορείτη, *Μεταμοσχεύσεις καὶ ἐγκεφαλικὸς θάνατος. Θεολογικὴ καὶ ἰατρικὴ παρέμβαση*, ἴν *Θεοδρομία*, ΣΤ'4 (2004), π. 526-533; vezi *ibidem*, ἴν *Ὁρθόδοξος Τύπος*, 3 Δεκεμβρίου 2004, π. 3-4.

Φιλοκαλία = *Φιλοκαλία Ἱερῶν Νηπτικῶν Πατέρων*, Γ'-Ε', Ἀθήναι, 1961.

Χαρίτου, *Οἱ καρδιακές μεταμοσχεύσεις* = Χρήστου Χαρίτου, *Οἱ καρδιακές μεταμοσχεύσεις στὸν κόσμον καὶ στὴν Ἑλλάδα, ἠν Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 59-85.

Χριστοδοῦλου, *Διαθρησκευτικὴ θεώρηση* = Χριστοδοῦλου Κ. Παρασευαΐδη, μητροπολίτου Δημητριάδος (mai târziu arhiepiscop al Bisericii Greciei, † 2008), *Διαθρησκευτικὴ θεώρηση τῶν μεταμοσχεύσεων (Ὁμιλία πρὸς Ἱατρούς)*, Ἀθήναι, 1991; vezi textul reluat ἠν Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις, p. 233-250.

Χριστοδοῦλου, *Οἱ μεταμοσχεύσεις* = Χριστοδοῦλου, Σεβ. Μητροπολίτου Δημητριάδος, *Οἱ μεταμοσχεύσεις ἀπὸ θρησκευτικὴ ἄποψη*, ἠν *Ἱατρικὸ Βῆμα*, Φεβρ. 1989, p. 40-42.

Χριστοδοῦλου, *Πρόλογος* = Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος κ. κ. Χριστοδοῦλου, *Πρόλογος*, εἰς *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 9-16.

**DE LA GENE LA MEME,
O ALTĂ CALE DE ABORDARE A DIVINULUI
ÎNCERCARE DE DECONSTRUCȚIE HERMENEUTICĂ
A UNOR SECULARISME**

GHEORGHE SCRIPCARU*, SIMONA DAMIAN**

ABSTRACT. Starting from the new types of secularization the authors develop the relationship between creationism and evolution. Through the advice of “grow and multiply”, man create by genes through memes (cultural archetypes of imitation) God through the Holly Spirit sends him the need to continue the creation and the external transformation into an internal one. The relationship gene-meme evokes, at the same time, the connection of continuity between religion and science, the Divine project of creation being transposed in the natural history at God’s intervention through man, who, with the help of revealed belief and that of science, deciphers the misteries of the world and tries to approach transcendence.

Key words: gene, meme, secularization, creationism, evolution

Ipostazele secularizării. Noțiunea de secularizare a apărut odată cu despuierea de bunuri (jus ad rem) sau uzufruct-uri (jus in re) la care aveau dreptul, a unor lăcașuri de cult. Obținute din donații din avutul public sau privat, faptul a fost interpretat ca încălcare a unui cult spiritual, al aceluia „ora et labor”.

Dar, în evoluție, relația dintre știință și religie, mai ales, ca și excesul actual al tehnologiei și consumismului a accentuat tendința rușii lumii de divin și a întoarcerii spre sentimente primitive, după 2000 de ani de religie și cultură, fiind posibil Awschwitz-ul. Această disjuncție a generat noi tipuri de secularizare, de această dată, a spiritului:

- de slăbire al nucleului dur al religiei, a dogmelor, cu dispariția statutului lor de putere și solicitarea „privatizării” lor extensive;
- de „contractare” a lui Dumnezeu pentru a face loc oamenilor, de unde lipsa de obiectivare a lui Dumnezeu în ordinea cosmică;
- de secularizare a perfecțiunii divine în fața finitudinii omului (Berdiaev) cu negarea faptului că Dumnezeu se cunoaște apofatic ca exprimare mai reală „prin ceea ce El nu este decât prin ceea ce este (M. Eliade)”, între infinit și personal, transcendent și activ, extern și prezent în timpul istoric. De aici secularizarea riscului ca Dumnezeu să fie coborât din transcendență în imanență printr-o religie a spiritului, cu precădere, și prin promovarea raționalului în locul revelației, a spectacolului religios, în locul angajării religioase (la o mesă a Papei cu tinerii au rămas 15.000 de prezervative).

* Profesor Universitar în cadrul Universității de Medicină și Farmacie „Gr. T. Popa”, Iași.

** Conferențiar și șef de lucrări în cadrul Universității de Medicină și Farmacie „Gr. T. Popa”, Iași.

- se asistă la un fenomen de secularizare a divinului din alteritate, la pretenția salvării „religiei prin ea însăși (prin „despuierea de dogme” până la „Moartea lui Dumnezeu);
- accentuarea cunoașterii științifice și laicizarea consecutivă a sacrului (un fel de intervertire a cunoașterii de ziua a 8-a a lui Berdiaev);
- un ultim aspect al secularizării revelației biblice este recenta tentativă de dezincriminare penală a incestului și a eutanasierei prin dreptul de a muri;
- secularizarea vieții spirituale într-o societate încă dominată de religie, cere, pe de altă parte, o trecere de la heteronomia moralei dominante la autonomia unei morale de larg consens, religia, prin dogmele sale „contribuind” de fapt la „desvrăjirea” lumii prin cele trei breșe create de știință (breșa heliocentrică, breșa evoluționistă strictă de plasare a omului în cadrul unor structuri naturale exclusive și breșa afirmării rolului subconștientului în comportament).

Secularizarea limbajului moral clasic prin viziunea lui Paul Florenski că „totul este frumos, bun și adevărat dacă este potrivit” a orientat și bioetica spre „practicile potrivite” (Cherry) ce rezultă din drepturile omului și din transcenderea diferențelor religioase. Pentru ca omul să nu devină un alienat în propria sa cultură, un concept european de „decreștinare a mentalului” insistă pentru înlăturarea dogmelor dintr-o pedagogie a religiei, pentru a evita înlăturarea aspirațiilor către transcendența sensului vieții ce a caracterizat ascensiunea Europei.

Creacionism și evoluționism. Într-o pedagogie cu exprimare laică se vorbește că nu dogma și cateheza sunt esențiale ci accentuarea laturii umane a religiei din care decurge înțelegerea umanismului și a destinului propriu în lume. Se impune astfel a pleca de la căutarea de punți între creacionismul interpretat genetic (știința nu a stabilit dacă la început a fost proteina sau acizii nucleici ai ADN-ului) și evoluționismul ca „hipertelie veșnică” ce rezultă din creația inițială.

Creacionismul și evoluția nu trebuie deci concepute ca două linii paralele ce nu se vor întâlni, niciodată prin susținerea genezei că speciile au fost create odată pentru totdeauna, versus a evoluționismului, că speciile s-au transformat în timp (Lyll în 1830 arată că pământul a fost modelat geologic iar Darwin că speciile au evaluat prin adaptări biologice în timp iar omul, prin dezvoltarea creierului fiind „un geniu al adaptării și al supraviețuirii”).

Înlocuind zilele cu ere, știința a oferit genezei sensuri mai adânci. După energia luminoasă și după „big-bang”, s-au format soarele și planetele, despărțindu-se apele de deasupra (în spațiu este gheață) de cele de dedesubt, care, prin retragere, au format pământul ce s-a răcit (în raport de distanța față de soare) precum și celelalte planete (Venus, aproape de soare a suferit efectul de seră). Au apărut apoi anotimpurile iar apele de jos s-au umplut de vietăți. Dacă animalele din apă au fost create, cele de pe pământ au apărut din celelalte (au fost făcute) și li s-a poruncit să se înmulțească. Omul a fost făcut din țărână(ce evocă trecerea de la anorganic la organic), un impuls privind înlăturarea antinomiei dintre creacionism și evoluționism

fiind făcut și prin descoperirea formelor paleontologice de tranziție (arheopterix între reptile și păsări și australopithecus între antropoizi și om).

Evoluționismul ce evocă trecerea de la simplu la complex și de la inferior la superior (Lamarck) s-a bazat pe asemănarea dintre embrioni (de unde paradigma onotogeniei ce repetă filogenia) și a ADN-ului comun omului și primatelor superioare, dar faptul că modificările mediului produc mutații ce modifică genotipul, constituie o confirmare a posibilității ca divinul (gena primitivă) să ofere soluția de a se manifesta prin evoluție creatoare (Bergson). Evoluționismul evocă faptul că din specia ancestrală au apărut linii filetice noi și ascendente (anageneză) până la biodiversitatea actuală, Darwin susținând evoluția ramificată de la strămoșii comuni dar fără discontinuități, ceea ce a determinat biodiversitatea prin înmulțire (datorită erosului universal) și complexificare (datorită existenței morții indivizilor).

Creționismul nu poate contesta evoluția (Barnett, Dawkins, etc) cât timp ea este impusă de faptul că omul este creat de gene (descinde din genele ancestrale, care, din egoiste (fiind fără scop sau teleologice), încorporate în fenotipuri evolutive au devenit altruiste (apărarea descendenței, înrudirea de grup, etc.). Astfel Dumnezeu și-a perfectat opera prin evoluție, dând omului, în final, posibilitatea continuării creației prin „creația de ziua a 8-a”. Se întemeiază o nouă preocupare de transdisciplinaritate (teocreație și evoluționism teoștiințific), gândirea pozitivă și cea creștină, impunându-se ca o relație de vecinătate și de toleranță reciprocă (Baumgarten). Numai astfel criteriul ontologic al existenței poate deveni și criteriu axiologic al valorii și sensului vieții umane.

De la gene la meme (cu valoare de supraviețuire) prin Duhul lui Dumnezeu.

Genele sunt cărămizile construcției biodiversității fenotipurilor din natură, plecând de la ele, drept create, omul, specie superioară, cu ajutorul memelor, prin creier, și-a interiorizat pe Dumnezeu până la a deveni idee înăscută a unei substanțe infinite și desăvârșite (Frățeanu). Astfel, metafizica, cu ajutorul miturilor, arhetipurilor, operatorilor cognitivi și în final, a memelor au ajuns o dispoziție naturală pentru om (Afloroaiei), toate favorizând trecerea de la natură la cultură și realizând transformarea cunoașterii exterioare în cunoaștere interioară.

Pretenția că din metafizică, drept predispoziție naturală a omului, nu a rămas decât umanismul, este contrazisă de corelația dintre operatorii cognitivi și meme (Newberg) ce a realizat hipertelia spiritualității evolutive a omului. Atât arhetipurile dar mai ales memele au avut deci un rol în evoluție, cât timp, construit ca o „mașină genetică”, omul, trăiește cultivându-se ca o „mașină memetică”, structuri prin care Dumnezeu transmite omului Duhul Său”. Cu ajutorul arhetipurilor și memelor, omul aparține, totodată, la două moduri ontologice de existență, naturală și spirituală. Mai mult, cu ajutorul memelor, Dumnezeu ajută omul a evita unele efecte nedorite ale evoluției, cum ar fi acela dintre evoluția biologică, lentă și evoluția socio-cognitivă rapidă (Lorenz).

Arhetipurile pentru Jung , sălășluiesc mai mult în inconștient decât în structurile de suprafață ale intelectului, fiind deci mai puțin logice dar având autonomie, ca atare , fiind supraindividuale, obiective și universale, deoarece

înglobează experiența speciei umane, fiind apriorice, deci mai mult spirituale prin detașarea lor de instincte (sunt „instincte dresate” în rațiune) iar accesul la ele se face prin reprezentări simbolice. Aceasta face ca popoarele să asculte mai mult de credințe decât, poate, de idei logice. Pentru unii autori memele nu sunt decât niște arhetipuri culturale de imitație cu scopul de a asigura supraviețuirea generațiilor, deoarece sunt transmise prin creier și nu prin gene, deși au capacitate de replicare ca și genele și capătă astfel longevitate, fidelitate și fecunditate. Ele au ca scop, prin dinamismul lor, a realiza opoziția la dictatura genelor.

Memele au o capacitate evolutivă deosebită, dar, înaintea lor, omenirea a trebuit să treacă și printr-un stadiu mitic. Miturile, adevărate „genii congenitale” ale umanității, au înlăturat frica omului primitiv și i-a permis a trăi într-o lume periculoasă. Numai transformarea unor realități în credințe au sporit șansele de supraviețuire, făcând din om un „geniu al adaptării și supraviețuirii”. Mitul a unit două situații opuse, el devenind expresia simbolică a arhetipului și prin transferul de la o cultură la alta luând forme de gândire universal moștenite (Jung). Aceste credințe primitive, miturile, au protejat oamenii de un fatalism autodistructiv, permițându-i a lupta pentru supraviețuire (o zeitate căreia i se aduceau ofrande trebuia să domine antinomiile din mituri și să înlătore frica). În timp, miturile s-au ritualizat, fapt ce a sporit sentimentul de unitate al grupului. Moștenirea miturilor a adus în discuție relația lor cu turnir-urile, care, până la urmă, sunt tot niște ritualuri biologice create pentru reducerea agresiunii în interiorul unei specii, dar, spre deosebire de mituri, ele au origine animală și umană comună.

Atât miturile cât și arhetipurile au perfecționat operatorii cerebrali cognitivi asigurând funcțiile interrelaționale ale creierului și dând membrilor abilitatea de a percepe și interpreta lumea. Astfel, operatorul holistic ajută a vedea lumea ca întreg, iar operatorul reducăționist de a desface întregul în părțile lui componente. Operatorul de abstractizare permite legătura dintre fapte separate pentru a genera teorii și credințe, iar operatorul cantitativ de a ordona lucrurile cu ajutorul numerelor. Operatorul cauzal permite identificarea și anticiparea cauzelor și este la baza gândirii științifice, iar operatorul binar permite extragerea sensului lucrurilor, tot astfel cum operatorul existențial permite stabilirea sensului existenței. În sfârșit, un operator emoțional oferă climatul afectiv de realizare a lor.

Cu ajutorul acestor operatori cognitivi, creierul construiește memele ca modalități de transmitere a culturii și credințelor prin transfer de la un creier la altul, deci prin imitație care constituie „supra” în care ele au apărut și dezvoltat. Memele suferă selecția naturală în sensul că se replică sau nu, au longevitate și fecunditate pentru că ajută la supraviețuire, precum și fidelitate de copiere. Astfel că, la moarte, omul lasă gene și meme, numai că, dacă genele se dizolvă în fondul genetic al speciei, memele rămân transgenerațional. Mai mult, memele pot corecta genele (genele egoiste), astfel că omul a devenit o mașină dublă ce trăiește în creație (prin gene) și în cultură (prin supra de meme). Cu ajutorul membrilor Dumnezeu și Biserica au dobândit valoare de supraviețuire peste generații.

Metaconcluzii privind secularizarea credinței de către știință. Genele, miturile, arhetipurile și memele exprimă realitatea că între știință și religie nu este o incompatibilitate, cât timp, prin ele se stabilesc punți de legătură între crearea genetică a lumii și potențialitățile pentru viață pe care le-a conferit apoi evoluția. D. Stăniloae vorbea de providența sinergică a logos-ului ce continuă în lumea creată și proiectată pentru autoorganizare și creativitate („Dumnezeu creează prin crearea creativității”, adică a evoluției). Dumnezeu devine modelul divin al perfecționării în evoluție, astfel că, natura nu poate fi înțeleasă fără Dumnezeu și nici Dumnezeu fără natură. Dumnezeu, fiind, în final, un proiect divin transpus în istoria naturii, iar intervenția sa creativă prin om fiind expresia iubirii sale divine, a empatiei divine.

(Excesele făcute în numele heteronomiei creaționiste (începând cu Hypatia din Alexandria și continuând cu Ian Hus) au fost uneori estompate de creația reală a unor Mendel care prin experimentele sale din Mănăstirea St. Thomas din Brno, a permis distincția genotipului creat de fenotipul evolutiv, ale lui Miquel Servet ce a descoperit circulația vasculară pulmonară sau ale lui Spalatzani privind contribuția materială a spermei la fecundare).

Relația creier –spirit evocă aptitudinea creierului, prin operatorii cognitivi, de a dezvolta strategii interconectate și a abilităților de transcendere a limitelor sinelui.

Dovadă cercetările de imagistică cerebrală în studiile de neuroteologie pe călugări tibetani și călugărițe franciscane în stare de meditație spirituală profundă. Este aceasta o confirmare a afirmației că în starea de încordare spirituală maximă, grota unor călugări din Athos se lumina ?

Bioteologia a dovedit că miturile, arhetipurile și mai ales memele, pot împăca imperfecțiunea ființei umane cu perfecțiunea omnipotentă și eternă a Celui despre care „nimic mai mult nu se poate gândi” (Quo nihil majus cogitari potest).

Mântuirea prin căutarea sinelui cu ajutorul certitudinii credinței adevărate și relevate și cu ajutorul științei permite coexistența lor și nicidecum opoziția dintre știință (ce descifrează misterele lumii) și religie (ce aduce laxitatea interpretării dogmelor). Dimpotrivă, metodele de cercetare moderne (neuroteologia) ajută a integra știința în religie și cultura spirituală, în sensul îmbogățirii lor reciproce.

BIBLIOGRAFIE

1. Aviezer N, *La începuturi*, Ed. Dacia, 2001.
2. Afloroaiei Șt., *Metafizica noastră de toate zilele*, Ed. Humanitas, 2008.
3. Baumgarten A, *Pricipiul cerului*, Ed. Humanitas, 2008.
4. Berdiaev N, *Cunoașterea de sine*, Ed. Humanitas, 1998.
5. Bostovoi S, *Demonul mut*, Ed. Cathesar, 2009.
6. Bălăceanu Stolnici și col, *Incursiune în antropogeneză*, Ed. Medicală, 2005.
7. Barnett A.S., *Biologie și libertate*, Ed. Univ. Al. I. Cuza, 2005.
8. Campbell J, *Nenumăratele chipuri ale lui Dumnezeu*, Ed. Minerva, 2008.
9. Cherry M., *Revista română de bioetică*, 1, 53/2009.

10. Dawkins R., *Himera credinței în Dumnezeu*, Ed. Curtea Veche, 2007.
11. Dawkins R., *Gena egoistă*, Ed. Tehnică, 2006.
12. Frunză S, sub red., *Filosofie și religie*, Ed. Limes, Cluj, 2001.
13. Frateanu V., *Tratat de metafizică*, Ed. Dacia , 2006.
14. Gregersen H. N., *Dumnezeu într-o lume evoluționistă*, Ed. Cartea Veche, 2007.
15. Hasan Gh., *Omul și universul*, Ed. Univ. Al. I. Cuza, 2000.
16. Lestel Dominique, *Originile animale ale culturii*, Ed. Trei, 2007.
17. Lorenz K., *Cele opt păcate capitale ale lumii civilizate*, Ed. Humanitas, 2001.
18. Mayr E, *De la bacterie la om*, Ed. Humanitas, 2004.
19. Mustață Gh și col, *Homo sapiens sapiens*, Ed. Univ. N. Goldiș, Arad, 2000.
20. Newberg A și col. *De ce nu dispare Dumnezeu*, Ed. Curtea Veche, 2008.
21. Palade Tereza, *Noaptea gândirii metafizice*, Ed. Galaxia Gutemberg, 2008.
22. Tihamer T, *Secularism*, Ed. Presa bună, 2004.
23. Vlăducă I, *Adevărul despre evoluționism*, Ed. Egumenița, 2008.

II. TRADUCERI

EUTANASIA. DESPRE MOARTE ȘI DESPRE ALTE LUCRURI.

EUTANASIA LIBERALĂ

ADRIANO PESSINA*

În momentul istoric în care îmbunătățirea generală a calității vieții, creșterea cunoștințelor științifice și perfecționarea tehnologiilor au permis omului occidental să trăiască mai mult și să poată conviețui mai mult timp cu boala decât până acum puțină vreme (și chiar și acum în multe țări aflate în curs de dezvoltare) au dus rapid la moarte, a început o dezbateră intensă cu privire la eutanasiă. Însoțită de o literatură cu adevărat impunătoare, problema eutanasiei a devenit una dintre temele cele mai dezbătute și mai controversate ale Occidentului. Eutanasiă este prezentă astăzi în practica medicală, însă, deși implică medici și personal sanitar, nu este, după cum vom vedea, înainte de toate o temă medicală. Nu există, de fapt, la drept vorbind, *rațiuni fiziologice, biologice sau clinice* pentru accelerarea sau procurarea morții cuiva: pot să existe doar rațiuni antropologice, etice, culturale, religioase. Faptul că astăzi eutanasiă este pusă ca problemă *înăuntrul* medicinei este determinat de realitatea că în Occident se moare aproape întotdeauna în spital, în prezența medicilor și a personalului sanitar; se cere medicului să devină *arbitru* al alegerii, alegere care poate separa voința rudelor de cea a pacienților, sau se pretinde ca medicul să fie un simplu *executant* al alegerilor pacientului însuși; depinde de faptul că apelul la criteriul *calității vieții* este formulat cu referire la dimensiuni relevante din punct de vedere clinic al persoanei; depinde de modul în care cultura și societatea contemporană tind, în mare măsură, să atribuie medicinei o competență asupra omului, care transcende însăși competența științifică. Dar faptul că eutanasiă poate intra în atribuțiile medicilor este foarte contestat chiar și de către medici, atât din rațiuni morale care ating integritatea lor personală, cât și cu privire la însăși profesionalitatea lor și la scopurile pe care medicina, ca instituție socială, ar trebui să o aibă. În realitate, după cum bine se vede, nu se cere medicului să *neucidă sau săucidă* (expresie clară, se preferă echivoca și vagă expresie de *a ajuta să moară*, văzând că este vorba despre eutanasiă ajutorul constă în a cauza moartea) numai pentru că posedă tehnici care nu produc *suferință* (nu este nevoie de o specializare pentru a face o injecție letală), ci pentru că astăzi este *unicul sacerdot al vieții*, cel cărui ne adresăm la naștere, în timpul vieții și la sfârșitul vieții pentru a fi îngrijiți, vindecați, protejați de durerea fizică, suportați în

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

suferința existențială: toate ramurile medicinei par capabile, astăzi, să furnizeze un aport științific condiției umane și să rezolve toate problemele care au de-a face cu durerea și cu suferința (care par a fi unicele non-valori de temut și de combătut). Sub acest aspect social, pe care îl vom aborda în continuare, se grefează argumentul unor apărători ai eutanasiei care, astăzi, ca și în timpurile trecute, extind vocația *compasională* a medicinei până la ideea unei aproape totale gestiuni a vieții și, prin urmare, și a morții. *Competența medicală* asupra *calității vieții*, expresie cel puțin generică, dar care acum este folosită în dezbateră publică, specie care se contrapune celei de *sacralitate a vieții* care ar părea să fie numai fructul unei opțiuni religioase a unor persoane, implică, în mod direct sau indirect, medicii și personalul sanitar într-o dezbateră cu privire la eutanasiă care oscilează continuu între referința la *datoria miloasă* de a pune capăt suferințelor umane și cel mai radical apel la dreptul la autodeterminare a pacientului care poate cere moartea pentru sine.

Mișcările în favoarea eutanasiei voluntare (adică la cererea pacientului) și a suicidului asistat, atât cât pot fi cunoscute astăzi, sunt răspândite în diferite părți ale lumii occidentale și sunt puse, de fapt, sub emblema libertății de alegere a individului¹. Mulți dintre actuali apărători ai legitimității morale a eutanasiei, care

¹ În realitate, mișcările de opinie în favoarea legalizării sau depenalizării eutanasiei și a suicidului asistat rămân minoritare, așa cum puține sunt și țările care au o legislație în domeniu. În prezent, în Europa eutanasiă este practică, după o serie de regule, în Olanda (*Legea cu privire la întreruperea vieții la cerere și cu privire la suicidul asistat*, aprobată la 10 aprilie 2001, intrată în vigoare la 1 aprilie 2002). Pentru copiii cu vârsta mai mică de 12 ani este prevăzută, tot în Olanda, prin Protocolul de la Gröningen (31 august 2004) și în Belgia, (*Legea cu privire la eutanasiă*, din 16 mai 2002), în timp ce în Elveția articolul 115 (*Instigarea și înlesnirea suicidului*) din Codul penal, care pedepsește suicidul asistat din motive egoiste, îl admite în prezența oricărei alte motivații. În Statele Unite, statul Oregon a adoptat legea (*Death with Dignity Act*) care permite eutanasiă fiind adoptată în anul 1994, blocată inițial de mișcările pentru viață, prin diferite recursuri. Succesiv a fost confirmată de două ori prin referendum (ultima dată în anul 1997, cu un vot pentru de 60% din numărul votanților) și intrată în vigoare la 26 octombrie 1997. Curtea Supremă a Statelor Unite a confirmat, la 17 ianuarie 2006, legitimitatea legii statului Oregon. Această sentință a redeschis dezbateră cu privire la suicidul asistat în țară, unde propuneri de lege supă modelul celei din Oregon sunt deja în discuție în multe state ale Uniunii (între care California, Washington și Wisconsin). În Australia legea Teritoriilor din Nordul Australiei a fost operativă din 1 iulie 1996 până în 24 martie 1997 când a fost abrogată. Există numeroase documente internaționale care interzic atât eutanasiă cât și suicidul asistat: amintim cel al Consiliului Europei, care prin Adunarea Parlamentară, adoptă *Recomandarea relativă la protecția drepturilor omului și a demnității bolnavilor incurabili și a muribunzilor*, n. 1418 din 1999 și cele ale World Medical Association, *Resolution On Euthanasia*, adopted by WMA General Assembly, Washington 2002 May 2001 20.3/2001 și a World Medical Association, *Statment On Physician-Assisted Suicide*, adopted by the 44th World Medical Assembly, Marbella, Spain, September, 1992 and editorially revised at the 170th Council Session, Divonne-les-Bains, France, May 2005. Cu privire la aspectele juridice a se vedea M.L. Di Pietro-M. Casini, *L'eutanasiă nel dibattito biogiuridico*, în „Legalità e Giustizia”, 2003, 1, pp. 118-148. Pentru documentație a se vedea: *Resolution On Euthanasia*, adopted by the WMA (World Medical Association) General Assembly, Washington, May 2001 în „Medicina e Morale”, 5/2003, pp. 945-946; *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: a View from an EAPC Task Force*, trad. it. *Eutanasiă e suicidio assistito dal medico: il punto di vista di una Task Force sull'etica dell'EAPC*, în „Medicina e Morale”, 3/2004,

nu cer o recunoaștere juridică, tind, înainte de toate, să se distanțeze de mișcările în favoarea eutanasiei care s-au dezvoltat la finele secolului al XIX-lea și care s-au aplicat în contextul ideologiei naziste. Unii neagă, de fapt, că legalizarea eutanasiei răspunde unui proiect de discriminare socială și antropologică care să ducă la eliminarea celor care nu ar fi *demni să trăiască*, bolnavi cronici, dizabili mentali și fizici, nou-născuți malformați sau cu grave forme de demență, adică „le-ar fi mai bine morți decât vii”. Distanța luată față de proiectul darwinismului social (adică de acea teză care legitima moral și social ideea că trebuie să triumfe cel care știe mai bine să se adapteze la situațiile ambientale, cel care ar fi cel mai tare și, într-un anume sens, cel mai bun și prin urmare acesta *merită* să trăiască) și de *epurarea* etnică și eugenică care a făcut faimoasă noțiunea de eutanasiu, din păcate, în istoria Occidentului contemporan ar vrea, în același timp, să-i asigure pe cei ce se tem de o înghițire totală, camuflată de rațiuni de compasiune și de confirmare a noutății proiectului actual al eutanasiei, pus ca fruct al emancipării omului occidental, de orice obligație străină propriei autonomii decizionale. Am putea spune, parafrazând titlul unei cărți a unui cunoscut gânditor german², că se încearcă trecerea de la o *eutanasiu totalitară* (coordonată de clasa medicală) la o *eutanasiu liberală*, care pune în centru voința individului și nu proiectul partidului sau al Statului. Cererea de depenalizare sau de legalizare a eutanasiei, invocată astăzi în numele democrației și a drepturilor individuale, ar fi, să spunem așa, o garanție față de discontinuitatea istorică și ideologică dintre eutanasiu practică împotriva voinței persoanelor și eutanasiu practică în numele voinței persoanelor. Chiar și în Italia, diferiți susținători ai legitimității morale a eutanasiei judecă orice referință făcută la nazism ca pe o nedemnă argumentare *ad hominem*, ținută să devalorizeze rațiunile adversarului și să-l discrediteze înainte de a-i fi luat în considerare argumentele. Cât despre faptul că în dezbaterile asupra eutanasiei apar adesea noțiuni care trimit spre conceptul de *viață nedemnă de a fi trăită*, făcut faimos de primi susținători ai selectării rasei, apărătorii actuali ai eutanasiei afirmă că acesta va fi înțeles

pp. 621-635; M. Casini (coord.), *Ordinanza n. 8291 del 20 aprile 2005* (Sezione Prima Civile, Presidente R. De Musis, Relatore M.R. San Giorgio), în „Medicina e Morale”, 2/2005, pp. 445-452; M. Casini (coord.), *LOI n. 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie*, în „Medicina e Morale”, 3/2005, pp. 627-634; Comitato Nazionale per la Bioetica, *Mozione sull'assistenza a neonati e a bambini afflitti da patologie o da handicap ad altissima gravità e sull'eutanasiu pediatrica*, în „Medicina e Morale”, 3/2005, pp. 837-839; E. Verhagen-P.J.J. Sauer, *The Groningen Protocol – Euthanasia in Severely Ill New-borns*, „New England Journal of Medicine” 2005, 325 (10), pp. 959-962, publicat și în „Medicina e Morale”, 2/2006, pp. 365-370; *Ministère de la Justice: Loi relative à l'euthanasie*, 28 mai 2002, Belgia, în „Medicina e Morale”, 5/2002, pp. 965-973.

² Se face referire la recentul și mult discutatul text al lui J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it., Einaudi, Torino, 2002, unde este abordată, într-o perspectivă post-metafizică și formalmente procedurală, problema posibilei eugenetici *liberale* inerentă în practicile de medicalizare ale generării umane. Există o evidentă conexiune culturală, care ar trebui aprofundată și discutată, între promovarea unui proces de raționalizare și control al nașterilor și deschiderea dezbaterii cu privire la sfârșitul vieții în termeni de eutanasiu la cererea pacientului.

cu referire la așa-numita paradigmă a *calității vieții* care ar trebui să substituie pe cel al *sacralității vieții*, pentru că nu mai este practicabilă în contextele sociale secularizate și în democrațiile care refuză orice dimensiune confesională a vieții publice. La aceasta se adaugă faptul că posibilitatea de practicare a eutanasiei ar fi cerută de aceeași dezvoltare tehnologică care ar pune în aplicare forme de amânare a morții, inacceptabilă pentru multe persoane. În sinteză, problematica eutanasiei ar trebui revizuită într-un nou context cultural, politic, social, tehnologic și științific. După Demetrio Neri, spre exemplu, termenul eutanasia ar trebui lecturat, înlăuntrul anumitor caracteristici, fiind: condițiile obiective ale pacientului, raportul medic-pacient, beneficența morții pentru pacientul însuși, criteriile care ar împiedica ca referirea făcută la practica eutanasică actuală (pe care am numit-o *eutanasia liberală*) să ne amintească de practica eutanasică nazistă. Scrie, prin urmare, Neri: „Numai pentru a face un exemplu cu privire la folosirea aberantă a termenului, se vorbește despre eutanasia eugenică (eliminarea indivizilor diformi sau anormali cu scopul de a îmbunătăți rasa) sau eutanasia economică (eliminarea tuturor celor care sunt o povară pentru societate). Dar este cazul să notăm că beneficul căutat nu este cel al bolnavului, ci cel al rasei sau al societății. Se vorbește despre folosirea termenului în conexiune cu experiența nazistă, însă nu este cazul să ne întoarcem asupra acesteia: cine introduce astăzi în dezbatere acest uz îl face exclusiv pentru a menține o aură sinistră cu privire la acest termen”³. Problematica teoretică pe care încercăm noi să o abordăm este chiar aceasta: aura sinistră care înconjoară noțiunea de eutanasiu depinde de faptul că a fost practică în istorie ca un instrument al nazismului de discriminare în masă sau de tipul de practică în sine? Legitimarea liberală a eutanasiei, care de multă vreme, face obiectul a numeroase articole și studii în Statele Unite, este suficientă pentru a reda cuvântului un semnificat inocent, care să aparțină strict etimologiei sale? Semnificatul original și literar, cel de *moarte bună*, de fapt, nu indică acțiunea de cauzare sau accelerare a morții cu scopul de a evita suferințe sau dureri, ci acea predispoziție interioară de a muri care constituia, înainte de toate, acceptarea personală a condiției de muritor a ființei umane. O moarte bună, în rest, pentru multe secole nu a mai însemnat doar o moarte fără durere sau suferință, ci o moarte pregătită spiritual, în prezența prietenilor și a îngrijitorilor, nu o reconstrucție istorică a semnificatului termenului așa cum se prezintă astăzi. Nu este, de fapt, convingătoare tentativa de stabilire a semnificatului și a valorii unei acțiuni reconstruind practicile trecutului cu referire la cele actuale. Istoria, care învață numai pe cei ce vor să învețe, adică pe cei ce posedă criteriile de evaluare, nu este sursa, prin ea

³ D. Neri, *Eutanasia*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 13. Pentru un cadru al dezbaterii asupra eutanasiei a se vedea și R. Barcaro, *Eutanasia. Un problema paradigmatico della bioetica*, Angelli, Milano, 1998; S. Bok-G. Dworkin-R.G. Frey, *Eutanasia e suicidio assistito. Pro e contro*, trad. it., Edizioni di Comunità, Torino, 2001; S. Spinsanti-F. Petrelli, *Scelte etiche e eutanasia*, Paoline, Milano, 2003; G. Gambino (coord.), *L'Eutanasia. Aspetti etici e umani*, vol. I., Sapere, 2000, edizioni multimediali, Roma, 2004.; G. Gambino (coord.), *Eutanasia. Diritto e prassi in Italia, Europa e Stati Uniti*, vol. II, Sapere, 2000, edizioni multimediali, Roma, 2005.

însăși, a valorii unei acțiuni. Ar fi greșit să se contrapună *vremurile bune antice* cu *situațiile corupte contemporane* pentru că, în realitate, și în trecut și în prezent existau și există acțiuni bune și acțiuni rele și trebuie să ne întrebăm, mai ales, ce facem astăzi și în baza căror rațiuni. De altfel, așa cum vom încerca să arătăm, problematica eutanasiei, este, poate mai mult decât altădată, complexă, pentru că se intersectează cu alte problematice care nu sunt direct reconducibile la eutanasia însăși și care, adesea, sfârșesc prin a crea unui anume consens public față de eutanasiie. Acest consens este legat în mare parte de percepția că medicina actuală pune persoanele în condiții extreme, considerate de pură supraviețuire, și este alimentat și de frica și de aversiunea spontană pe care persoanele sănătoase o au față de boală, de suferință, de durere, pentru care pare mai ușor și chiar mai corect să renunțe la viață sau să ceară să moară mai degrabă decât să înfrunte tratamente care, dacă sunt considerate în afara tratării concrete a bolii, par întotdeauna disproporționate și inacceptabile.

Problematica eutanasiei se intersectează, așadar, cu alte două teme care, prin ele însele, nu au de a face cu eutanasia, și-anume tema refuzului legitim din partea pacientului a unor intervenții medicale și cea a suspendării tratamentelor în cazuri evaluate ca fiind încrâncenare terapeutică⁴. Acum, unii susținători ai eutanasiei tind deseori să echivaleze aceste situații, să nege că există o diferență reală între procurarea morții pacientului prin folosirea medicamentelor în doze voit letale și lăsarea pacientului să moară prin abținerea de la orice tratament. De altfel, tind să fundamenteze dreptul de refuz al tratamentelor pe pura voință a pacientului și nu pe relația dintre libertatea de alegere, condiția de sănătate compromisă grav și recunoașterea valorii intrinseci a existenței umane: în acest mod, cu o mișcare teoretică care radicalizează centralitatea autonomiei, se pun premisele recunoașterii atât a eutanasiei cât și a suicidului asistat. Însă, din punct de vedere moral, legitimitatea sau nelegitimitatea unui refuz nu depinde numai și exclusiv de faptul că este fructul unei alegeri libere (condiție necesară, desigur, dar nu suficientă) ci de rațiunile care-l susțin. Ridicând alegerea la rangul de fundament al valorii a ceea ce trebuie ales (traductibil prin axioma este *bine* tot ceea ce este ales în mod liber⁵), aceștia extind semnificatul, deja prin el însuși discutabil, la așa numitul *drept de a muri*. Această strategie argumentativă, așa cum încercăm să arătăm în continuare, nu rezistă din punct de vedere teoretic și sfârșește prin condiționarea practicilor de asistență sanitară, în mod negativ, făcând dificilă recunoașterea, din punct de

⁴ Expresia *încrâncenare terapeutică* este astăzi judecată improprie pentru că ar uni două noțiuni, încrâncenare și terapeutică, care ar fi între ele contradictorii: după cum vom vedea, ceea ce contează este, înainte de toate, să se înțeleagă la ce fel de acțiuni și situații ne referim atunci când folosim acest concept, care ar putea fi modificat.

⁵ Dacă această teză ar avea o oarecare consistență ar fi imposibil să se formuleze orice fel de apreciere morală pentru că ar pune toate alegerile pe același plan. Astfel, nu numai că ar cădea posibilitatea de a fi lăudat și de a fi dezaprobat, pentru că între paznic și hoț nu ar exista nicio diferență atunci când și-ar fi ales liber activitatea, dar ar cădea chiar și posibilitatea de a stabili *drepturi* care să fie în măsură să oblige voințele tuturor celor care nu ar fi dispuși să le recunoască. Aristotel semnala diferența dintre a alege ceva pentru că este bine și a ști că ceea ce s-a ales este într-adevăr bine.

vedere social, a diferite și complexe bunuri care sunt în joc în condițiile limită dintre viață și moarte. Este foarte ușor și totodată dogmatic, de afirmat că depenalizarea sau legalizarea eutanasiei, a avortului voluntar, a suicidului asistat, sunt compatibile (dacă nu de-a dreptul coerente) cu instituirea unei societăți democratice și liberale. Această teză, care ar merita în mod cert o mult mai amplă abordare, nu se poate fonda oricum numai pe așa numita tutelă a libertății personale: o societate liberală, de fapt, nu este o societate anomică (adică fără legi) și respectarea libertății și a autonomiei cetățeanului trebuie întotdeauna să fie compatibilă cu tutela aceleiași subzistențe a societății. O societate liberală, tocmai pentru că tinde să promoveze o cultură a drepturilor (chiar și a drepturilor individului), nu poate să nu introducă și o limitare implicită și explicită a unei libertăți: orice drept care este recunoscut la nivel social și juridic, de fapt, implică obligații și orice obligație implică ca libertatea și autodeterminarea fiecărui cetățean să fie regularizate și limitate de recunoașterea unui criteriu extern (chiar dacă nu este extrinsec prin el însuși) a simplei autonomii a cetățeanului însuși. Argumentul care pune problema autonomiei cetățeanului în termenii exclusivi ai *libertății cetățeanului* și judecă *iliberă* orice decizie care o interzice, nu este așadar suficientă. Relația dintre drept și obligație, necesară în orice societate, arată cum libertatea este prezentă chiar și acolo unde sunt limitate alegerile: aceasta pentru că libertatea ca valoare de tutelat și de recunoscut, din punct de vedere social, nu este pură autodeterminare, prezentă, în schimb, întotdeauna, chiar și acolo unde se înfăptuiesc acte reprobabile din punct de vedere moral și juridic. Interzicerea uciderii, și în special a celui inocent, nu este un accesoriu într-o societate, nici măcar într-o societate liberală, pentru că această interzicere este condiția necesară (deși insuficientă) pentru existența societății însăși. Orice *excepție* de la această interzicere (spre exemplu, legitima apărare) nu mai poate fi fondată numai pe autonomia și pe libertatea celui care ucide și a celui care cere să fie ucis.

Și în Italia, cu privire la marile teme morale⁶, pare că s-a întărit și difuzat consensul, transversal față de clasicele distincții politico-partitice dintre *dreapta* și *stânga*, a ceea ce Taylor a definit eficient ca fiind *liberalismul neutralității*. După Taylor ne-am găsi în fața unei convingeri răspândite care are, între principiile sale fundamentale, cel pentru care „o societate liberală trebuie să fie neutrală cu privire la ceea ce constituie o viață demnă de a fi trăită. Viața demnă de a fi trăită este cea

⁶ Pentru a simplifica, vom folosi termenii *morală* și *etică* ca sinonime. După cum se cunoaște, unii filosofi și bioeticști (chiar și cei care nu au o formare specifică filosofică) tind să folosească astăzi noțiunea de *etică* pentru a indica probleme care țin de domeniul justiției și care au, așadar, o imediată relevanță publică și relațională, în timp ce folosesc termenul *morală* pentru a indica probleme referitoare la *viața bună* care ar trebui să aibă legătură doar cu alegerile personale, *private*, în care nu ar trebui să interfeze politica. Acum, această distincție dintre public și privat, dintre corect și bun, nu legitimează prin ea însăși o separație între cei doi termeni și între cele două domenii, în special într-o problemă precum cea a eutanasiei unde *privatul* devine *public*, atât în numele implicării unei profesii cu caracter public (chiar dacă este gestionată din fonduri private) precum medicina, cât și pentru cererea de legalizare sau de depenalizare a eutanasiei.

pe care fiecare o caută pentru sine, în felul său; și guvernul, dacă ar lua poziție cu privire la această problemă ar ieși în afara atribuției sale de imparțialitate, și deci de obligație a sa la tratament egal pentru toți cetățenii”⁷.

Din această teză nu rezultă de fapt, în mod mecanic, că societatea liberală trebuie să tuteze *toate* posibilitățile alese de cetățenii săi, și în special acele alegeri care pun în pericol existența însăși a unei societăți liberale. Nu putem, de fapt, să uităm că societatea liberală se constituie pe anumite principii, principii care sunt orice altceva decât neutri (chiar și când sunt împărtășite), ca cel al respectului libertăților personale și ale opiniilor cetățenilor. Însă acest respect implică limitări în exercitarea alegerilor individuale (nu ai *libertatea* de a defăima sau de a ofensa cetățenii) și oricum, implică un angajament pentru ca cetățenii să-și poată exercita alegerile: și între aceste angajamente prioritare este pusă, în principiu, chiar protecția vieții și integrității personale a cetățenilor (garantată de interdicția de a ucide) care constituie baza necesară pentru a se constitui o societate și nu numai o mulțime de indivizi. Aceeași gestiune publică a sănătății, care impune vaccinările obligatorii și interdicția de a dăuna, prin propriul comportament, sănătatea altuia, este, spre exemplu, unul dintre semnele recunoașterii valorii vieții umane. Patrimoniul specific al societății, al oricărei societăți, este, în mod structural însăși persoana umană⁸, pentru că societatea există prin persoanele care o constituie. Niciun pluralism etic sau religios nu poate legitima, de unul singur, stăvilirea acestei obligații structurale a societății a tutelei persoanei umane, și nicio societate nu poate acorda comunităților care trăiesc în ea o derogare de la fundamentul existenței societății. Nicio societate liberală și democratică (adică neautoritară și neconfesională) nu poate exista fără elaborea de criterii de justiție și, deci, fără a limita exercițiul autonomiei individuale. Cu aceste adnotații, care cer aprofundări ulterioare, se înțelege înainte de toate sublinierea faptului că nu este suficient apelul la cultura și la politica liberală pentru a face din simpla autonomie valoare de tutelat: autonomia cetățeanului, la fel ca autonomia omului, trebuie să fie evaluate cu referire la conținutul lor și nu toate conținuturile autonomiei sunt compatibile cu o societate liberală, democratică și egalitară, la fel cum nu orice alegere autonomă și liberă poate, prin ea însăși, să fie judecată ca o alegere bună din punct de

⁷ Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 22.

⁸ Precizăm că în acest text noțiunea de persoană umană are aceeași extensie ca și cea de ființă umană. Altfel spus, orice ființă umană, în orice fază a existenței sale, este o persoană umană, funcționând și teza reciprocă. Noțiunea de persoană umană este mai restrânsă decât noțiunea de persoană care, din punct de vedere istoric, a fost creată pentru a defini pe Dumnezeu și pe îngeri. Astăzi, în varii contexte culturale, noțiunea de persoană este extinsă și la anumite animale, acest lucru datorându-se faptului că s-a trecut de la o concepție ontologică a persoanei (a fi o persoană) la concepția funcțională a persoanei (a avea funcțiuni similare cu cele ale persoanei umane). Ar fi multe de spus cu privire la această temă pentru a încerca să infirmăm un anume echivoc al termenului persoană: ajunge să semnalăm înțelesul pe care-l dăm termenului. S-ar putea folosi și numai noțiunea de ființă umană pentru a ajunge la o opinie serioasă cu privire la problemele etice ale începutului și ale sfârșitului vieții într-un mod în care se pot evita echivocul și neînțelegerile. Asupra acestui argument și a relevanței sale în bioetică a se vedea A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, B. Montadori, Milano, 2006.

vedere moral. *Liberalismul neutralității* riscă să se precipite într-un liberalism al indiferenței, adică într-un liberalism în care nu ar exista nicio diferență relevantă între acțiuni care sunt împlinite *liber* de cetățeni. Și, de fapt, susținătorii liberalismului neutralității tind mereu să traseze condițiile în care eutanasia și suicidul asistat ar avea *dreptul* să fie recunoscute ca expresii ale libertății. Prin urmare, afirmăm că dacă se acceptă există *condiții* necesare și suficiente pentru a legitima eutanasia se acceptă și, în mod implicit (și asupra acestei teme vom reveni) că nu este de ajuns apelul la voința liberă pentru a fonda dreptul la moarte. Dacă se dorește să se *discute* despre eutanasiere trebuie înțelese și evaluate argumentele care se aduc în favoarea susținerii acesteia. Strategia a ceea ce Taylor a numit *relativismul moale*, este dubla afirmație pentru care o alegere valorează *numai* pentru că este *alegerea proprie* (figură a relativismului) și în același timp pretinde să fie recunoscută și respectată ca valoare (figură a relativismului *moale* sau, dacă se preferă, a *relativismului etic*) pare contradictorie. De fapt, pentru ca o alegere personală, pur subiectivă, să poată fi recunoscută și respectată (până la punctul în care recunoașterea valorii sale din partea altora să constituie o datorie) trebuie să renunți, să spunem așa, la existența sa pur subiectivă și să se insereze într-un orizont de semnificate și de valori inteligibile și, deci, împărtășite, în așa fel încât să se poată prezenta în termeni inteligibili. Așa cum eficient a scris Taylor, pentru subiectivist „lucrurile au o importanță nu prin ele însele, ci pentru că oamenii spun aceasta. Ca și cum oamenii ar putea determina de ce anume este importantă o decizie sau, poate, fără să știe sau să dorescă să știe, numai pentru că simt într-un anume fel (...). Faptul că tu simți într-un anume fel nu va putea fi niciodată un motiv suficient pentru a-mi putea impune poziția ta pentru că senzația ta nu poate *determina* ceea ce e important. (...) Lucrurile au o importanță împotriva unui fond inteligibil. Să-l numim orizont”⁹.

Acest fond comun inteligibil este cel care trebuie să ne inducă să discutăm despre proiectul eutanasic prezentat în cultura liberală: respectul¹⁰ necondiționat pentru persoane și pentru valoarea lor, de fapt, ne impune evaluarea propunerilor, înțelegerea semnificativului. Însă a înțelege nu înseamnă și a împărtăși, nici nu implică automat reținerea oricărei alegeri ca fiind legitimă din punct de vedere moral și social numai pentru că este făcută. Altfel spus, de ce o alegere și o evaluare pentru care se pretinde respectarea comună, se cer, înainte de toate, să fie *explicate*, să se arate motivele pentru care trebuie să fie acceptate, respectate și tutelate. Ansamblul explicațiilor folosește la eliminarea, din dimensiunea pur subiectivă, a alegerii și a evaluării: cine decide ca o alegere să aibă semnificat numai și exclusiv prin ea însăși nu poate în același timp să pretindă să aibă valoare și pentru alții (văzând că este vorba de o alegere pur subiectivă). Natura dialogică și critică a rațiunii este, într-adevăr, primul fundament al posibilității de a construi o societate în care opțiunile morale nu determină străini morali, ci interlocutori morali. Pentru a interzice sau pentru a

⁹ Ch. Taylor, *op. cit.*, pp. 43 și 44.

¹⁰ Ne putem întreba dacă este posibil să se separe respectul și toleranța pentru fiecare individ de protejarea și de respectarea existenței sale concrete și fizice.

promova determinate comportamente cu relevanță socială nu este necesară ipotizarea unei societăți care să pretindă stabilirea unei concepții a conținutului vieții propriilor cetățeni (lăsată în mod oportun la alegerea și evaluarea personală), este suficient să se stabilească că orice decizie și comportament care pretinde o recunoaștere publică și o tutelă juridică trebuie să se justifice într-un orizont comun de valori și bunuri, cel puțin a celor necesare să garanteze conviețuirea socială și să tuteleze posibilitatea de alegere și de autorealizare. Există, de fapt și de drept, o legătură între dimensiunea morală a vieții personale și relevanța sa publică. Chiar dacă un om nu se reduce niciodată la un cetățean, adică la o componentă a unei comunități anume, politice și sociale, ca cetățean trebuie să accepte posibilitatea ca anumite alegeri ale sale, cu relevanță publică, să fie limitate și reglementate. Cazul suicidului asistat și al eutanasiei, intră în tipologia acțiunilor care, în momentul în care cer un consens social și o reglementare juridică, pun în aplicare această relație între ceea ce putem defini, din comodatitate, morala personală și viața publică. În paginile ce urmează vom încerca să dezvoltăm câteva reflecții prin intersectarea acestor două aspecte.

Traducere din limba italiană de Maria Aluaș

III. CONFERINȚE

CONFERINȚA NAȚIONALĂ DE BIOETICĂ

Ediția a V-a SOVATA 2009

RAPORT

„Să gândim etic”, a fost mesajul cu care organizatorii i-au întâmpinat în acest an pe participanții la cea de-a V-a ediție a Conferinței Naționale de Bioetică de la Sovata. Organizată sub egida Colegiului Medicilor din România și avându-i ca președinți pe Prof. Dr. Vasile Astărăstoae, Prof. Dr. Adrian Streinul-Cercel și Prof. Dr. Șerban Marinescu, conferința și-a propus dezbaterea următoarelor teme:

1. *Principii etice în protejarea populațiilor vulnerabile. Protecția drepturilor persoanelor infectate HIV-SIDA.*

2. *Dileme etice în îngrijirea pacientului terminal.*

Referitor la prima temă s-a concluzionat că echipele confruntate cu îngrijirea copiilor infectați HIV (sindr. imunodeficienței umane) sunt expuse zilnic cu dileme etice, mai ales în problemele secretului profesional, confidențialității relației medicale și împărtășirea informației atât cu copilul și familia sa, cât și în relație cu ceilalți profesioniști și îngrijitori. Este vorba de o boală stigmatizantă, din cauza profilului pacienților considerați „cu risc” (homosexuali, toxicomani, parteneri multipli, prostituție etc.)

O persoană infectată devine obiectul interogărilor de suspiciune, atât din partea personalului de îngrijire, cât și din partea populației în general: „Cum ai căpătat-o?” Iată o întrebare care face ca un bolnav să fie mai întâi „vinovat” și abia după aceea „victimă”. În pediatrie, originea materno-fetală predominantă a infecției îndreaptă această interogație asupra mamei. Boala induce excluderea prin frica contagiunii, chiar dacă la ora actuală singurele moduri de transmitere identificate rămân calea sexuală, calea parentală și calea materno-fetală. De asemenea ea induce excluderea prin gravitatea sa potențială, dar și prin lipsa unui tratament curativ, chiar dacă prognosticul persoanelor afectate s-a ameliorat mult în ultimii ani.

Infecția HIV interferează în viața persoanei afectate, mai ales în sexualitatea sa și proiectarea de viitor, în relația de cuplu, în relația cu copiii etc. În epidemiologia sa actuală, această patologie atinge masiv populația de origine africană, confruntând îngrijitorii cu probleme de comunicare, mai ales despre reprezentarea bolii, determinanții săi și mijloacele de îngrijire. Medicul pediatru este pus în situația de a încerca să protejeze copilul, în respectul dreptului acestuia, dar și a părinților săi, cât și în respectul deontologiei medicale.

Există câteva situații cu care medicul pediatru se confruntă în practica curentă și în care este obligat să găsească răspunsuri satisfăcătoare atât pentru pacient, cât și pentru entourage. De exemplu, medicul trebuie să știe cum va proceda în situația în care un n.n. se naște dintr-o mamă seropozitivă care nu dorește să-l

informeze pe tatăl care nu cunoaște această stare de fapt. Iar întrebările continuă: Este acceptabil ca un copil seropozitiv să nu fie informat de propriul său diagnostic atunci când părinții nu doresc aceasta? Ne putem permite să nu informăm părinții unui adolescent minor, în caz de expunere la risc cu HIV? Se poate respecta în toate cazurile dorința părinților de a nu informa comunitatea (medicul curant, creșa, medicul școlar, profesorii, asistenta, kineto terapeutul etc.) despre sero-pozitivitatea copilului sau despre supravegherea specifică a copiilor cu care acesta vine în contact? Ce trebuie scris în carnetul de sănătate? Există interes sau prejudiciu pe termen lung?

Iată o mulțime de dileme etice cu care putem să ne confruntăm și care se plasează între textele legislative existente și interesul persoanelor, între interesul individual și colectiv, toate din cauza privilegierii unei persoane (a pacientului), în detrimentul unei alte persoane, totul supus principiului superior al secretului medical. În abordarea problemelor trebuie să se aibă în vedere și să se discute avantajele, dar și inconvenientele anumitor alegeri atât pe termen scurt, cât și pe termen lung.

Referitor la cea de-a doua temă, medicii de ATI susțin că din punct de vedere medical, decesul poate fi definit prin două circumstanțe diferite. Este vorba de întreruperea ireversibilă a funcțiilor vitale, fie dispariția tuturor funcțiilor sistemului nervos central, inclusiv a trunchiului cerebral, situație în care vorbim de moarte cerebrală. În cazul unui stop cardio-respirator, consecința imediată este moartea creierului și apariția leziunilor cerebrale de autoliză. Consecințele fiziopatologice sunt absența respirației spontane, modificări hemodinamice importante, tulburări hidro-electrolitice și acido-bazice, tulburări metabolice și endocrine, discrazii sangvine.

În această situație, ventilația mecanică poate suplini funcția respiratorie, iar cordul poate continua să bată încă multe zile. Astfel, moartea capătă un nou înțeles. Experiența morții este însă universală, dar în același timp unică și personală. Știința poate defini moartea în măsura în care aceasta este un fenomen cuantificabil și observabil, ca încetare ireversibilă de funcționare a aceluși întreg organizat de celule care reacționează în interiorul unui ciclu vital ritmat de naștere, creștere și sfârșit. Știința nu poate defini însă sensul vieții omului și nici al morții sale. Tema morții nu poate fi redusă la un proces biologic. Ea cuprinde și tulbură întreaga structură a ființei umane până în cea mai profundă intimitate a sa.

Chiar conceptele de încrâncenare terapeutică și abandon în fața morții a bolnavilor terminali, amplu analizate în cadrul conferinței, constituie nu atât o alegere medicală cât o atitudine radicală a persoanei umane în fața morții simțită ca tragică, ineluctabilă și ireversibilă. Depășirea acestor două stări, de încrâncenare și abandon în fața morții se poate face doar prin acceptarea morții, ce se realizează exclusiv prin descoperirea unui sens în moarte și dincolo de ea, a unei speranțe în dănuirea persoanei dincolo de moarte, speranța care, chiar în societatea postmodernă secularizată, materialistă și hedonistă, încă nu a murit.

Prof. Dr. Mircea Gelu BUTA

SEMINARUL ORTODOX DE MEDICINĂ ȘI TEOLOGIE

Ediția a VIII-a, BISTRIȚA 2009

În perioada 22-23 iunie a. c., Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, împreună cu Spitalul Județean de Urgență Bistrița-Năsăud au organizat la Bistrița, cel de-al Optulea Seminar Ortodox de Medicină și Teologie. Temele care au fost dezbătute la întâlnirea din acest an au fost: *Responsabilitatea în medicină și Bioetica creștină și provocările lumii secularizate*. Și în acest an, la Seminar au participat cu conferințe profesori de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din Cluj și din Sibiu, de la Universitățile de Medicină din Cluj, Iași și Craiova, de la Facultățile de Drept și Biologie din Cluj iar în sălile de conferință, au fost prezenți medici, preoți, ziaristi și studenți care au fost interesați de aceste teme și probleme cu care se confruntă în activitatea sau chiar în viața lor personală.

În dimineața zilei de 23 iunie, Preasfințitul Vasile Someșanul, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului a oficiat o slujbă de *Te-deum*, după care a avut loc deschiderea oficială a Seminarului prin salutul de bun-venit adresat participanților, de către Pr. prof. dr. Ioan Chirilă, Decanul Facultății de Teologie și Directorul Centrului de Bioetică din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca și de către Prof. dr. Mircea Gelu Buta, gazda seminarului.

Seminarul din acest an, luând în considerare propunerile anterioare și datorită numărului mare de lucrări care au fost prezentate și acum, s-a desfășurat pe mai multe secțiuni. Prima secțiune a fost moderată de Pr. prof. dr. Ioan Chirilă și Prof. univ. dr. Vasile Astărăstoai, a doua secțiune i-a avut ca moderatori pe P.S. Vasile Someșanul, Prof. Nicolae Miu și Prof. Pavel Chirilă, iar moderatorii ultimei secțiuni au fost: Pr. prof. dr. Stelian Tofană, Prof. Dan Dumitrașcu și Prof. Dan Perju.

Participanții la acest seminar au prezentat puncte de vedere specifice domeniului pe care l-au reprezentat: medicină, teologie, drept și biologie. Dintre lucrările prezentate menționăm: Prof. Vasile Astărăstoai (UMF Iași și președintele Comisiei de Bioetică din Ministerul Sănătății), *Dreptul la viață de la tratamente inutile la eutanasia economică*, Pr. prof. Ioan Chirilă (Teologie Cluj), *Morala viului și etica vieții. Reflecții de antropologie biblică*, Prof. Dr. Mircea Gelu Buta (Spitalul Județean de Urgență Bistrița), *O bioetică creștină într-o epocă post-creștină*, Pr. prof. Valer Bel (Teologie Cluj), *Paradoxul durerii. Mister inexplicabil și raportarea la acesta*, Prof. Sebastian Moldovan (Teologie Sibiu), *Bioetica, biopolitica și cetatea creștină*, Lect. Marius Harosa (Drept Cluj), *Malpraxisul în legislația română și în Jurisprudența CEDO. Un studiu de caz: decizia Codarcea vs. România*, Prof. Nicolae Miu (UMF Cluj), *Medicul și problemele medico-sociale ale copilului, adolescentului și familiei*, Conf. Univ. Ioan Zanc și Iustin Lupu (UMF Cluj), *Perspective sacre și laice asupra eutanasiei și avortului*, Conf.

Cristina Gavrilovici (UMF Iași), *Secular și creștin în provocările medicinei moderne*, Pr. prof. Stelian Tofană (Teologie Cluj), *Bioetica și Teologia „de catedră” mai sunt necesare în mileniul III?*, Pr. Lect. Ștefan Iloaie (Teologie Cluj), *Relativismul moral al secularizării și prezența lui în bioetică*, ș.a.

Și în acest an, prezentările au fost ample, stârnind comentarii și opinii care nu au putut fi comentate îndeajuns. Lucrările s-au desfășurat la Saloanele Hotelului Diana din Bistrița, iar lucrările prezentate la acest seminar vor fi tipărite într-un volum special ca în fiecare an, dar și în cuprinsul revistei BIOETHICA.

Mihai NAGY