



STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEȘ-BOLYAI



# BIOETHICA

---

2/2007

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

**2**

---

Editorial Office: 400015, Cluj-Napca, Republicii Street, no. 24 ♦ Phone: 0264405352

---

**CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT**

IOAN CHIRILĂ, Interogații despre Bio-etică.....	3
CHRISTOPH Kardinal SCHÖNBORN, Schöpfung und Evolution. Eine Standortbestimmung .....	5
CONSTANTINE V. SCOUTERIS, The Fathers And Multilateral Theological Dialogue.....	13
MONIKA JUSZLI, Ethics in the Clinical Encounter .....	19
LIVIU JITIANU, Eine theologische Anthropologie aus orthodoxer Sicht. Mystische Grundzüge der Menschenlehre im Werk von Dumitru Stăniloae.....	33
CĂLIN SĂPLĂCAN, Antropologie și bioetică. Argumentul „persoanei” .....	69
MIRCEA GELU BUTA, LILIANA BUTA, La rădăcinile bioeticii: morală, etică, înțelepciune .....	77
VASILE CRISTEA, Biodiversitatea culturală și Bioetica.....	85
ADRIAN PODARU, Sfântul Augustin și știința timpului său .....	101
ADRIAN M. AVRAM, RADU VIERU-SOCACIU, Bioetica – o necesitate?.....	115



## INTEROGAȚII DESPRE BIO-ETICĂ

**Pr. IOAN CHIRILĂ\***

De unde ar trebui să înceapă demersul de prezentare și cercetare în bioetică? Ce este de fapt bioetica? Ce poate realiza în România un discurs și un proiect de cercetare pe bioetică? Sunt numai câteva dintre întrebările pe care le ridică cei care au început să ne calce pragul Centrului de Bioetică, întrebări care ne dau posibilitatea să reiterăm ceea ce am spus și în editorialul trecut și anume că Bioetica este o ramură de cercetare nouă pentru mediul românesc și destul de avansată pentru mediile occidentale, că ea stă, oarecum, în relație organică cu mediul și fenomenologia socială, cu dezvoltarea tehnologică, dar și cu procesul de secularizare, fapt care, însă, nu trebuie să inducă în chip automat o atitudine de respingere. În această relație organică constă sau rezidă coeficientul dinamicii unei atari zone de cercetare în entropia socială românească. Cert este că s-a început de la abordarea zonei de frontieră, a celei ce însumează tematica antropologică și mai puțin de la noțiunile de bază, de la fundamentele conceptuale ale corpusului bioetic.

Ce înseamnă să cauți structurări etice în creație? Etica, pe care mulți o confundă cu morala, este un substitut secular al moralei creștine, asemănătoare în formă, în formatul teoretic, dar distanțate în sursa ce le generează și în finalitatea specifică. Etica pleacă de la principiul dreptului natural, morala pleacă de la principiul asemănării cu Dumnezeu. De aceea, etica este un corpus de principii/norme menite să păstreze un echilibru social și o anumite ordine în structurile fizice și contractuale ale creației, dar numai în cadrul imanenței istorice a acesteia. Iată de ce numim etica disciplina comunicării în sine a orizontalității, fără să îmbrace nuanțe concrete de comunicare pe verticală, adică de realizare epifanică a structurilor creației. Observațiile acestea, cred că pot oferi un start pentru marcarea aspectului nomosic identificat în procesul de sondare și solvare etică, dar un nomos încartiruit strict în fisism, în imanența specifică contractualității sociale. Acest mediu nomosic revendică o structurare în conformitate cu procesul de comunicare/complementarizare nomosică în sânul unei unități conștientizate măcar sub aspect teoretic. Iată de ce putem spune că un punct forte al căutării acestor structuri nomosice este realizat de această transparență a unității, traduse de multe ori în cheia conceptuală a termenului dependență, unitate care cere o dreptate, o justiție internă menită să susțină comunicarea orizontală. De aceea bio-etica este o zonă de cercetare în care se încearcă marcarea clară a principiilor nomosice de comunicare în unitate.

---

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

Un al doilea aspect relevat de cercetarea bioetică este cel care oferă conceptul de ordine, adică, în cercetarea bioetică se încearcă fixarea principiilor de organizare a unității creației pentru recuperarea sa din entropia contemporană, din alunecarea constantă spre haos generalizat.

A căuta, așadar, aceste câmpuri sau corpusuri de principii însemnează că persoana umană are conștiința clară a ceea ce afirmă și știința și teologia, anume, că fiecare ipostas al creației are o lege a firii sale, are un nomos propriu, o structură logică prin intermediul căreia se comunică/cuminecă celuiilalt/de către celălalt într-un proces de întâlnire/unire înțeles ca structură sau mediu de viere, de manifestare concretă în bios și nu în tanathos.

Iată motivul pentru care credem că principala temă de reflecție și cercetare științifică și teologică pe care trebuie să o propună un Centru de Bioetică la debutul activității sale se leagă de această temă: viața – bios – vita.

Ansamblul fenomenelor biologice (creștere, metabolism, reproducere etc.) pe care le prezintă organismele animale sau vegetale de la naștere până la moarte. Sinteză a proceselor biologice, fizice, chimice, mecanice care caracterizează organismele; faptul de a fi viu; stare a ceea ce este viu. Definiții pe care le extragem cu multă ușurință din orice dicționar, dar, a fi viu poate reprezenta tocmai dimensiunea de interrelaționare cu celălalt, nu doar în cadrul ipseității. Ori în acest punct intervine definiția biblică din zona referatului creării. Textul ne spune că au fost create toate ca haiim-uri, ca vieți, ca făpturi cu forță vitală inclusă, de care și față de care fiecare suntem responsabili, iar conjuncția haiimurilor generează conceptul global de viață a întregii creații. Dar însăși conceptul de „hai” – viață presupune un context nomosic specific prin care se realizează unitatea ipostasului și cuminecarea lui, iar prima formă a cuminecării este generarea de „viață și vieți” sau umplerea continuă de viu, viitatea care prin ea însăși nu presupune mortalitatea, ci, cuprinderea recapitulativă, în chipul în care sămânța este un rezumat istoric dar și o relevanță paradigmatică ce poate transcende limitativul istoric. Așadar viața este în planul orizontalității o întâlnire verbală a nomosurilor individuale în ceea ce am putea numi legea viului, paradigma viului etern-Hristos cel înviat. De aceea, în creștinism conceptul de viață nu se rezumă la experiențele individuale, ci are o relevanță koinonikă deși ea este Unul și toate.

Din această perspectivă veți întâlni, în prezentul volum, chestiunea teoretică a eticii/moralei ( Dr. G. Buta), chestiunea dialogului (Scouteris C., Ioan C.), chestiunea discursului antropologic (L. Jitianu, C. Săplăcan) ș.a, toate menite să fie receptate ca și capete ale scării lui Iacob, ale lanțului lui Lovejoy, ale stelei lui Rozentweig. Sperăm că vom găsi suportul teoretic și practic spre a merge în dezbateri tematice fundamentale pentru fixarea instrumentarului de lucru în sensul Bioeticii contemporane, seculare și creștine.

## SCHÖPFUNG UND EVOLUTION. EINE STANDORTBESTIMMUNG

**CHRISTOPH Kardinal SCHÖNBORN\***

Schlüsselfrage: Ist die Welt Sinn-voll?

Nichts betrifft uns alle mehr, als die Urfrage des Menschen nach seinem Woher und Wohin, nach dem Sinn des Lebens. Jeder Mensch muss sie sich stellen, soll sein Leben ein wirklich menschliches sein.

Ist darauf keine Antwort zu finden? Woher kann Antwort kommen? Woher sollen Maßstäbe genommen werden, um vorgeschlagene Antworten zu prüfen? Wie soll unterschieden werden, ob eine Antwort hilft, das eigene Leben und das der Gemeinschaft richtig zu orientieren? Anders gesagt: Woher sollen wir etwa die Kriterien nehmen, uns in der heiß debattierten Frage der Gewinnung von embryonalen Stammzellen (= Embryonen verbrauchende Forschung) einen ethisch verantwortbaren Standpunkt zu gewinnen?

Die Schlüsselfrage, an der die Antwort hängt, ist im Grunde das Thema der ganzen Debatte um die Evolution: Ist die Welt, in der wir leben, ist unser Leben in dieser Welt Sinn-voll? Sinnvoll ist nur, was ein Ziel hat. Ohne Vernunft keine Orientierung, kein Plan, kein "design".

Kardinal Ratzinger sagte in dem Interview-Buch "Gott und die Welt" (Freiburg/Br. 2000, S. 119): "Das christliche Bild der Welt ist, dass die Welt in einem sehr komplizierten Evolutionsprozess entstanden ist, dass sie aber im tiefsten eben doch aus dem Logos kommt. Sie trägt insofern Vernunft in sich."

### **1.2. Wissenschaft und Religion haben die Vernunft als Bindeglied**

Es geht um die Vernunft, wider die Behauptung der reinen Zufälligkeit und damit Sinn-losigkeit. Es geht um ein vertieftes Nachdenken über das Verhältnis von Wissenschaft, Vernunft und Glauben. In allen Ausführungen, Beiträgen von Papst Benedikt/Kardinal Ratzinger geht es immer um die vermittelnde Rolle der Vernunft. Häufig wird der aktuelle Konflikt auf einen zwischen Wissenschaft und Religion reduziert. In Wirklichkeit geht es ganz entscheidend um das "Bindeglied" beider, um die Vernunft.

Es ist die Vernunft, die "design", "purpose", Zielgerichtetheit, Plan und Zweck in der Natur erkennt und das in immer größerem Maß. Je mehr wir wissen können, je umfassender, detaillierter die Kenntnisse über die Vorgänge des Lebens werden, desto größer müsste meines Erachtens das Staunen werden, desto fragwürdiger wird die Rede vom Zufall, desto unvernünftiger wird es, all das auf - wie ich in der

---

\* Roman-Catholic Archbishop of Vienna. Gastvortrag an der Universität Cluj-Napoca, 30 oktober 2007.

New York Times sagte -, einem "unguided, unplanned process of random variations and natural selection" ("einen ziellosen, ungeplanten Vorgang zufälliger Veränderungen und natürlicher Selektion") zurückzuführen.

Fr. Stanley Jaki, Benediktiner und Wissenschaftshistoriker, sagte einmal, es sei schon eigenartig, dass es "Darwinisten" gibt, die ihre ganze wissenschaftliche Laufbahn dem Zweck widmen, zu beweisen, dass es keinen Zweck gibt (The Road of Science and the Ways to God, Edinburgh 1978, 281).

Hat die Evolutionstheorie Finalität, Zielgerichtetheit widerlegt? Fr. Jaki sagt, mit seinem scharfen, ironischen Ton: "Das größte Problem mit dieser Behauptung ist dieses: ein angeblich zielloser Evolutionsprozess kam in seinem Resultat zu einem Wesen, dem Menschen, das alles mit einem Ziel tut. Selbst Evolutionisten leugnen Ziel mit einem Ziel; Ihr Ziel ist es, den Materialismus zu fördern, was sicher ganz und gar keine Wissenschaft ist, sondern eine Gegenmethaphysik" (Non-Darwinian Darwinism, in: R. Pascual [ed.], L'Evoluzione: Croce via di scienza, philosophia e teologia, Rom 2005, S. 44). "Omne agens agit propter finem", so lautet ein Grundsatz der klassischen Metaphysik, von Aristoteles bis Thomas (vgl. STh II-II, 1,2; I, 44,4).

### **1.3. Frage nach "intelligent design" ist völlig legitim**

Nochmals: es ist legitim und methodisch zu rechtfertigen, aus einer bestimmten Betrachtungsweise der Natur "die Frage Wozu", die Suche nach der Finalität auszuschließen. Es ist nicht legitim, ja es ist unvernünftig, daraus zu schließen, es gebe keine Finalität.

Die Aggressivität, mit der gegen die amerikanische Wissenschaftlergruppe vorgegangen wird, die sich dem Thema "Intelligent design" widmet, hat nicht viel mit Wissenschaft zu tun. Man mag ihren methodischen Ansatz kritisieren. Die Frage nach der Herkunft des evidenten "intelligent design" im Lebendigen ist eine völlig legitime, ja zum Menschen und seiner Vernunft gehörende Frage. Die Antwort auf diese Frage ist nicht von der streng naturwissenschaftlich-methodisch arbeitenden Forschung zu erwarten, aber sie ist dem Menschen als fragendem, staunendem, denkendem Wesen aufgetragen!

Joachim Illies schreibt über diese Unterscheidung: "Weder ein ordnender Sinn hinter den Dingen noch ein absichtloser Zufall lassen sich naturwissenschaftlich beweisen. Die Biologie erkennt, je weiter sie voranschreitet, dass auf ihrem eigenen Forschungsfeld die Antwort auf die Frage nach den letzten Ursachen der Evolution nicht zu finden ist" (Biologie und Menschenbild, 1975, S. 19f).

Wo ist sie dann zu finden? Davon soll vor allem dieser Vortrag handeln. Die These, die ich hier vorschlage, möchte ich mit einer Metapher, einem Bild darstellen, das ich bei Joachim Illies gefunden habe: das Bild von den zwei Leitern: der Darwinsleiter und der Jakobsleiter (Schöpfung oder Evolution. Ein Naturwissenschaftler zur Menschwerdung, Zürich 1979, S. 104). Dieses Bild soll

die aufsteigende Bewegung der Evolution und die von Gott herabkommende Bewegung des Schöpfergeistes symbolisieren. Zwei Richtungen, zwei Bewegungen, die erst in ihrer Zusammenschau so etwas wie einen Blick für das Ganze ermöglichen. Dass die beiden Bewegungen in Christus ihre Mitte, ihren Sinn und ihr inneres Ziel finden, wird zum Schluss nochmals Thema sein.

#### **1.4. Zwei Betrachtungsweisen - Zwei Geschichten**

Anfang der 70er Jahre gab es zwischen dem Verhaltensforscher und Nobelpreisträger Konrad Lorenz und dem Schüler Sigmund Freuds, KZ-Überlebenden und Begründer der Logotherapie, Viktor Frankl, ein Gespräch, über das Frankl folgendes berichtet: "Wenn so viele sagen, die ganze Evolution sei nichts als Zufall, wir verdanken sie ausschließlich zufälligen Ereignissen ohne jeden Sinnzusammenhang wie den Mutationen, da gibt es keinerlei Teleologie (Ausrichtung auf ein Ziel), dann muss man sich doch fragen, ob diese Ebene der Biologie notwendigerweise die einzige Ebene ist, in der ich die Wirklichkeit sehen darf. Ist es denn nicht möglich, dass diese Ebene der biologischen Betrachtungsweise eben nur eine ist, und dass - etwa 'senkrecht' dazu - noch eine andere Ebene besteht? Und könnte es nicht sein, dass in dieser anderen Ebene, in diesem Koordinatensystem, sehr wohl ein Gedanke existiert, eine Verbindungslinie zwischen jenen Punkten, die in der rein horizontalen Ebene zusammenhanglos (eben zufällig) zu sein scheinen? So betrachtet (unter Einbeziehung dieser vertikalen Ebene) könnte auch hinter Mutationen Teleologie (Sinnverbindung und Zielausrichtung) stehen."

"Ich erwarte nicht von Konrad Lorenz", fuhr Frankl in seinem Vortrag fort, "dass er jetzt eintaucht in diesen Bereich und dann sagt: Ja gewiss, es gibt diese Zielausrichtung, diesen Sinn. Aber ich erwarte wohl, dass er nicht darauf besteht, es gebe notwendigerweise nur die Betrachtungsweise der rein horizontalen Ebene. Damals habe ich Konrad Lorenz gesagt: Wissen Sie, wenn Sie ganz einfach zugeben würden, dass es grundsätzlich möglich ist, dass - in einer anderen Ebene als der biologischen - doch eine Teleologie, ein Sinnzusammenhang, eine Sinnausrichtung existiert, dann haben Sie einen zweiten Nobelpreis verdient: einen Nobelpreis für Weisheit. Denn Weisheit ist Wissenschaft plus das Wissen um die eigenen Grenzen" (Viktor E. Frankl, *Altes Ethos - Neues Tabu*, 1974). (Ich zitiere diesen Dialog aus einem kleinen Buch, das ich allen wärmstens empfehlen kann, besonders jüngeren Lesern, das in hervorragender Weise die meisten Fragen behandelt, die auch in diesen Katechesen Thema waren: Peter Blank, *Alles Zufall? Naive Fragen zur Evolution*, Augsburg 2006, S. 75f.)

Zwei Betrachtungsweisen - freilich de facto oft als sich gegenseitig ausschließend gesehen, sich bekämpfend, in den USA bis zu Prozessen mit riesigem Medienecho. Vielleicht hilft es, um hier klarer zu sehen, nicht nur von zwei Betrachtungsweisen zu sprechen, sondern auch von zwei Geschichten, die sehr oft in sich ausschließender Konkurrenz erzählt werden.



### **1.5. Darwinismus wurde alternative Schöpfungsgeschichte**

Jahrhunderte lang wurde die Schöpfung als Schöpfungs-geschichte erzählt, wie sie in der Bibel steht. Die Menschen verstanden sich als Teil einer großen Geschichte, die mit Adam und Eva begann, die mit dem Sechs-Tagewerk des Schöpfers grundgelegt war. Vor ca. 6.000 Jahren wurde die Welt erschaffen. Noch heute zählt das jüdische Volk die Jahre "ab der Erschaffung der Welt". Nach jüdischem Kalender sind wir heuer im Jahr 5767 seit der Grundlegung der Welt. Dass diese Geschichte mit der Entdeckung der Weiten des Alls, des Alters der Erdgeschichte eine immer stärkere Konkurrenz bekam, ist nicht verwunderlich. Die "wissenschaftliche" Weltgeschichte löste immer mehr die biblische ab, machte diese zur mythischen Erzählung. Doch erst mit dem Aufkommen der darwinschen Geschichte des Lebens kam es zur scharfen Konkurrenzsituation. Der Darwinismus wurde zur alternativen Schöpfungsgeschichte, die nun freilich keines Schöpfers mehr bedurfte und gegenüber der biblischen Geschichte den ungeheuer anziehenden, alles verklärenden Nimbus der Wissenschaftlichkeit hatte.

Wir müssen uns im Klaren sein, dass Evolution als die gültige Geschichte heute überall erzählt wird. Sie dominiert als Geschichte die Schulbücher, die Medien, die öffentliche Debatte, und das bis hinein in die Werbung, die Karikaturen etc. Und sie wird mit dem Anspruch erzählt, zu sagen, wie es wirklich war. Der biblischen Erzählung bleibt im besten Fall der schmale Freiraum, etwas über den Sinn des menschlichen Lebens zu sagen. Als Geschichte ist das, was in den ersten drei Kapiteln der Bibel steht, ein Mythos. So sieht heute die geistige "Großwetterlage" aus: wer auf ein wissenschaftliches Weltbild hält, für den ist die Weltgeschichte, erzählt nach evolutionistischem Muster, die wirkliche Geschichte. Die andere, die biblische, ist bestenfalls ein schöner Mythos.

### **1.6. Biblische und wissenschaftliche Geschichte werden weiter erzählt**

Aber beide Geschichten werden weiter erzählt. Die biblische im Gottesdienst (etwa in der Osternacht!), im Religionsunterricht (meist mit Bauchweh und vielen Abschwächungen) oder im Konzertsaal, wenn Haydns Schöpfung gespielt wird. Überall sonst wird die "wissenschaftliche" Geschichte erzählt, ja sie wird vielfach auch in den Religionsunterricht übernommen, weil das eben "die Wissenschaft" so lehrt, die Frage ist unvermeidlich, und vor allem junge Menschen stellen sie sich, wenn sie überhaupt Fragen stellen: welche der beiden Geschichten ist die wahre? Die Antwort ist meist ganz klar: die wissenschaftliche! Wie sollte es anders sein? Sie wird ja auch als "längst wissenschaftlich bewiesen" dargestellt.

Wie erklärt es sich dann, dass seit der Veröffentlichung von Darwins "Origin of Species" die wissenschaftliche Debatte nie nachgelassen hat? Es gibt nach wie vor massive Anfragen an die "Darwin-Geschichte" von Leuten, die nicht fundamentalismus-verdächtig sind. Es bleiben so viele offene Fragen, dass man sich immer wieder wundern kann, mit welcher Emphase, mit welcher Selbstsicherheit die "Darwinsche Geschichte" erzählt wird.

Die streng wissenschaftliche Evolutionsforschung, die ihre Schritte nachvollziehbar protokollieren kann, ist als Forschungszweig höchst respektabel. Die Ausweitung auf alle Bereiche der Wirklichkeit, nach dem Motto "alles ist Evolution", ist nicht mehr wissenschaftlich gedeckt. Hier betreten wir den Boden der Weltanschauung, wenn nicht der Ideologie.

Die "Darwinsche Geschichte" prägt nicht nur die Vorstellungen vom Ursprung des Lebens und seiner Entwicklung. Sie prägte und prägt auch weiterhin das gesellschaftliche Leben, die großen sittlichen Orientierungen, in der Bioethik, in der Pädagogik, in der Wissenschaft. Die Alternative zur "Darwinschen Geschichte" ist nicht der Kreationismus, wie das gerne dargestellt wird, sondern das Miteinander von "Darwinsleiter" und "Jakobsleiter".

Es spricht vieles dafür, dass das Leben sich in einem langen, aufsteigenden Prozess aus einfachsten Anfängen bis zur Komplexität des Menschen aufsteigend entwickelt hat. Es ist etwas Wunderschönes, immer tiefer in die gemeinsamen Bausteine und damit in die Verwandtschaft allen Lebens einzudringen. Es ist aber nicht nur nicht notwendig, sondern geradezu unsinnig und jeder Vernunft widersprechend, diesen grandiosen Weg des Lebens bis hin zum Menschen als bloßen Zufallsprozess zu sehen. Wenn dann ein Astronom, der auch Priester und Theologe ist, sich sogar dazu versteigt, zu sagen, dass selbst Gott nicht mit Sicherheit wissen konnte, dass bei der Evolution der Mensch als Ergebnis herauskommen würde (so P. George V. Coyne SJ im Spiegel 52/2000 vom 22.12.2000), dann ist vollends der Unsinn eingezogen.

Die Alternative zu einem bloßen Zufallsprozess ist nicht der völlige Determinismus, sondern die "Verschränkung" von Eigenwirksamkeit der Geschöpfe und göttlichem Schöpfergeist, der sie trägt und ermöglicht. Am Anfang war das Wort und nicht der Zufall. Es gibt den Zufall im Sinne des Ungeplanten, aber er ist nicht das große schöpferische Prinzip, das der ideologische Darwinismus aus ihm machen möchte. Zum Abschluss erlaube ich mir, wenigstens in Stichworten drei Bereiche zu nennen, in denen besonders deutlich wird, wie sehr eine nur auf der "Darwinsleiter" aufbauende "Weltanschauung" heute ganz direkt ihre problematische Folgen zeitigt.

### **1.7. Neodarwinismus und Neoliberalismus**

In einem Interview in einer österreichischen Tageszeitung ("Die Presse" vom 30. Juli 2005, S. VIII) sagte der radikale Darwinist und militante Atheist Richard Dawkins: "Kein anständiger Mensch will in einer Gesellschaft leben, die nach darwinistischen Gesetzen funktioniert... Eine darwinistische Gesellschaft wäre ein faschistischer Staat." Einverstanden! Wie aber soll es eine andere, humanere Gesellschaft geben, wenn alles Evolution ist? Woher kommt die Freiheit, sich gegen den "mörderischen darwinistischen Albtraum" zu wenden (wie Woody Allen das Leben nannte)?

Der Wiener Wirtschaftswissenschaftler Ewald Walterskirchen weist auf den engen Zusammenhang zwischen Neodarwinismus und wirtschaftlichem Neoliberalismus hin: "Beide Theorien gehen davon aus, dass nur zufällige Veränderungen/Anpassungen über Selektion bzw. Wettbewerb den Entwicklungsprozess bestimmen. Der US-Ökonom Paul Krugmann schreibt zu Recht, dass sich ein Lehrbuch der neoklassischen Mikroökonomie wie eine Einführung in die Mikrobiologie liest. In der Ökonomie zeigt sich die Nähe zur Biologie besonders in den Arbeiten Hayeks, der als einer der Väter des Neoliberalismus gilt. Friedrich von Hayek, der Spross einer Biologenfamilie, spricht explizit von 'Ausiebung' durch den Markt. Hayek hält eine hohe Arbeitslosenquote - ähnlich wie einen Populationsüberschuss in der Tierwelt - für ökonomisch wünschenswert, damit die natürliche Selektion greifen kann. Die OECD, der Hort des Neoliberalismus, interpretiert wiederum die wirtschaftliche Krise in Europa einfach als mangelnde Anpassungsfähigkeit an Schocks - ganz ähnlich wie die Neodarwinisten das Aussterben von Tierarten. Die wirtschaftspolitischen Schlussfolgerungen aus diesen Überlegungen sind klar: Die Wirtschaftspolitik braucht nur die richtigen Rahmenbedingungen zu schaffen, damit der Selektionsmechanismus Markt richtig greifen kann. Im Klartext läuft dies darauf hinaus, das europäische Sozialmodell abzuschaffen." (Der Standard, 16./17.7. 2005)

### **1.8. Neodarwinismus und die Pädagogik der Fitness:**

Als "Schulbischof" in der österreichischen Bischofskonferenz habe ich in den vergangenen Jahren immer wieder zu Schul- und Bildungsfragen Stellung nehmen können. Die vorherrschende Sorge dabei ist die schon seit einigen Jahren im deutlicher zu beobachtende "Ökonomisierung" der Bildung. Dazu kurz einige Stichworte:

Ein Grundparadigma von Bildung heute ist die Anpassung unter dem Aspekt der Nützlichkeit - vor allem für den Arbeitsmarkt. Schlüsselkompetenzen wie Mobilität und Flexibilität sind hoch im Kurs, vergessen die Grundlinien katholischer Soziallehre: Die Wirtschaft ist für den Menschen da - nicht umgekehrt; vergessen zum Teil die Grundaufgabe von Schule und Bildung, auch zu Widerständigkeit zu erziehen und zu bilden. Wir leben in einer Zeit, die - Gott sei Dank - keine Helden braucht, aber die Frage stellt sich: Wer werden die großen und fundierten Widersprechenden sein, wenn jeder frühzeitig lernt, sein Fähnchen nach dem jeweiligen Wind zu richten?

Unbeachtet bleibt, was mit denen geschieht, die sich nicht anpassen können: Sie sind zu langsam, zu wenig schlau, zu wenig für Konkurrenzkämpfe geeignet, schüchtern, scheu, unsicher... Sie rücken an den Rand, in der Mitte sind die Angepassten, die Brauchbaren - sie sind zum Überleben bestimmt und ausgewählt. Unbedacht aber auch das Faktum, dass gerade in Zeiten der völligen Veränderung die an die bisherigen Verhältnisse best Angepassten die ersten Opfer sind.

Der Widerstand gegen einen ideologischen Evolutionismus ist eine der heutigen Formen, Freiheit und Verantwortung zu leben, auch wenn das seinen Preis hat. In seinem berühmten Vortrag an der Sorbonne in Paris hat Kardinal Ratzinger davon gesprochen, dass das Christentum "durch seine Option für den Primat der Vernunft" heute "Aufklärung" bedeutet, d. h. Befreiung aus falschen Abhängigkeiten (vgl. J. Kard. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 146).

### **1.9. Der Kampf um die Lebensethik**

Die ideologische Auseinandersetzung mit einer materialistischen Weltanschauung ist wohl heute nirgendwo akuter als im großen Bereich der Bioethik. Das christliche Menschenbild und speziell die Lehre der Katholischen Kirche ist heute oft auf weiter Flur alleine in der Verteidigung der unbedingten Würde des Menschen von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod. Die Katholische Kirche hält unbeirrt von aller (oft massiven) Kritik daran fest, dass es so etwas wie die "Sprache des Schöpfers" in der Natur gibt, dass es deshalb eine sittlich verbindliche Schöpfungsordnung gibt, die auch in den bioethischen Fragen die Richtschnur bleibt.

Es ist schon eigenartig: die Evolutionsideologie lehnt einen "designer"-Gott ab. Sie verwirft den Gedanken an ein erkennbares "intelligent design" in der Natur. Umso mehr gibt es Projekte, in denen der Mensch sich selber zum "designer" der Evolution erklärt. So etwa in dem neuen Buch von Simon Young, Designer Evolution: A Transhumanist Manifest (Prometheus 2006, besprochen in First Things Nr.164/ June-July 2006, pp. 48f), in dem ganz offen eine biologistische, eugenische Ethik vertreten wird.

Die Erfolge sind die, die es nicht geschafft haben, sich biologisch zu "upgraden". Die besorgten Einsprüche der Katholischen Lehre gegen die In-Vitro-Fertilisation und alle ihre Konsequenzen, so die jetzt zum Teil schon praktizierte Präimplantationsdiagnose, die endlosen Folgen der "Überproduktion" von Embryonen, die Diskussion um deren Verwertung etwa zur Gewinnung von embryonalen Stammzellen - all das führt in Probleme großen Ausmaßes, ethischen Dammbrüchen und, nicht zu vergessen, zu viel neuem menschlichen Leid, das man zu beseitigen beansprucht hatte.

Das "intelligent design" dieser die Evolution selber in die Hand nehmenden Biotechnologie ist alles eher als Vertrauen einflößend. Gewiss, es wird für alle diese ethischen Grenzüberschreitungen des "Bioingenierings" immer auf die positiven Einsatzmöglichkeiten verwiesen, welche Krankheiten geheilt, welche Kinderwünsche erfüllt, welche sozialen Verbesserungen erreicht werden könnten.

Doch Vorsicht: so manche dieser "Fortschritte" haben sich mit der Zeit als problematisch erwiesen. Die riesigen wirtschaftlichen Interessen, die meist hinter den biotechnologischen Abenteuern stehen, verhindern oft eine offene und ehrliche

Information über die negativen Folgen dieser "Fortschritte" (ein Beispiel sind die Forschungsergebnisse über die hohen Risiken bei In-Vitro-Fertilisation, über die kaum gesprochen wird, obwohl sie vorliegen).

### **1.10. Schlusswort**

Zwei Worte zum Schluss: Das erste ist und bleibt: staunende Dankbarkeit, Anbetung und Lobpreis. "Mein Gott, wie groß bist du!" Nie soll dieses Staunen im Herzen erstarben. Alles Wissen, das ich im Lauf der Jahre erwerben konnte, auch wenn es nur Bruchteile von Bruchteilen des Wissbaren sind, alles hat mich nur tiefer ins Staunen geführt, auch all das, was aus der exakten Evolutionsforschung zu erfahren ist. Die "Darwinsleiter" hat, dank vor allem der Genetik, einen wunderbaren Einblick in den Aufstieg des Lebens, in sein Werden und seine Ausgestaltung ermöglicht. Die "Jakobsleiter", die dieses Auf- und Niedersteigen des Lebens mit dem Himmel verbindet, mit dem Wirken des lebendigen Gottes, seines Logos und seines Schöpfergeistes, ersetzt nicht die Mühen des "Kletterns" der Forschung auf der "Darwinsleiter". Sie sagt uns nicht, wie der Schöpfer sein Werk gemacht hat, erhält und leitet. Sie sagt uns aber mit absoluter Gewissheit, gewisser als alle naturwissenschaftlichen Theorien, dass es Sein Wort, der Logos, Christus ist, durch den und auf den hin alles geschaffen ist, und dass Sein Geist, der schon am Anfang über den Wassern schwebte (Gen 1,2), der die Liebe ist, alles Geschaffene durchweht und ihm Sinn und Ziel gibt. Logos und Agape, Vernunft und Liebe sind der Stoff, aus dem die Welt wurde und besteht und vollendet wird. In dieser Gewissheit lohnt es sich zu leben - und auch zu sterben. Denn was wäre das für eine Evolution, wenn nicht die Auferstehung und das ewige Leben ihr letztes Ziel wären.

In seiner ersten Osterpredigt hat Papst Benedikt gesagt: „Christi Auferstehung... ist – wenn wir einmal die Sprache der Evolutionslehre benutzen dürfen – die größte Mutation, der absolut entscheidende Sprung in ein ganz Neues hinein, der in der langen Geschichte des Lebens und seiner Entwicklungen geschehen ist: ein Sprung in eine ganz neue Ordnung, der uns angeht und die ganze Geschichte betrifft... Es ist ein Durchbruch in der Geschichte ‚der Evolution‘ und des Lebens überhaupt zu einem neuen künftigen Leben; zu einer neuen Welt, die von Christus her immerfort schon in diese unsere Welt eindringt, sie umgestaltet und an sich zieht“ (Predigt in der Osternachtsvigil, 15.4.2006).

Wenn die Auferstehung Christi sozusagen „die größte Mutation“, oder wie Papst Benedikt in derselben Predigt sagt, die „Explosion der Liebe“ ist, die das bislang unauflösbare Geflecht von „Stirb und Werde“ aufgelöst hat, dann dürfen wir auch sagen: hier ist der Zielpunkt „der Evolution“. Von ihrem Ende, ihrer Vollendung her zeigt sich auch ihr Sinn. Mag sie in den einzelnen Schritten ziel- und richtungslos erscheinen, von Ostern her hat der lange Weg einen Sinn gehabt. Nicht „der Weg ist das Ziel“, sondern die Auferstehung ist der Sinn des Weges. Danke!

## THE FATHERS AND MULTILATERAL THEOLOGICAL DIALOGUE

CONSTANTINE V. SCOUTERIS\*

A. It is widely accepted and constitutes a common conscience that today man lives a history that is unprecedented. In today's uniform world, the rapid societal changes are accompanied by scientific achievements, which challenge the endurance of man. The violent incursion of the present is what we refer to as "*innovation*", in the context of which man often feels that he does not have the ability to control his own achievements. Even though the apotheosis of technology gives rise to new projections that seem to make less difficult the life of man, problems often accumulate, which overshadow the whole view of his existence and that of the world, and consequently test the very esoteric cohesion of man.

In facing our new age, in the new setting of man and the world, what could the logos of the Fathers of the Church signify? Maybe this logos is untimely? Maybe it echoes an outdated history and way of thinking? Maybe it refers to only a limited range of human interest? Finally, maybe today it is "*...because there was no place for them in the inn*" (Lk 2:7)? The questions appear rhetorical; however, they also echo distress and perhaps people who have ignorance or fragmentary knowledge of the Theology of the Fathers set them forth.

B. It is important for us to clarify from the beginning that any research and discussion regarding the logos of the Fathers does not convey something metaphysical, rather it gradually indicates the "*factual logos*" of faith. The Fathers have maintained the ecclesiastical truth throughout the expanse of history, not as a self-governed theoretical thought but as a strong vision, as a testimony of faith, which touches upon the existence of man "*here and now*", and corresponds to his existential needs. In the last analysis, this signifies that the logos of the Fathers is not outside of the realm of things and history. The logos of the Fathers is significant for the reason that it does not only have an occasional character but a catholic historical impression. We must clearly state that the logos of the Fathers does not over-rate the reality of the world and history and that on the contrary, it engages the anguish of the world and steadily aspires in the therapy of history.

The logos of the Fathers is dialectical by nature. This implies that the world is not only the object of its petition but simultaneously it is also its provocation. It is in some way the source of its inspiration and the motive for the

---

\* Prof. Dr. Faculty of Theology, Athens University

further expression of the meaning of the Christian faith. The dialectical character of the logos of the Fathers is founded in the very mystery of Christ. Although the economy of the incarnation does not abolish the ontological difference between the uncreated and the created, it is the screen through which is achieved the Divine love. This means that the Divine love and the incarnation are found in a relationship of dialogue between God and man. In order to profess that the existential communion of the Son of God with the world is a result of Divine love, we use meanings that are evidently fabricated and excessive: "*For God so loved the world...*" (Jn 3:16). They do not abolish the world and the freedom of man, rather they are specifically applied with intent in order to achieve and cultivate it within the boundaries of human existence and freedom.

C. At least one superficial speculation concerning the history of the Church will convince us that the Fathers theologized, critically utilizing all that was offered to human knowledge. Without exaggeration, the theology of the Fathers proceeded progressively in the path of dialogue with man. Contrary to the isolated and to some degree expected instances of introversion and cautiousness, the disposition of the Fathers is obviously not only to engage in dialogue with the world but also to evaluate the world, which by its nature was considered as being in the disposition of the holy. In contrast to neo-Platonism, which viewed the world as a self-existent icon of the transcendental reality, the Greek Fathers evaluated the world as the "*very good*" creation of God, which somehow or other, declares the Divine presence in the world. This argument inevitably leads to the speculation of dialogue as an obligation and as an advantageous means to transmit the evangelical message. Dialogue is acknowledged as a method to theologize that has its roots and original form in the New Testament and was a dominant means of communication of the first Christian writers with the non-Christian world. The apologists are indeed the category of Christian theologians who utilized dialogue in their efforts to present the new faith in a valid manner. In the cosmopolitan atmosphere of Alexandria and Antioch, the new faith was cultivated further within the process of dialogue since; the meeting of Christianity and Hellenism had already begun early on from the epoch of Saint Paul. It is of particular significance to emphasize that the Christian faith, from the first years of its history and in opposition to the other religions in the East was situated positively on the issue of human achievements. The Christian East received the world along with its cultural elements, through the examination of dialogue, assimilated, and transformed the world.

D. The co-existence of the Church of the East within multicultural and multi-religious environments as well as the confrontation of all forms of heretics by the Fathers, led the theologians of the Church to dialogue. It is self-evident that along with the other religions there has always existed an existential opposition. However, this did not impede the Church from proceeding into dialogue and making known, from within the dialectical, the fullness and the genuineness of its teaching. The Church of the East realized early on that its teaching, without

refraining from its evangelical base, is obligated to observe the historical changes and to compete together with the developments and therefore participate in the precedence of history.

It is common knowledge that the Eastern Church, ever since the seventh Century has gradually coexisted particularly with Islam. This coexistence produced dialogue, with leading advocates such as Saint Maximos the Confessor, Saint John of Damascus, Theodore Amboukana, Saint Gregory Palama, John Kantakouzinios, Emperor Emmanuel B' Palaiologos and Gennadios Sholarios. This was often a dialogue characterized by rivalry and was not lacking the mockery and disparaging disposition on behalf of the Christians. Contrary to this dialogue was the cautiousness that existed at times particularly on the part of the Muslims. John Kantakouzinios provides us with the following piece of information: *"The Muslims set an impediment for those who chose to be in the company of the Christians, as they reasoned that perhaps in their choosing to be among others, they would receive clear knowledge of the truth. On the other hand, the Christians believed in their pure faith and strongly maintained correct and true dogmas, not at all impeded by them, but with all consent and authority to everyone of those choosing with volition (free will) and covet"*<sup>1</sup>.

Notwithstanding the atmospheric fluctuations, the dialogue between Christians and Muslims occasionally reached high levels. Thus, the manner that Saint Gregory Palamas chose was impressive, who out of respect for his co-speakers presented his arguments with positive disposition, with affable tone and without disparaging innuendoes. Palamas conducted the dialogue with discretion, composed thought and distinctive dialectic. Naturally, an agreement on the essence never existed. However, this good climate was imprinted in the response of his fellow speakers as one of them noticed: *"it is whatever we have agreed upon together"*, whilst after the conclusion of the dialogue *"the Turkish noblemen rose and with piety bid farewell to the departing salonican"*<sup>2</sup>.

E. It is obvious that the character of the dialogue with other religions differs radically from that conducted by the Fathers with the weak members of the Church body, with schismatics and even with heretical Christians. In the first case, the dialogue was imposed upon by historical coincidence and the need for coexistence. In the second case, the dialogue was imposed by the concern of the Church for the unity of the entire Church. It is true and historically confirmed that the Church, in its long historical course, conducted dialogues by means of the Fathers and attempted with every possible method to rejoin the weak in faith that

---

<sup>1</sup> "Κατὰ Μωαμεθανών", PG 154,380 BC. By A. Giannoulatos, Universality and Orthodoxy, Athens 2000, pg. 144.

<sup>2</sup> "Προφ τουφ αθεουφ Ξιονασ, Διαλεξιφ συγγραφεισα παρα ιατρου Ταρωνιτου παροντος και ατηκοου γεγονοτοφ", Σωτηρ, 15 (1892), pg. 246. By A. Giannoulatos, Universality and Orthodoxy, pg. 147-148.



were within the body of the Church. This agony of the Church for unity is imprinted in the most vivid manner in the prayer of the Liturgy of Saint Basil the Great, when the minister prays on behalf of the whole community: *"the scattered he gathered, the seduced he recovered and joined the holy yours catholic church"*.

F. In the present-day ecclesiastical reality, the theological dialogue particularly refers to the meeting of the Christian world and the effort of unity, in order for there to exist at some time, with the help of God, a common Christian witness in the world. This dialogue is realized with bilateral mixed Theological Committees, but also in the framework of the various local Churches or even in the framework of the international Ecclesiastical Organizations in the form of multilateral theological meetings. In any case, the decision to participate in dialogue is in harmony with the moral standards of Orthodoxy and decided upon either by Panorthodox Conferences or by the Synods of the various local Orthodox Churches. In other words, it is important for us to emphasize and to elucidate that the bilateral Theological Dialogues organized by Orthodoxy, take place following the unanimous decisions of the Panorthodox Conferences and similarly the various local Orthodox Churches participate in multilateral dialogues following the synodal decision of each Church. Following the synodal decisions of the various local Orthodox Churches, Orthodox theologians participate in the WCC (World Council of Churches), where they have the opportunity to discuss a vast number of theological and contemporary matters with theologians from other ecclesiastical traditions. Special work within multilateral dialogue has taken place in the committee on *"Faith and Order"* of the World Council of Churches, which is particularly responsible for the theological research. Subjects such as Baptism, Eucharist, Ministry, common faith, etc., occupied this committee; and the interesting thing about it is that these subjects were examined under the prism of the various Christian traditions.

On the issue of opening up the Orthodox Church to the ecumenical effort and theological dialogues, I would like to underline the progressive initiatives of the Ecumenical Patriarchate in view of the new world order; as well as its historical obligation, with the two Synodal and Patriarchal Encyclicals of 1902 and 1920, which contributed to the conscience of the responsibility of Orthodoxy, so that to conceal the talent (Math. 25:25) and at the same time to make known the theological treasures, which the Fathers have safeguarded and confirmed. These Encyclicals have seriously challenged all the Orthodox Churches on the question of interchristian relations, the theological dialogues and the essence of the Ecumenical effort. In the Encyclical of 1902 is stressed the need to find points of meeting and communication with the other Christian traditions. The Encyclical of 1902 also contains a recommendation for the cease-fire of confessional proselytism and the creation of a *"communion"* of Christian churches.

The meeting with the non-Orthodox world was obviously a new opportunity for witness of the faith and simultaneously a new possibility for the Orthodox Churches to speculate on the new image of the world, to acknowledge within its invitations their responsibility to place, as the Fathers, the *"good wine"* of

the Christian doctrine "*in new skins*" (Math 9:17). The dialogue as a valid and theologically capable method of communication has also opened up new windows to the Orthodox world, which often was entrapped in its self-sufficiency and was able to have a true vision of the image of the world and the existential questions of the new epoch. In other words, the bilateral theological dialogues moved primarily towards an examination of purely dogmatic issues and matters in which they find common ground as well as a distinction of the Christian traditions. In the lists of subjects presented for discussion in the multilateral dialogues, there also existed issues of theological character, primarily dealt with on a broader spectrum of theological and social problems related to opportunism.

G. I would like to completely and epigrammatically note certain such subjects, which provoked and continue to challenge Orthodoxy to present its recommendation.

1. One of the main subjects reappearing in the multilateral Christian dialogues was primarily the relationship between the theological logos and the various cultural traditions. It is known that for a long period of time western thought was bound by the north Atlantic and European mentality and culture that resulted in revealing a standardized and to a large extent scholastic and forensic logos. Under the pressure of the Churches of Asia, Latin America and Africa, many theologians in Europe have advanced to an unconditional and without critique, positive acknowledgement of the particular cultural values of the various peoples.

Under this pressure, Orthodox theology was provoked and obliged from the particular situation to present its own opinion. In general, the attitude of Orthodox theology on the issue of the importance of culture is that one is inherited from the tradition of the Fathers or rather, in other words, the various cultural values are neither conditionally good, nor are they themselves bad. Culture may be a virtuous thing, a true gift, though it may also be a truly evil and demonic affliction.

2. One other subject of timely importance, which has been continuously discussed in the multilateral theological conventions, is the issue of the environment; the integrity of creation as the whole, as the subject was entitled. The connections made on an ecumenical level gave the motive and the stimulus in order for the Orthodox Churches, following the initiative of the Ecumenical Patriarchate, to occupy themselves with the ecological problems. The advice of the Ecumenical Patriarchate was naturally received worldwide by the international organizations. The provocation that originated from the dialogue helped to formulate an unambiguous logos; that in other words, the ecological evil and the destruction of the natural environment are the result of a mentality, which makes the material creation autonomous and disassociates it from its source. In the depth of this view is concealed a neo-Manichaeism, a spiritualism, a phenomenon in other words that alters the evangelical doctrine of the world. In the last analysis, the ecological crisis reveals the absence from our theory of the cosmos of the belief in the sacredness of the material world and the natural environment as "very good" products of the Divine energy and love.

3. One other serious issue, which concerns the whole world today, is the consequences related to the progress attained in the field of Biotechnology and the dilemmas that result from this progress. The subject may not have been studied extensively and in all its parameters in the multilateral theological dialogues, nevertheless the Ecumenical meetings have noted it and thus, the various Christian Churches were concerned, some less and others more or less with this subject. In any case, from the isolated ecclesiastical efforts, there have also taken place occasionally inter-church conventions in which an effort has been made through dialogue to distinguish if there exists and to what extent, a common Christian position.

In the bioethical dilemmas and the challenges imposed by modern biotechnology, it is necessary for Orthodox theology to present two basic positions, which especially emphasize the Greek Fathers. The first refers to the Divine gift of creation, which is interwoven with the existence and the value of man and has its biblical foundation in the Commandment of God to the first created, to labor and protect paradise (Gen. 2:15). Man as the image of God and as a free being is unique in this intricate created world. Man as "living soul" is the creative spirit, which in other words has in his nature something from the Divine creativity. Therefore, the research in general and particularly the scientific research of new methods and new applications, which refer to the improvement of the life of man are placed among the abilities that God himself has granted to man in order to pursue and to create. This is truly a blessing and its importance is recognized and emphasized by the theology of the Fathers. However, the creator man as a free being is obligated to function not impetuously but prudently. If creativity is unconditional, misguided and the human being is pressured into producing self-destruction, then it ceases to be complete and authentic. The ability to "*distinguish between spirits*" (1 Cor 12:10) constitutes a basic position of the logos of the Fathers as an attitude of life, which must always co-exist and be accompanied by creativity.

H. I close this brief presentation by emphasizing that analogous to the bilateral and multilateral theological dialogues are the responsibility and challenge for Orthodoxy that is free from whatever meshes of complacency and isolationism, religious conservatism and phobias, to present in a rational and responsible manner the teachings of the Fathers, which is truly solid food "*but solid food is for the mature, for those who have their faculties trained by practice to distinguish good from evil*" (Heb 5:14).

## ETHICS IN THE CLINICAL ENCOUNTER

MONIKA JUSZLI, M.A.\*

**ABSTRACT.** The goal of this paper is to present and evaluate the theoretical resources of a phenomenological-hermeneutic approach as a particular option within the wider spectrum of methodology in bioethics. This approach will be highlighted by Richard Zaner's interpretation and application of such method that stands out as the best among the phenomenological methods employed in bioethics. Zaner's approach applies two essential philosophical orientations, that of phenomenology and hermeneutics. The focus of the present inquiry is whether such method is a viable and sufficient approach to solve moral quandaries encountered in the clinical setting and whether it is a supplement or replacement of other forms of medical ethics. The first part of the paper consists of an analytic presentation of Zaner's approach, while the second part presents a systematic reconstruction of phenomenology, hermeneutics and ethics relative to the phenomenon of the clinical encounter. The final part drives essential conclusions pertaining to the broad spectrum of bioethical methodology.

### Introduction

Methodology is a system of methods used in a particular field. The methodology of a particular discipline, i.e. bioethics, entails a comparative study of different approaches and a critique of individual methods. Method, according to Lonergan, "is a normative pattern of recurrent and related operations yielding cumulative and progressive results."<sup>1</sup> It is progressive since it entails a sustained succession of discoveries, and it is cumulative in that it is a synthesis of new and previous results of inquiry. Method is "a basic pattern of operations employed in every cognitional enterprise."<sup>2</sup> Lonergan's transcendental method presupposes that human intentionality is a psychological event which can be objectified in transcendental concepts, and that these transcendental concepts take a normative function in the further operations of the inquirer who is facing an infinitive number of data and facts to be experienced and to be understood, data whose reality is to be affirmed in judgment and whose meaning is to be decided.

Given the multidisciplinary nature of bioethics, a methodology of bioethics incorporates a multiplicity of methods. Each method has its own limits and possibilities and has a historical and philosophical underpinning. Some bioethicists

---

\* Loyola Marymount University. Los Angeles, CA

<sup>1</sup> Bernard Lonergan, *Method and Theology* (New York: Herder and Herder, 1972) 5.

<sup>2</sup> Ibid.

argue that one method is superior to others, while others claim that different methods are complementary and not competitive with each other. For example a foundationalist method in bioethics, such as principlism, incorporates a theory that requires a set of normative principles. These principles provide a procedure of application on the basis of which such principles will be applied thus leading to a moral judgment for a particular decision making situation. This type of method uses deductive reasoning and assumes a universal grounding for morality.<sup>3</sup> Moral experience is secondary to such analytic theory. A very different type of method within clinical ethics is one that starts with the moral experience itself, incorporating a larger perspective of the clinical reality. Such phenomenological method employs inductive reasoning, focusing on subjectivity and intentionality of the persons involved, paying special attention to the context of the case. The multiplicity of methods is grounded in differences found at the meta-ethical level that incorporates different metaphysical and moral epistemological perspectives.<sup>4</sup>

The goal of this paper is to present and evaluate the theoretical resources of a phenomenological-hermeneutic approach as a particular option within the wider spectrum of methodology of bioethics. This approach will be highlighted by Richard Zaner's interpretation and application of such method that stands out as the best among the phenomenological methods employed in bioethics. Zaner's approach applies two essential philosophical orientations, that of phenomenology and hermeneutics. The focus of the present inquiry is whether such method is a viable and sufficient approach to solve moral quandaries encountered in the clinical setting and whether it is supplement or replacement of other forms of medical ethics. The first part of the paper consists in an analytic presentation of Zaner's approach, while the second part presents a systematic reconstruction of phenomenology, hermeneutics, and ethics, relative to the phenomenon of the clinical encounter. The final part will drive essential conclusions pertaining to the broad spectrum of bioethical methodology.

### **1. Clinical encounter: phenomenology and meaning**

Zaner explores and promotes an explicitly Husserlian phenomenological method.<sup>5</sup> He states, after ascertaining his "veering away" from the principlist approach, that: "[a] genuine phenomenology of clinical life and work must first be attempted, the multiple themes and characteristics of illness and medicine unraveled – a project of major proportions – before we can probe the highest, or most foundational, notions in

---

<sup>3</sup> Kevin WM. Wildes, S.J., *Moral Acquaintances, Methodology in Bioethics* (University of Notre Dame Press, Indiana, 2000)

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> In his article entitled "Experience and Moral Life, A Phenomenological Approach to Bioethics" in Edwin DuBose, Ronald Hamel, and Laurence O'Connell, eds., *A Matter of Principles? Ferment in U.S. Bioethics* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994)

moral life and ethical theory, much less determine their bearing on practical life.”<sup>6</sup> In his book, entitled *Ethics and the Clinical Encounter*, that constitutes the bulk of our present analysis, Zaner proposes a well developed “clinical-liaison ethics” beyond but not in opposition with the principlist method. Interestingly, he argues that a phenomenological orientation in clinical medicine does not reject other standard forms of medical ethics, but that these principles need to be understood “within the richly textured lifeworlds of concrete persons and their manifold concerns.”<sup>7</sup> He advocates a “clinical encounter” that encompasses the entire “lifeworld” of the participants of the ethical reality. In another work, he defines the interpretative aspects of clinical medicine delineating principles of clinical hermeneutics concerning the physician-patient relationship.<sup>8</sup> Zaner’s major attempt in *Ethics and the Clinical Encounter* is “to make sense of the systematic and historical bases of the phenomenon of medicine” and “to begin laying a foundation of understanding and contending with the many difficult moral issues within its practices, technologies, and therapies.”<sup>9</sup> Physicians are central to Zaner’s discourse in terms of their social role, training, relationship to their patients, and moral integrity. An ethicist, according to Zaner, needs to learn how to be responsibly responsive to such moral issues, bearing in mind full accountability towards patients, physicians, and himself. He must be responsive to the people involved and their situation and responsible for what he says to and about them and their specific problems.<sup>10</sup>

The project of Zaner’s book is to develop an ethics of clinical medicine that is: well-informed about the medical and other facts of a case; entails a good understanding of the practice of medicine concerning “its history, thematic nature, and connections with biomedical science;” and is responsive and responsible, meaning, an ethics that is “accountable for its deliberations and recommendations.”<sup>11</sup>

The main points of Zaner’s work are thematically presented in the subsequent paragraphs. These topics (the therapeutic dyad, patient narrative, the physician’s situatedness) encompass the originality of his insights and his contribution to the field of clinical ethics. Zaner’s primary legacy derives from his insight of locating clinical reality in the clinical encounter. This reality is value-laden and saturated with morality within concrete and actual human relationships. In his discourse, Zaner goes beyond the physician-patient relationship, enlarging the horizon of the clinical encounter by encompassing the entire “life-world” of the

---

<sup>6</sup> Ibid. 211.

<sup>7</sup> Osborne P. Wiggins and Michael A. Schwartz, “Richard Zaner’s Phenomenology of the Clinical Encounter” *Theoretical Medicine*, 26: 73-87, 2005

<sup>8</sup> “Physicians and Patients in Relation: Clinical Interpretation and Dialogues of Trust.” In George Khushf, ed., *Handbook of Bioethics: Taking Stock of the Field from a Philosophical Perspective* (Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2004), 223-250.

<sup>9</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* xiv.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 27.

patient and the physician, thus illuminating the moral components of the dynamic and multifaceted human predicament. Central to this phenomenological discourse is the patient's experience of the phenomenon of illness and his relationship to his caregiver, labeled by Zaner the complex "therapeutic dyad."

### *1. 1. The therapeutic dyad*

Every clinical case unfolds within a particular culture, in a particular historical period, under specific economical conditions, with noticeable socio-cultural values.<sup>12</sup> It takes place within a facility with its complex rules, codes, regulation, and mission; in a particular unit with its own protocols, unwritten rules, and codes of conduct; in a particular state with its set of regulations, laws, and policies; and in a particular time in history of our culture.<sup>13</sup> Every participant brings his own pre-judgments and historicity to the situation. The physician and healthcare providers each have a specific bibliographical condition with attitudes, habits, and values derived from their own tradition and culture. The patient is present with his own biographical situation as well as with his own set of values, beliefs, attitudes, history, language, and habits.<sup>14</sup> The patient is often accompanied by his family members and friends who also play a crucial role in the process of decision making. This complex dyad with its various strata and discursive elements has important bearing on the patient's diagnosis, prognosis, care, proposed therapies and outcomes.<sup>15</sup> Using several diagrams and real life cases for illustration, Zaner explains that the ethicist, being the main interpreter of the case, must be well informed about the physicians' judgments, nurses' views, patient's wishes, and family members' opinion, the chaplain's views, the social workers' findings, unit policies and protocols, hospital policies, state and federal laws, and prevailing social and religious believes.<sup>16</sup>

All the levels of the dyad relate directly or indirectly to what is happening at the bedside. An ethicist must take up the role of a detective in order to gather, discern and interpret the relevant and important data.

"To become involved in clinical situations as an ethicist is to realize that one never knows in advance just which issues are going to be presented, at what level they have their source, how the various levels interrelate, and just how to weigh matters, much less just what to say or even to whom it should be said. One must rather probe, always gently, for the range of surrounding data, merely to become aware, always gradually, of just which issues need attention and how and why."<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup>Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 30.

<sup>13</sup>Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 31.

<sup>14</sup>Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 34.

<sup>15</sup>Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 33.

<sup>16</sup>Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 31.

<sup>17</sup>Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 31.

The disposition of the ethicist above described by Zaner reminds us of the Aristotelian *phronimos* who is capable to consider what the situation demands in each occasion, is attuned to the needs of the situation and cultivates “a kind of deliberate vigilance or circumspect alertness to [the] intrinsic complexities, as well as watchful patience.”<sup>18</sup> Zaner concludes that the subject-matter of the ethicist is not the patient or the caregiver but the entire complex of the therapeutic dyad with its multiple layers, various levels, and intricate interrelationships.

The ethicist also has to be aware of the many sources of moral conflict which Zaner identifies as the following: (1.) The heterogeneity of moral beliefs, practices, conducts, and concepts at the different levels of the dyad as well as among and between the socially conditioned levels of either side of the dyad; (2.) The therapeutic experience itself and its various interpretations (e.g. interpretation of symptoms); (3.) The assessments of risks, harms, and benefits; (4.) Determining whose judgment of a patient’s best interests is to be taken into account or accepted.<sup>19</sup>

Zaner argues that every clinical case must be submitted to a “clinical inspection.” An ethicist should integrate in his own practice a responsive ethics with respect towards the rigors of clinical work in order to interpret, understand, and resolve moral quandaries. Or in other words, a skillful ethicist is acquainted with the right method and applies it to provide the best advice in the given situation. Therefore, he should cultivate an ethics with a method that helps him “discerning, interpreting, and weighing moral phenomena – thereby developing a body of empirical experience and knowledge.”<sup>20</sup> However, Zaner reminds his readers, that his proposal “runs contrary to the prevailing understanding of ethics” in contemporary clinical circles referring to the principlist, Kantian, or utilitarian approaches.

It is significant that Zaner draws our attention to the status of ethical principles operative in clinical ethics. One needs to remember that these principles are not above or existing in isolation from medicine but they are embedded in medicine and its history. These are not sufficient in solving moral quandaries primarily because such approaches are inconsiderate to the moral and existential experiences of the participants.<sup>21</sup> An ethicist, dealing with moral dilemmas, cannot start a clinical analysis with abstract moral principles and rigorously applying them to a particular situation of medical practice. Since these situations are already value-laden, it is within the concrete clinical event that “one finds a variety of specifications of that resolve appropriate (or, presumably appropriate) to the different conditions and circumstances of each patient.”<sup>22</sup> Moral resolution is possible because medical practice is already profoundly “*contextural*.” Zaner explains:

---

<sup>18</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 31.

<sup>19</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 41-43.

<sup>20</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 36.

<sup>21</sup> See “Experience and Moral Life, A Phenomenological Approach to Bioethics” 211-239.

<sup>22</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 40.



“No assessment of a case is even remotely adequate if it fails to give due consideration to these contexts [mores, rules, norms, regulations, and laws that construct the medical practice], as well as to those belonging to the individual patients and their families and to the specific ways these contexts variously shape, determine, constrain, or enable various practices.”<sup>23</sup>

Wiggins and Schwartz point out that Zaner, in order to illuminate the central moral constituents of a case, brings into his discourse the often ignored “features of disruption and crisis, the changed self, the patient’s dependence and the physician’s power, the violation of personal boundaries and their necessary reconfiguring, and the art of listening.”<sup>24</sup> It is in this aspect that Zaner’s uniqueness lies, i.e. in his phenomenological approach, in the understanding of the self that undergoes the distress of illness, its relation with the other whom it relies on with the hope of being healed and with the trust of being cared for, all unfolding within the social context of the clinical encounter.

Zaner encourages both the physician and the ethicist to enlarge their vision and take into consideration the broader context in which the patient is located. First, they need to pay attention to the patient’s narrative, his own experience of illness, and second, they need to be aware of their own medical interpretation of the patient’s predicament. Zaner further explains that “every patient experiences his or her own bodily condition in a variety of ways – pain, discomfort, swellings, hurts, or soreness. Every patient also interprets the experience in his own way (i.e. gives meaning to it, however vague it may be from the physician’s point of view and whether or not it is based on accurate information). Precisely because of this difference between experience and interpretation of experience, “the doctor can insert himself between the patient as experiencer and the patient as assigner of understandings.”<sup>25</sup>

### ***1. 2. The patient narrative***

Zaner insightfully allows the patients’ voices to be heard through their own narratives. Focusing on the other side of the therapeutic dyad, i.e., the patient and their families, he lets them voice their own “emotional, volitional, and valuational feelings.”<sup>26</sup>

Zaner, following Pellegrino and Cassell, delineates the phenomenology of illness as experienced and interpreted by the patient. This experience however, might be interpreted differently by the physician. Zaner structures the dimensions of the illness experience in his article, “*Experience and Moral Life, A Phenomenological Approach to Bioethics*,” that are operative in his book as well. Illness is experienced in several dimensions, he argues. These dimensions are as follows: (1)

---

<sup>23</sup>Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 40.

<sup>24</sup>“Richard Zaner’s Phenomenology of the Clinical Encounter” *Theoretical Medicine*, 73.

<sup>25</sup>Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 79, (quoting Cassell, 1979, p. 204.)

<sup>26</sup>Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 56.

Interruption of life: illness has a “unique way of cutting into the fabric of daily routines.” (2) Unavoidable trust: the sick person enters into a complex network of unavoidable trust relationships. (3) Caring for suffering: clinical encounters evoke the need for responsive care from those in whom trust is invested. (4) Soundings of uncertainty: illness provokes a need to know and to understand. (5) Intimacies among strangers: hospitals and clinics enhance strangeness architecturally and sociologically. (6) Power and vulnerability: the doctor is empowered while the patient is in a supplicant position. (7) Illness as individuating: illness uniquely singles out the patient as “this” individual. (8) Illness evokes help and promise. Trust and care entails promise of recovery. (9) “Telling” illness involves gratitude and luck.<sup>27</sup> These dimensions are illustrated by real life clinical cases with the focus on the patients’ perspectives. Zaner formulates the most telling passage about patient experience the following way:

“To be a patient is to find yourself in a deeply ironic predicament. The most intimate actions of touching, feeling, talking, and probing, which typically promise or attest intimacies, now go on between strangers, and thus they have a very different significance in the relation between helper and person helped.”<sup>28</sup>

The patient needs to formulate his own experience of his vulnerable situation; moreover, the physician needs to acknowledge it going beyond his own focus on clinical judgment.

### 1.3. *The physician*

The central part of the therapeutic dyad is the covenantal physician-patient relationship. This relationship is “contextualized within numerous explicit and implicit social levels that variously impinge on and influence it. But it is also complex in a historical sense: The self-understanding on the part of physicians is highly charged with a certain tradition that itself carries a kind of moral thematic within.”<sup>29</sup> Therefore, Zaner finds it necessary to reflect on the nature and implications of the Hippocratic tradition itself in order to understand the *Lebenszusammenhang*<sup>30</sup> of the physician.

Zaner discusses imperative issues of the asymmetrical relationship between the healer and the patient. The attention of the reader is brought onto the social position of the physician who is faced with dilemmas of interdependence (the mutuality of trust and care), integration of helping and work (when the institution’s values are at odds with the values inherent to helping), and distancing. The insightful question is whether it is moral or possible for the healer to distance oneself inwardly and play a social role (the caring doctor) without losing oneself or critically deceiving the patient. Zaner,

---

<sup>27</sup> “Experience and Moral Life, A Phenomenological Approach to Bioethics” 224-230.

<sup>28</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 84.

<sup>29</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 38.

<sup>30</sup> *Lebenszusammenhang* defines the personal identity of the physician and the coherence of his life expressed in his narrative.

relying on the studies of Cassell, acknowledges that the act of distancing “harbors critical consequences that can grievously affect physicians themselves.”<sup>31</sup> The pressing dilemmas concerning the physician’s role, professional call, attitude, and moral integrity can be solved by the cultivation of the clinical-liaison ethics for medical students as a discipline that promotes “redefined descriptions, interpretation, and thematic judgment regarding each of the complex components of clinical situations.”<sup>32</sup>

## 2. Some Observations on Method

Zaner develops a “clinical-liaison ethics” with a phenomenological and hermeneutical orientation. Such method of responsive and responsible ethics has three major pillars defined in three theses. These summon certain fundamental moral values within a case because every case has its own set of moral issues that are context specific. To identify and delineate such issues entails an approach and method that are sensitive to what is unique to each case and capable of articulating each in its own terms.<sup>33</sup> Zaner describes the three main theses as follows: (1). *The work of ethics requires strict focus on the specific situational definition of each involved person* (with emphasis on the specificity of each case and on the different experiences and interpretations of the participants); (2). *Moral issues are presented solely within the contexts of their actual occurrence* (paralinguistic, conversational, and contextual probing and assessment); (3). *The situational participants are the actual resources for the resolution of the moral issues presented.*<sup>34</sup>

Central to Zaner’s “clinical-liaison ethics” is the concept of *enablement*. It is the “communicative process whereby situational participants are provided with the understanding, the means, opportunities, power, or authority, already intrinsic to their situation, to effect change by their decisions.”<sup>35</sup> The skills and talents (communication, contextual analytic, sensitivity, enabling and empowering skills) necessary for such an ethics must be acquired and developed through a discipline by both the ethicist and the physician. The elements of such discipline are defined as rules of a hermeneutic method. Zaner introduces two rules of interpretation:

*Rule 1: In-person interactions with situational participants are far better sources of evidence for description, interpretation, and thematic judgment when accompanied by attentive listening than secondhand reports.*

*Rule 2: Interpretation is essentially limited by all that is beyond words. Since every life is linguistically inexhaustible, there is always a richer tale to be told that can never be wholly captured in words.*<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 261.

<sup>32</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 267.

<sup>33</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 242.

<sup>34</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 243-248.

<sup>35</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 248.

<sup>36</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 269-272.

Zaner adopts the so called “documentary method of interpretation” from Alfred Schutz’s and D.L. Wieder’s methodical frameworks. This is based on attentive listening and considerations given to the situational constituents of the case. There are three schemata within the contextual determination of meaning: the scheme of topical relevance, the interpretative scheme, and the motivational scheme. The first scheme renders the topically relevant moral themes of a particular situation; the interpretative scheme enables one to understand the situation and allows the observer to identify some of the motives behind the behaviors that ultimately contours the motivational scheme.<sup>37</sup> As a result, moral judgments and decisions are framed based on such schematical understanding of a particular case in which the topic of the patient has its own interpretative schema and motivates the patient’s thematic judgment. These schemata are implicit to each and every case and are derived by the patient himself. They are not imposed or imported by the ethicist whose role thus becomes one of a true liaison.

Zaner discloses his method by the following description:

“The documentary method – what we earlier termed the detective work of clinical liaison ethics – must incorporate uncommon alertness, caution, and persistence as inherent components of the method. Its purpose is to permit the relevant, sensitive explication of the deeply embedded moral themes (codes or outlooks) on both sides of the therapeutic dyad, or “the law” within the *phainomena*, so as to enable those involved in it to come to responsible and informed decisions.”<sup>38</sup>

Zaner also attempts to identify the moral foundation of medicine and determine the source of moral responsibility. He argues that the moral foundation of medicine cannot be solely the autonomy of the person. He elaborates: “if we are neither solipsistic in and for ourselves, nor alien and essentially remote from the lives of other persons, but are instead with others at every point (...), then it is not insularity and autonomy that define our being but rather togetherness and mutuality.”<sup>39</sup> Thus he provides a communal foundation to moral life being the most evident in the clinical setting.

The source of moral responsibility, according to Zaner, is not autonomy or Kantian freedom but the very experience of being helped or healed by the other, the experience itself characterized by “uncertainties, vulnerabilities, and even humiliations.”<sup>40</sup> The “awakened moral sense” caused by the experience of illness makes one to be responsive to the call of the other in need: “this awakened (and awakable) moral sense seems to be directed first of all to those who are similarly afflicted, because the experience itself (...) is a form of knowledge and because having had the same type of illness is precisely what establishes a communal bond or “fate.””<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 279.

<sup>38</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 282.

<sup>39</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 292.

<sup>40</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 307.

<sup>41</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 307.

Zaner elaborates that moral awakening has two distinct yet interrelated expressions, that of responsiveness and gratitude. The person responsive to the appeal made by the afflicted person must have had experienced that moral awakening previously. The basis for responsiveness is a feeling of affiliation, a “fellow-feeling or a bond of kinship with the one who is ill and is suffering.”<sup>42</sup> This responsiveness does not deny freedom but gives latitude to one’s choice: one can help, ignore, or refuse the call of the other. The second meaning of such awakened moral order is expressed by the gratitude of the ill person towards all who provided care. Ultimately, if ethics in medicine wants to be responsive to the actual issues encountered in clinical settings, then it needs to recognize that the moral order is fundamentally a “communal phenomenon” and that moral responsibility is a matter of “affiliative appealing and responding.” This reminds us of the concept of life-world from Gadamer’s work. Life-world is always a communal world that involves being with other people, in this world of persons the validity of personal world is always assumed.<sup>43</sup>

### **3. The Clinical Encounter, Phenomenology, Ethics: A Reconstruction**

Zaner’s orientation as a phenomenological approach is welcomed and appreciated in bioethics literature as a much needed supplement to contemporary clinical ethics. A phenomenological-hermeneutic approach starts with the analysis of moral experience itself. It makes us realize that the clinical encounter is a social, institutional, and a contextual construction. It captures the often neglected perspective of the patient who is going through the experience attempting to deliver his own interpretation of the phenomenon of illness. It draws attention to the healer-patient discourse wherefrom ethical issues might arise. It provides skills, tools, and knowledge for the ethicist to cultivate a responsible and responsive ethics with circumstantial understanding.

Although Zaner never mentions principles per se, such as the principle of respect for patients, the principle of autonomy or vulnerability, one realizes that these have been “silently absorbed by Zaner’s more concrete approach.”<sup>44</sup> These principles, inherently present in a phenomenological-hermeneutic method, count as “genuine instances of ethical knowledge only when they are understood within the richly textured life-worlds of concrete persons and their unfolding concerns.”<sup>45</sup>

The two main principles operative implicitly in his/such a method are the principle of integrity and vulnerability effective in European bioethics, themselves derivatives from the tradition of continental philosophy. Integrity, in European

---

<sup>42</sup> Zaner, *Ethics and the Clinical Encounter* 307.

<sup>43</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Revised Edition, Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, (London: Continuum, 2004) 27.

<sup>44</sup> Osborne P. Wiggins and Michael A. Schwartz, “Richard Zaner’s Phenomenology of the Clinical Encounter”

<sup>45</sup> *Ibid.*, 74.

bioethics is understood as a “created and narrated coherence of life” and a “wholeness and completeness of a life story.”<sup>46</sup> *Lebenszusammenhang* defines the personal identity of the patient and the coherence of his life expressed in patient narratives. This includes the patient’s important life events imbedded and cherished by memory. This also entails the interpretations of these events by the patient, defining what is valuable in life, as well as demarcating future plans and goals in one’s life. Zaner draws special attention to such self-interpreted narratives by delineating the concept of enablement in the clinical-liaison ethics. It is important that the patient’s integrity is respected and his vulnerable condition properly considered. This includes “respect for the personal experiences of a lifespan, including experiences of his or her disease and its consequences for patient’s life situation.”<sup>47</sup>

Medicine often tends to isolate the patient and reduce him to a body or disorder. Therefore, a phenomenological approach encourages the physician to consider the patient’s narrative. Zaner’s thoughtfulness of the hermeneutical quandary is derivative of a phenomenological and hermeneutical tradition sharing roots with European clinical ethics. Physicians are taught to regard with suspicion patients’ illness narratives. The subjective experience of patient’s illness becomes an objective categorized disease, undermining the situatedness of the patient and ultimately the hermeneutic moment of the clinical phenomena. This needs to be changed. Zaner’s enlarged reality highlights not only the constituents of the patient’s life but pays special attention to the self-understanding of the physician and his historicity formed by the Hippocratic tradition. Thus we have a full understanding of the complex components of the therapeutic dyad. However, one important component is missing, the historicity of the liaison-interpreter, i.e., the ethicist.

We can safely assume that the ethicist, that Zaner depicts, must be as much a phenomenologist as a hermeneut. Interpretation is an important constituent of Zaner’s method. His faithfulness to Husserl’s phenomenology has some points open for discussions especially concerning the concept of *epoche*. Therefore, Heidegger’s and Gadamer’s theory of hermeneutics will be consulted with a slight detour in the subsequent paragraphs.

Heidegger’s emphasis on the historicity of understanding signals one’s background or history in the world. Historicity, a person’s situatedness, includes what a culture gives a person from birth, presenting ways of understanding the world. Heidegger’s point is that even before one begins to interpret a text or a phenomenon, one “already placed it within a certain context (*Vorhabe*), approached it from a certain perspective (*Vorsicht*) and conceived of it in a certain way (*Vorgriff*).”<sup>48</sup> Gadamer follows Heidegger and claims:

---

<sup>46</sup> Jacob Rendtroff and Peter Kemp. *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Law*. Vol. I-II. (Center for Ethics and Law, 2000).

<sup>47</sup> *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Law*, 39.

<sup>48</sup> Georgia Warnke, *Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason*. (Stanford: Stanford University Press, 1987), 77.

“belonging to traditions belongs just as originally and essentially to the historical finitude of Dasein as does its projectedness toward future possibilities of itself. Heidegger was right to insist that what he called “thrownness” belongs together with projection. Thus there is no understanding or interpretation in which the totality of this existential structure does not function, even if the intention of the knower is simply to read “what is there” and to discover from his sources “how it really was.”<sup>49</sup>

Gadamer thus urges us to recognize that during the process of understanding and interpreting, the efficacy of history is at work. Historically effective consciousness (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) is an element in the act of understanding.<sup>50</sup> Effective history is “the operative force of the tradition” over the interpreter, who belongs to it.<sup>51</sup> It is already effective in finding the right questions to ask.<sup>52</sup> Consciousness being affected by history means that we are conscious of the hermeneutical situation. We never stand outside of a situation objectively observing it, but we always find ourselves in a situation. Moreover, the prejudices of the individual are formed by one’s historicity and are constitutive of his tradition. Prejudices far more than his judgments constitute the historical reality of being. These prejudices or for-structures are valuable constituents of the hermeneutic process. The hermeneut must be concerned not merely to form anticipatory ideas but to make them conscious, so as to check them and thus acquire right understanding from the things themselves.<sup>53</sup>

In a clinical case, the meaning emerges through interpretation. A hermeneutical approach is oriented towards an effective reading of the participants’ narratives and is attentive to different interpretative perspectives. The hermeneut is considerate of the various discourses and perspectives that ultimately help him provide a complex and comprehensive reading of the case. The multiplicity of interpretations (of the doctor, the nurses, the patient, the family, the chaplain, etc.) helps him expand and open up his horizon, rising to a “higher universality” that overcomes his horizon as well as that of others. The first step in genuine interpretation is to put one’s prejudices or fore-closures under question. These fore-judgments are “properly brought into play by being put at risk.” Thus one is able “to experience the other’s claim to truth.”<sup>54</sup> Through dialogue the ethicist is able to become aware and move beyond the limits of his prejudices. The ethicist cannot step outside the tradition or the situation and apply a method of objectivism. Therefore, I think, Zaner’s ethicist needs to be aware that his for-structures are required to be put under investigation, that the questions that he forms are already representative of his tradition (culture, religion, prior experience, etc), and that he is an active, yet indirect, participant of the therapeutic dyad expending it into a clinical triad. If the ethicist plays such a crucial role in the clinical process, then his situatedness should be given due consideration as well.

---

<sup>49</sup> Gadamer, *Truth and Method* 252.

<sup>50</sup> Gadamer, *Truth and Method* 301.

<sup>51</sup> Warnke 79.

<sup>52</sup> Gadamer, *Truth and Method* 301.

<sup>53</sup> Gadamer, *Truth and Method* 269

<sup>54</sup> Gadamer, *Truth and Method* 299.

Even if an ethicist, applying a phenomenological and hermeneutical method, cannot offer direct advice or recommendations since the patient and the physician need to undergo that process of unfolding, he still plays a crucial role. This seems an insufficient proposition to some, more sympathetic to other methods of bioethics, who might rightfully object to Zaner's "indirect" ethics. What is the role of the ethicist if not providing practical solutions and resolutions? Zaner's ethicist thus could render his own work obsolete. But is this not the very problem with other methods, i.e. "on the spot" ethics, that Zaner wants to overcome? Phenomenological ethics focuses on the particular with moral issues already present within the context of their actual occurrence. Moreover, the resolution of a case is not the product of the ethicist's deductive reasoning but it derives from the situational participants operating as sources of resolution themselves. The ethicist needs to enable them to solve the situation by phenomenologically and hermeneutically being involved in the probing deliberation of the case. Hence becomes imperative the understanding of the participants' life-worlds and historicity. Appealing to principles simply does not resolve the dilemma of the case because principles are unable to grasp its multilayered and multidimensional nature. A method of principles especially overlooks phenomenological components, such as paralinguistic, conversational and contextual ones. Ethical principles are to be fitted in the patient's situation. They need to be "contextualized by other values that already structure the patient's predicament (...). Through this contextualization the medical ethical principles adapt their meanings to other manifold values."<sup>55</sup>

### Final Notes

According to Zaner, values emerge not through applying abstract principles or theories but in specific contexts of human moral experience. His phenomenological-hermeneutic method does not reject other standards of clinical ethics but it incorporates them encouraging a different methodical foundation. He believes that scientific and ethical theories are "too removed from concrete involvement with patients and their caregivers to capture the sort of moral deliberation that is required to deal with medical situations."<sup>56</sup> Therefore, it is reasonable to conclude that he did not develop a method in its classic meaning of the term but rather a unique approach that expands our own horizon about the scope and subject matter of medical ethics. A phenomenological-hermeneutic method is a "transcendental method" within the methodology of bioethics because it incorporates the conscious and intentional operations of the subject, i.e. the ethicist, that of experiencing, understanding, judging, and deciding.

A phenomenological-hermeneutic method is not only a sufficient method but an all encompassing method. In a field where care, affiliation, and responsiveness are essential components of the healing process, moral quandaries

---

<sup>55</sup> "Richard Zaner's Phenomenology of the Clinical Encounter" 79.

<sup>56</sup> "Richard Zaner's Phenomenology of the Clinical Encounter" 74.



cannot and should not be solved through “clear and distinctive” theories. Objectified experience appeals to the method of science taking the object out of its historical context and subjecting experience to verifiability, objectivity, and impartiality.<sup>57</sup> Knowing is not simply a perceptual act with gathering scientific data but knowing is an event, an encounter.<sup>58</sup> The same way, clinical bioethics is not an objective science based on verifiability and objectivity but it is an encounter within the rich context of the unfolding human reality.

## REFERENCES

- Dell’Oro, Roberto. “Interpreting Clinical Judgment: Epistemological Notes on the Praxis of Medicine,” in *Clinical Bioethics. A Search for the Foundations*, ed. C. Viafora. Netherlands: Springer, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg. *The Enigma of Health*, Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Truth and Method*, Second, Revised Edition, Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004.
- Khushf, George ed., *Handbook of Bioethics: Taking Stock of the Field from a Philosophical Perspective* Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2004.
- Lonergan, Bernard. *Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 1972.
- Osborne P. Wiggins, Osborne and Michael A. Schwartz, “Richard Zaner’s Phenomenology of the Clinical Encounter” *Theoretical Medicine*. 26: 73-87, 2005
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Rendtroff, Jacob and Peter Kemp. *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Law*. Vol. I-II. Center for Ethics and Law, 2000.
- Wildes, Kevin S.J. *Moral Acquaintances, Methodology in Bioethics*. University of Notre Dame Press, Indiana, 2000.
- Warnke, Georgia. *Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Zaner, Richard. *Ethics and the Clinical Encounter*. First Academic Renewal Press, 2003.
- “Experience and Moral Life, A Phenomenological Approach to Bioethics” in Edwin DuBose, Ronald Hamel, and Laurence O’Connell, eds., *A Matter of Principles? Ferment in U.S. Bioethics*. Trinity Press International, Valley Forge, PA, 1994.

---

<sup>57</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics*. (Evanston: Northwestern University Press, 1969)

<sup>58</sup> Palmer

## EINE THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE AUS ORTHODOXER SICHT. MYSTISCHE GRUNDZÜGE DER MENSCHENLEHRE IM WERK VON DUMITRU STĂNILOAE<sup>1</sup>

LIVIU JITIANU\*

Dumitru Stăniloae (1903-1993) profiliert seine Anthropologie anhand der Gotteslehre und der Christologie. Er versucht jede Konzeptualisierung des religiösen Denkens zurückzuweisen und stellt uns einen Gott vor, der sich sowohl den philosophischen Abstraktionen und Gedanken über das Göttliche wie auch den volkstümlichen, bisweilen extremen anthropomorphen Vorstellungen gegenüber fremd zeigt. Daher wird sein ganzes Denken, auch seine Anthropologie dem reinen „Profanen“ entzogen und in das „Sakrale“, in das „Mystische“ hineinversetzt.

Subjekt der *mystischen* Anthropologie<sup>2</sup> ist der „auf das Unendliche geöffnete endliche“<sup>3</sup> Mensch. Die transzendente Notwendigkeit des Menschen, seine paradiesische Sehnsucht und Berufung, bildet und ist eine organische Komponente des menschlichen Wesens. Der grundlegende Anspruch des menschlichen Seins auf Transzendentalität erklärt Sinn und Ratio seiner Existenz und deren Verwirklichung im Zeichen der *Communio*.

Die Orthodoxie, als Religion der Kommunikation zwischen Mensch und Gott – menschlichen Typen und göttlichem Archetyp –, beschreibt den Menschen innerhalb des Rahmens der im Dialog existierenden Realitäten. Die Dynamik dieser Kommunikation und Intersubjektivität ist ein synergetisches Geschehen: sie ergibt sich aus dem Mitwirken des Menschen und der gott-menschlichen Person. Diese gegenseitige Dynamik ermöglicht zuerst die Grundlegung, *Institutionierung* des Göttlichen in dem Menschen, zweitens erwirkt die Wiederherstellung, *Restaurierung* des verlorenen integralen Ebenbildes in den Menschen.<sup>4</sup>

---

\* Lect. Prof. Faculty of Roman-Catholic Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca

<sup>1</sup> Siehe dazu ausführlicher u.a.: S. FRUNZĂ, *O antropologie mistică. Introducere în gândirea Părintelui Stăniloae*, Craiova 1996.

\* Lect. Dr. Faculty of Roman Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca

<sup>2</sup> Frunză bezeichnet in seiner Untersuchung die Anthropologie Stăniloaes als „mystisch“. Ebd., 11.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. Siehe dazu auch: L. SCHEFFCZYK / A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. II., *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996, 21f.

<sup>4</sup> Mehr dazu: S. FRUNZĂ, *Persoană ca intersubiectivitate creatoare*. In : *Anuar* I. 1990-92, Cluj-Napoca 1998, 285-298.

## 1. Grundzüge des Person-Seins

### 1.1. *Person-Sein und Communio*

Das Person-Sein Gottes wird von der Struktur der archetypalen Kommunikation abgeleitet. Gott, der Archetyp der Schöpfung und der Communio, hat die Dimensionen der Kommunikation zum „Inhalt“, die wir intuitiv und aus der in der Heilsgeschichte sich zeigenden triadischen Relation der Dreifaltigkeit erahnen und erfahren können. Die sich ergebenden Schwierigkeiten, den personellen und trinitarischen Charakter Gottes zu begreifen, münden in den Bereich des Mysteriums ein.

Die Person-Qualität Gottes bezieht sich nicht auf eine physische Darstellung. Aussehen oder Erscheinung Gottes lassen sich auch nicht retrospektiv daher ableiten, dass wir Menschen, Personen, Sein Ebenbild sind. Seine Darsetzung bezieht sich letztlich auch nicht auf die Menschwerdung Christi. Das Person-Sein Gottes bedeutet ein Offen-Sein für den Anderen und für die Communio, die Kommunikation. Unsere Ebenbildlichkeit heißt daher, nach diesem Modell Person zu sein; Person, die eine offene Struktur zur Communio und Kommunikation aufzeigt.

Der Dialog zwischen Göttlichem und Menschlichem, eigentlich ein Dialog von Person zu Person<sup>5</sup>, kann nicht wie eine Relation zwischen zwei menschlichen Personen angenommen werden. Es wird die Existenz bestimmter Strukturen verlangt, die die Communio ermöglicht, die ihrerseits die erfüllte Form der Dialogisierung ist. Auf sie ist Gott offen, und wir werden von ihr angezogen und können sie trotz unserer endlichen Existenz verwirklichen. Der Mensch kann also sein Person-Sein nur insofern verwirklichen, indem er sich ständig selbst-transzendiert, sich öffnet und dadurch in den Bereich des Mystischen vordringt.

Um zu verstehen, in welchem Maß diesbezüglich in dieser Beziehung dem Menschen die Fülle des Person-Seins gegeben oder abgesprochen wird, unterscheidet Gregor von Palama – und daher auch Stăniloae – zwischen dem Wesen Gottes und den unerschaffenen göttlichen Energien; zwischen dem göttlichen Wesen in sich und den Mitteilungen Gottes, durch die Er erkennbar wird und die Transfiguratio des Menschen und der Welt zustande kommen kann. Alle unsere Vorstellungen und all unseres Begreifen beziehen sich auf diese „Energien“, auf dieses „Wirken“, die „actiones trinitariae ad extra“ Gottes. Durch die göttlichen Attribute, die in wesenszurückgebenden Begriffen und Eigenschaften erfasste Erfahrbarkeit Gottes in der Offenbarungs- und Heilsgeschichte, zeigt Gott die apophatische Realität seines Wesens, und wird von „Existenz in sich“ eine „Existenz für uns“, ohne dass seine Supra-Existenzialität und -Essentialität aufgegeben wäre. Die menschliche Existenz - aber nicht nur sie, auch die menschliche Person, eigentlich das Ebenbild der durch die trinitarischen Personen hypostatisierten Supra-Existenz -, bekommt ihren Sinn und Zweck nur in Bezug zu dieser supraexistenziellen personellen Realität.

---

<sup>5</sup> Dieser Dialog bewirkt in einem ersten Schritt den Glauben. Er ermöglicht, dass alles ein Beweis der Existenz und des Wirkens Gottes sein kann.

Die chalcedonische Formulierung „Ein Wesen und drei Personen“ begreift den Grund der Möglichkeit der zwischenpersönlichen Kommunikation und der *Communio* mit Gott. Der triadische Archetyp kann – nach Auffassung Stăniloae – sowohl die *Communio* wie auch das Paradox des Unterschiedes in einer vollkommenen Einheit ermöglichen.<sup>6</sup> Die dreifaltige Existenz sichert den personalen Charakter der trinitarischen Personen, die Unterschiedlichkeit der einzelnen Personen und ihre *Communio*.<sup>7</sup>

### ***1.2. Die Gottebenbildlichkeit und die zwischenpersönliche Communio***

Die höchste Form der *Communio* und zugleich der Kommunikation ist die Liebe, die die Einheit des jeweiligen „Ich“ innertrinitarisch verwirklicht, ohne dass die göttlichen Personen sich miteinander identifizieren würden. Das Wirken in der Welt der trinitarischen Personen ist eigentlich eine Einladung zur Liebe, die nicht einfach als eine gegenseitige Annahme und Beschenkung begriffen werden soll, sondern als ein ontologischer Akt. Die Liebe, die die Annahme und den Schenkakt in sich hat, ist in diesem Sinne die Art der permanenten Existenz. In diesem Zusammenhang versucht man durch das Mysterium der interpersonalen Liebe nach dem trinitarischen Modell die *Communio* zu verwirklichen. Außerhalb dieser *Communio* ist die Existenz der Personen nur virtuell denkbar. Real wird die menschliche Person ausschließlich durch den Akt der Liebe, die die organische Gestaltung dieser essentiellen Relation bildet.

Die Hingezogenheit des Endlichen zur Transzendenz und die Ermöglichung jeder Form der Kommunikation sehen sich in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet.<sup>8</sup> Stăniloae identifiziert diese Ebenbildlichkeit, die einen grundlegenden kommunialen Charakter hat, mit der Person. Die Ebenbildlichkeit heißt persönliche Existenz und das Person-Sein läßt sich ausschließlich aus der Ebenbildlichkeit ableiten – meint damit Stăniloae.

---

<sup>6</sup> Ein monopersonaler Gott hätte die Möglichkeit der *Communio* nicht in sich; eine diadische göttliche Struktur wäre begrenzt und würde nach dem Horizont eines Bewusstseins, das sich über die beiden Personen hinauszeigen würde, verlangen. Nur die dritte Person versichert die anderen zwei in ihrem Miteinander-Sein. In der Dreiheit wird die subjektive Dualität überschritten.

<sup>7</sup> Bei diesen Fragestellungen kritisiert Stăniloae das Filioque. Nach ihm wird durch diese Formulierung der Sohn mit dem von dem Vater von sich selbst gemachten Bild identifiziert, und der Geist ist nur ein Ergebnis der gegenseitigen Liebe der beiden. Dadurch wird eine Gleichstellung des göttlichen Wesens mit der Person (etwa: Vater + Sohn = göttliches Wesen = Hl. Geist) erreicht, die ihrerseits zur Entpersonalisierung und zur Absage der kommunialen Perspektive führt. Vgl. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Bd. I-III., Bucureşti, 1978 (1996), abgekürzt: TDO 1, 315 [*Orthodoxe Dogmatik*, übersetzt von H. PITTERS, in: *Ökumenische Theologie*, hg. von E. JÜNGEL, W. KASPER, J. MOLTMANN, Zürich, Einsiedeln, Köln, Gütersloh, Bd. I – 1985, Bd. II – 1990, Bd. III – 1994, abgekürzt: OD 1, 285]. Durch seine Kritik spricht Stăniloae jedem Versuch die Berechtigung ab, den Heiligen Geist als „die innertrinitarische Wir-Relation“ zu begreifen.

<sup>8</sup> Stăniloae betont stets, dass der Mensch seine Ebenbildlichkeit durch den Sündenfall nicht verloren habe. Sie gehört konstitutiv zur Natur des Menschen, denn der Mensch bleibt in einer dauerhaften Sehnsucht, Gott zu erreichen.

Der rumänische Theologe beschreibt neben dem Bewusstsein und Unbewusstsein eine Zone des Über- oder Trans-Bewusstseins, in dem sich die göttlichen Energien befinden und wirksam werden. Dieser Bereich überflutet die anderen zwei Bereiche, Bewusstsein und Unbewusstsein, insofern das Überbewusstsein etwas „Höheres“ oder „Tieferes“ ist.<sup>9</sup> Die Grundstrukturen dieses Überbewusstseins bilden den Grund für die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der sich demgemäß kontinuierlich zu Gott und zu seinen Mitmenschen transzendiert. Diese Strukturen ermöglichen die fortdauernde Aktualisierung der Beziehung mit dem Transzendenten in einer Kommunikation, in der eine zweifache Bewegung zwischen Gott und Mensch geschieht, eine Beziehung Gott → Mensch und eine Mensch → Gott-Beziehung. Hervorzuheben ist: diese Strukturen der Kommunikation (oder der Ebenbildlichkeit) durchdringen die Ganzheit des menschlichen Wesens.

Die falsch begriffene Ebenbildlichkeit und insofern auch das verkehrte Person-Sein fordern eine Wahl zwischen einer Existenz, die in ihrem Zentrum Gott hat und daher die Nichtunterscheidung zwischen göttlichem Heilsplan, also göttlichem Willen und der Planung der Schöpfung, also menschlichem Willen, verlangt - und so heißt Ebenbildlichkeit dann, dass im Menschen die göttliche Kraft wirksam und tätig ist - und einer Existenz, der in ihrem Zentrum als organisatorischen Faktor ausschließlich den Menschen hat. Das heißt weiterhin aber, dass die immanente Welt von der transzendentalen abgeschnitten wird.<sup>10</sup> Der Mensch setzt sich damit an die Stelle Gottes, und immanentisiert sich dadurch, womit aber seine Transzendentalität abgelehnt wird. Richtig ist nach Auffassung Stăniloae eine Existenz, in der die Zusammengehörigkeit des Immanenten und des Transzendenten behauptet wird.

### ***1.3. Die Communio Gottes mit dem Menschen***

Die fundamentale Dimension des In-einander-Dringens des Göttlichen und des Menschlichen bildet die *Heiligkeit*.<sup>11</sup> Sie ist ein göttliches ganz und gar apophatisches Attribut, das Gott als Dreieiniger an und für sich hat, das sich in der Welt manifestiert und zu einer Eigenschaft wird, an der der Mensch teilhaben kann. Diese Teilhabe ermöglicht die Vollendung der eigenen Humanität des Menschen.

---

<sup>9</sup> Vgl. D. STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă*, in: *Teologia morală ortodoxă*, Bd. III., București 1981, 73f.

<sup>10</sup> Diese Wahl und Entscheidung wird von Stăniloae mit der Symbolik des paradiesischen Baums erklärt. Die ontologische Situation der Abgeschlossenheit in sich, dass der Mensch sich nicht mehr transzendieren kann und die transzendente Realität nicht mehr das „Du“ aller dialogischen Relationen ist, wird „adamitischer Komplex“ genannt. Vgl. dazu: TDO I, 465ff. [OD I, 417ff.].

<sup>11</sup> Hier sollte klargestellt werden, dass in der Orthodoxie dem Katholizismus gegenüber zwischen dem Heiligen und Sakralen nicht unterschieden wird. Vgl. dazu: D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Craiova 1987, 29ff.

Die Heiligkeit ist durch die Dualität der Transzendenz und Offenbarung charakterisiert.<sup>12</sup> Das Transzendente schlägt sich in der und durch die Offenbarung nieder und wird durch die Verimmanentsierung, aber ohne selbst immanent zu werden, für den Menschen zugänglich. In der Heiligkeit wird die Verbindung von transzendenter und offenbarter Wirklichkeit Gottes zustande gebracht. So steht der Mensch im Spannungsfeld zwischen dem Transendenten und der Offenbarung.

Das Heilige als Transzendenz, näherhin als Person-Transzendenz, und das Licht, das aus dem Heiligen hervorstrahlt, deutet auf eine besonders intensive Kommunikation mit Gott und dem Nächsten hin. Die Heiligkeit bedeutet eigentlich eine ständige Dialogisierung: sie ist „Opfer“, „Schenkungs“, „Hingabe“ an Gott als eine absolute Hingabe an die absolute Person und sie ist „Annahme“ seitens dieser absoluten Person. Modell dieser Hingabe ist Christus, in dem das Transzendente und die Offenbarung zur Person werden. Christus, der die scharfe Trennung zwischen Heiligem und Profanem niedergerissen hat, hat den Weg zur Heiligkeit aller Personen zugänglich gemacht.<sup>13</sup> Die Heiligkeit kann Attribut des menschlichen Wesens sein, indem der Mensch sein ganzes Leben Gott hingibt und dadurch das einmal und für immer Geschehene nachahmt. Dieses *con-sacrare*, diese Hingabe, mit dem göttlichen Urbild - mit Christus - das Lebensopfer darzubringen, bedeutet ein Mitleben mit dem Heiligen, letztendlich mit Gott.

In einem zweiten Moment soll herausgehoben werden, dass der Mensch weltbezogen ist: Er lebt in und mit der Welt. Und hier zeigt sich die Größe orthodoxen Denkens: Der heile Mensch reißt in und mit sich die mit sich selber verbundene Welt in die Heiligkeit hinein.<sup>14</sup>

Hier bekommt bei Stăniloae die Idee der christlichen *Askese und Mystik*<sup>15</sup> eine besondere Bedeutung. Beide sind gängige Wege, um eine immer intimer werdende *Communio* mit Gott zu erreichen. Dies sind die Grundsteine einer Theologie der Vollendung. Diese Theologie der Restaurierung der vollen *Communio* entfaltet sich ihrerseits in drei Schritten: Erläuterung, Erleuchtung und mystische Vereinigung.

Stăniloae unterscheidet Askese und Mystik von der klassischen Moraltheologie kategorisch. Die Askese ist eine fortdauernde Erfahrung des Todes. Wer Askese übt oder asketisch lebt, erfährt das Absterben des Todes, der sich auf zwei Ebenen erfahrbar macht: die Erfahrung des Todes der menschlichen Natur als Ergebnis des Sündenfalls und die Erfahrung des Todes als eine Form der Liebe als Selbsthingabe nach dem Vorbild Jesu. Stăniloae betont die Positivität der Askese,

---

<sup>12</sup> Einerseits füllt die Heiligkeit die Rahmen der Selbsttranszendenz des Menschen aus; andererseits enthüllt sie dessen Gesicht, das den Menschen zur *Communio* einlädt.

<sup>13</sup> Vgl. TDO 1, 260 [OD 1, 234].

<sup>14</sup> Die Heiligkeit ist nicht etwas Statisches und Individuelles, sie ist ein Prozess der endlosen christlichen Menschwerdung, anders gesagt: der Vergöttlichung, die sich in den Relationen zwischen den Menschen und Gott, unter den Menschen und zwischen Menschen und dem Kosmos verwirklicht. Vgl. TDO 1, 275 [OD 1, 251].

<sup>15</sup> Vgl. dazu: D. STĂNILOAE, *Ascetica și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Cluj-Napoca 1993.

indem sie zur Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit beiträgt. Die Mystik ist, kurz gesagt, die direkte Erfahrung der Göttlichkeit; sie ist das unaussprechbare Erleben der göttlichen Nähe, das Kosten der unendlichen Güte.

Bei diesen theologischen Behandlungen ist die *Zeit-Raum-Bezogenheit* des Menschen zu beachten. Stăniloae unterscheidet in seinen Betrachtungen über Zeit und Sinn der Geschichte drei Dimensionen: der *Anfang-Äon* – dies bedeutet: bewegungslos hat er alles zeitlos Gesetzte der Schöpfung zum Inhalt sowie die Ideen der Zeit und alle Virtualitäten der Welt; die *geschichtliche Existenz* – dies bedeutet: die sich bewegende, geschaffene Welt; und finaler, *eschatologischer-Äon* oder äonische Aeternität – dies bedeutet: er trägt die Erfahrung der Zeitlichkeit und Bewegung in sich. In dieser letzten Dimension treffen sich zwei scheinbar entgegengesetzte Bewegungen: das Hinausschreiten aus der Ewigkeit durch die Schöpfung und das Hineinschreiten in das Ewige durch die Auferstehung. Hier versöhnen sich Ewigkeit und Zeitlichkeit, Unendlichkeit und Räumlichkeit.

Die Zeit ist nichts anderes als das Medium, wodurch Gott in der geschaffenen Welt wirkt und die Geschöpfe zu seiner Ewigkeit hinführt. Stăniloae spricht von der Ambivalenz der Zeit. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden: Die Zeit ist einerseits eine immanente Realität, in der der Mensch zu sich findet, in der er lebt, zum Tode hinschreitet. Andererseits spricht man auch von einer konsekrierten Zeit. Innerhalb dieser Zeit kommt die Kommunikation zustande; sie soll als Bindeglied zwischen den miteinander Kommunizierenden gesehen werden. Nur diese zuletzt erwähnte Zeit, die als Mittel und Ort der Kommunikation verstanden wird, bekommt im Denken Stăniloaes eine theologische Relevanz.

Wie die Zeit, so hat der Raum auch einen doppelten Aspekt: Zuerst ist er Intervall (= Zwischenraum), sodann wird er als Bindeelement zwischen den Personen betrachtet. Der Raum ist eine kosmologische Form der Relation zwischen dem überräumlichen und unendlichen Gott und den endlichen Personen. Je mehr sich der Mensch als liebende Person erweist, desto mehr gibt er die Einheit des Raumes, der ja das Medium der Kommunikation ist, zurück. Dadurch wird der Mensch der dynamische Faktor des Eins-Werdens der Welt und der Vereinigung der Welt mit Gott. Das bringt gleichzeitig die Überholung der Räumlichkeit, auch der räumlichen Bedingungen mit sich.<sup>16</sup>

Der Mensch kann seine Zeit-Raum-Konditionalität nicht von sich ablösen, indem die Über-Zeit/Räumlichkeit der Domäne der absoluten Communio gehört. Die Kategorien Zeit und Raum sind aber in Gott nicht zu finden. Als endliches Wesen kann der Mensch die perfekte Communio nicht innehaben. Die Distanz, die ihn von dieser vollendeten und perfekten Communio trennt, nimmt die Form von Zeit und Raum an.

---

<sup>16</sup> Vgl. zur Erörterung der Zeitlichkeit: TDO 1, 172-198, der Räumlichkeit: ebd. 199-213 [die entsprechenden Seiten in OD 1, 159-182 und 182-192]. In diesen Abhandlungen lässt sich der Einfluss von H. Bergson auf Stăniloae herauslesen.

Zeit und Raum bekommen einen Charakter der Aufforderung zur Liebe und der Antwort auf Liebe/Communio. Zeit und Raum werden in der Interiorität der Gegenseitigkeit und der perfekten Communio überwältigt. Der Mensch ist hier das Bindeglied, indem er sich (und in sich Zeit und Raum) aus der „perfekten“ menschlichen Intersubjektivität begibt und in die Sphäre der göttlichen Intersubjektivität eintaucht. Dadurch wird der Mensch der „vereinigende Ring der Welt“, es werden in ihm Zeit/Räumlichkeit und Ewigkeit miteinander verbunden. Die einseitige Immanentsierung des menschlichen Schicksals, die Verquickung in den Zeit-Raum-Kategorien würde diesen Prozess unmöglich machen.

Zeit und Raum sind unter dem Aspekt der Freiheit zu betrachten. Die versteckte Unakzeptanz der Endlichkeit und Begrenztheit treibt den Menschen zur Aktion, die unter dem Leitmotiv der Freiheit abläuft.<sup>17</sup> Der Höhepunkt menschlicher Existenz wird in dem kooperatorischen Moment des Hinuntersteigens Gottes und der freien Erhöhung des Menschen erreicht.

Stăniloae fasst seine fundamentalen, oben aufgeführten, Prinzipien folgendermaßen zusammen: Gott macht sich durch seine Energien erreichbar; das Mensch-sein wird in Christus zur maximalen Vergöttlichung erhöht; das Menschliche wird zum Medium der Kundgebung Gottes. Auf diesen Fundamenten baut er die Wege der Läuterung, Erleuchtung und Vergöttlichung auf.<sup>18</sup>

#### **1.4. Der Weg der Restaurierung der vollkommenen Communio**

Die *Läuterung* [purificatio] - ein Ergebnis der Askese - heißt ohne Leidenschaften zu sein. Die Leidenschaften führen zum Absturz der inneren Wert-

---

<sup>17</sup> Ausgangspunkt dieser Erörterungen findet Stăniloae in der Philosophie M. BLONDELS (*L'Action*, Paris 1936).

<sup>18</sup> Dieser Weg entspricht eigentlich den „grossen Etappen des geistlichen Weges“. Auf diesen Weg geht der Mensch durch zwei Phasen.

Die erste ist die „praktische Phase“. Sie ist ein Weg der Aktivität, der Weg des Tuns. Der Mensch befreit sich von seinen Leidenschaften und erhebt sich durch die Tugenden in die Sphäre der Liebe oder des Erkennens. Die Tugenden führen nämlich zur Erkenntnis. (Vgl. dazu: J. LOSSEN, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster 1941, 8f.)

Die zweite Phase ist kontemplativ. Sie ist „Versammlung, Einigung und Gotteserlebnis“. Man könnte eigentlich auch von drei Phasen, nach Stăniloae, reden. Zuerst spricht er von der Phase des Werdens (Aktivität), dann von der Phase der Natur-Kontemplation und schließlich von einer theologischen Phase, die die mystische Erfahrung und das mystische Erkennen Gottes bedeutet. Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, 50ff.

Den Ausgangspunkte findet übrigens Stăniloae bei bedeutenden Kirchenvätern wie EVAGRIOS PONTIKOS (*Despre deosebirea patimilor și gândurilor; Capete practice*) – über ihn siehe: G. BUNGE, Art. *Evagrios Pontikos*, in: *3LThK* 3, 1027-1028; MARCOS EREMITES (*Despre legea duhovnivească; Despre Botez*) – über ihn siehe: Th. BÖHM, Art. *Marcos Eremites*, in: *3LThK* 6, 1405; MAXIMUS CONFESSOR (*Questiones ad Thalassium*) u.a. Über die Erläuterung siehe auch: D. STĂNILOAE, *Desăvârșirea noastră în Hristos (III.) după învățătura ortodoxă*, in: *MO* 1-3, 1985, 95-104 und ders., *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca 2000, 112-138. Die zuletzt erwähnten Werke werden hier nicht ausgewertet, indem sie mit der „Spiritualitatea ortodoxă“ übereinstimmen).



Hierarchie des Menschen.<sup>19</sup> Der Mensch erklärt sich zum Zentrum der Welt, bricht aus der unendlichen Transzendenz aus und stellt deren unendliche Attribute in die endlichen Strukturen des Jetzt hinein. Der Sehnsucht des Menschen nach Kommunikation und Communitas wird dadurch pervertiert - mit Blondel gesagt: Wir wollen mit unserem endlichen Willen das Nichts. Der sündige Mensch „beschäftigt sich kontinuierlich mit dem Nichts“; als Träger der Sündigkeit verobjektiviert er die Leidenschaften und die Affekte, hineinprojiziert in die ganze Welt. Sowohl der Mensch in sich wie auch die Personen werden zum Objekt. Es entsteht eine Welt der Unordnung in den zwischenmenschlichen Relationen.<sup>20</sup> Das ist die „biologische Sündigkeit“ des verfallenen Menschen.<sup>21</sup> Die Leidenschaften führen folglich zu einer „quantitativen und hierarchischen Verdrehung des menschlichen Geistes“. Das ist nach Stăniloae das „sensible Er-leiden“ des Seins.<sup>22</sup> Man „erwacht in der Wüste der Existenz“<sup>23</sup>. Der Mensch wird das pure In-der-Welt-sein.<sup>24</sup> Obwohl er das Transzendente zu begreifen fähig ist - homo capax divini -, bleibt ihm jetzt nur die „Illusion des Unendlichen“<sup>25</sup>. Jede Form der Gotteserkenntnis wird ihm jetzt versagt.

Auf dem Weg der Läuterung spielt die wichtigste Rolle die menschliche Ratio, die in diesem Sinne „die Rolle der Offenbarung, wie das innerhalb der Trinität der göttliche Logos hat“, und des Erkennens bekommt.<sup>26</sup> Ihr kommt der menschliche Wille zu Hilfe. Als Ausweg aus dieser angezeigten Lage erweist sich der Glaube. Der Glaube ist „das konzentrierte Gute“. Das Gute ist nämlich „aktualisierter Glaube“<sup>27</sup>. Er ist sowohl ein intellektuelles wie auch ein voluntäres Unternehmen und führt zur Gottesfurcht.<sup>28</sup> Begleiterscheinungen des Glaubens sind „die zweite Neugeburt“, die Versöhnung<sup>29</sup>, der Verzicht<sup>30</sup>, das Erwachen der

---

<sup>19</sup> Die Leidenschaften vernichten den menschlichen Willen und dadurch das System der Werte, gleichzeitig aber spiegeln sie die unendliche Sehnsucht des Menschen wider. Siehe bei BLONDEL, *L'Action*, Bd. II., 192ff und 297. Vgl. auch: S. FRANK, *Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostoevschys*, Hochland Heft 10, 28. Jahrgang, 295 und L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942, 580.

<sup>20</sup> Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, 60.

<sup>21</sup> Ebd., 56.

<sup>22</sup> Ebd., 68f.

<sup>23</sup> Ebd., 81.

<sup>24</sup> Wenn man diese Behauptungen näher betrachtet, kommt man zur Folgerung, wie das Stăniloae auch anerkennt, dass diese Ausführungen M. BLONDEL (*L'Aktion*) und M. HEIDEGGER (*Sein und Zeit*) sehr nahe kommen. Sogar die Begrifflichkeiten werden teilweise übernommen. So argumentiert Stăniloae mit Heideggerischen Begriffen, wie: Sichvorwegsein, in dem sich das Phänomen der Angst und der Sorge zeigt (vgl. in: *Sein und Zeit*, 191ff.). Siehe ebd., 86ff.

<sup>25</sup> Ebd., 56.

<sup>26</sup> Ebd., 74.

<sup>27</sup> Ebd., 95.

<sup>28</sup> Man soll hier sowohl die Heideggerische „Furcht“ wie auch die „Angst“ außer Acht lassen. Mit der Gottesfurcht wird eigentlich das Anders-sein Gottes, die absolute Weltüberlegenheit Gottes zum Ausdruck gebracht. Sie hat ihren Grund im Gottesglauben. Vgl. ebd., 100ff.

<sup>29</sup> Siehe: ebd., 104.

Vernunft<sup>31</sup>, das Ausharren im Guten<sup>32</sup>, die Hoffnung - die einfachhin den Glauben in einer progressierten Phase darstellt und eine Kraft, die der Zeit die Kraft der Transparenz leiht, ist<sup>33</sup> -, die Gutmütigkeit und die Demut<sup>34</sup>. Dieser Weg der Läuterung mündet „in den Zustand des Seelenfriedens“<sup>35</sup>.

In der Phase der Läuterung wird letztendlich jegliche zentrifugale Orientierung, jede ausschließlich zu sich selber führende Einstellung abgelegt und eine besondere Öffnung auf Gott hin ermöglicht. Dadurch wird der zweite Schritt der Restaurierung der Ebenbildlichkeit eingeleitet, die Erleuchtung.

Die *Erleuchtung* hat das Ziel, den Übergang von der geschöpflichen Erkenntnis zu einer geheimnisvollen, mystischen Erkenntnis zu ermöglichen. Drei Elemente umfassen das Profil dieser Phase dieser christlichen Mystik: das Erkennen Gottes durch die drei „Menschwerdungen“ des Logos in der Schöpfung<sup>36</sup>, in der hl. Schrift und in dem menschlichen Körper; das affirmative, negative und apophatische Gotteserkennen<sup>37</sup>; der Apophatismus als Schlusspunkt des Gebetes.<sup>38</sup> Mit dem Moment der apophatischen Vision des göttlichen Lichtes wird dann der dritte Schritt, die Vergöttlichung, erreicht.

Erleuchtung heißt eigentlich Erfüllung mit dem göttlichen Licht. Stufen dieses Prozesses sind die Gabe des Wissens, des Erkennens, des Verstehens und der Weisheit. Die führen den Menschen zur „Erhebung zum Grund aller Rationalitäten und zur Einigung mit ihm“<sup>39</sup>. Man bekommt nun eine Vision der gesamten Welt. Man versteht seine eigene Bindung zur kosmischen Ordnung. Man sieht Gott mit den geschaffenen Dingen gleichsam simultan, indem Er alles durchstrahlt. Das ist ein „Erkennen durch den Geist“, der unseren Geist „aktiviert“.<sup>40</sup> Der Mensch wird eigentlich sich selber transparent. Er und die ihm umgebenden Objekten werden nämlich „durch ein gemeinsames Licht durchleuchtet“.<sup>41</sup> Die Trennung zwischen Subjekt und Objekt wird dadurch überholt.

---

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 116ff.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 125ff.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 134ff.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 143ff.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 145ff.

<sup>35</sup> Ebd., 150.

<sup>36</sup> Dies steht gegen jeden Vorwurf von Pantheismus, insofern nie die Gleichsetzung des Logos und der Schöpfung behauptet wird, sondern nur das Entdecken der göttlichen Ratio der Objekte.

<sup>37</sup> Diese drei Wege bilden eine Einheit. Die natürliche Erkenntnis, durch den rationalen Mechanismus verwirklicht, soll mit dem Erkennen durch den Glauben, der übernatürliche Wege geht, verbunden werden. Dadurch wird die konzeptualisierte Erfahrung mit der erlebten Erfahrung ergänzt, die den Menschen in die maximale Proximität der Transzendenz hineinrückt.

<sup>38</sup> Das Gebet wird als ein direkter Dialog des Endlichen mit dem Unendlichen begriffen. Hier wird in vollkommener Weise der Person-Charakter des Menschen erlebt. Das Gebet ist das Zentrum der menschlichen Gotteserfahrung. Es ist ein Akt der Transfigurierung, die das Durchdringen des menschlichen Subjekts durch das Göttliche ermöglicht. Diesen Akt des Gebetes nennt Stăniloae „Apophatismus zweiten Grades“. In diesem Moment „spürt“ der Mensch die wirksamen göttlichen Energien.

<sup>39</sup> Siehe in: *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, 159.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 161.

<sup>41</sup> Ebd., 162.

Die Erleuchtung ermittelt also zuerst „die Kontemplation Gottes in der Schöpfung“.<sup>42</sup> Die Kontemplation Gottes erfolgt auf direkte Weise. Man erkennt und „kontempliert über“ die Rationalität der Dinge in Ihm. Durch die Welt erlangt man das Erkennen Gottes. In diesem Prozess des Erkennens wird dem Menschen seine Kapazität, Gottes Partner zu sein, aufgedeckt. „Die Welt ist ein zu Christus führender Pädagog“ und „ein Symbol der göttlichen transzendenten Realität“.<sup>43</sup> Den Strukturen dieser Symbolhaftigkeit der Welt entspricht eine „symbolhafte Erkenntnis“.<sup>44</sup>

Die Erleuchtung ermöglicht das geistige Verstehen der Schrift (eigentlich ihre Aktualisierung)<sup>45</sup> und führt zum puren Gebet<sup>46</sup>. Dadurch findet der Mensch zu seiner eigentlichen Mitte, zu Jesus Christus<sup>47</sup>. Man versinkt in „die Ruhe der Vernunft oder in den Apophatismus“.<sup>48</sup>

Die *Vergöttlichung*, das „Sehen des göttlichen Lichtes“, heißt Vereinigung mit Gott.<sup>49</sup> Zur „visio Dei“ gelangt der Mensch durch einen ontologischen Sprung, durch eine „Wegraubung“ oder „Entführung“ durch den Geist. So ist sie nicht ein quantitativer Gewinn, sondern eine qualitative Umwandlung, „eine Vision und eine Erkenntnis göttlicher Art“.

Das Licht der Vergöttlichung ist eigentlich „die lachende Hinausstrahlung der göttlichen Liebe“. Diese ekstatische Öffnung und Vollendung könnte man in folgender Weise beschreiben: In einem ersten Schritt äußert sich die Liebe Gottes in der Schöpfung [creatio prima und creatio continua: sustentatio, gubernatio, providentia divina et concursus divinus] und unüberbietbar in der Menschwerdung. Diese Liebe wird durch die Erfahrungswelt und durch das menschliche Erkennen, das jetzt alle konzeptuellen Kenntnisse überholt, wahrgenommen. So ist sie „ein nichtwissendes Wissen“. In einem letzten Schritt bewirkt die Liebe die Vollendung

---

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 164ff.

<sup>43</sup> Ebd., 166. „Der ganze Körper der Welt ist ein Symbol des Geistes, eine Rückspiegelung und eine Repräsentation, ein Zeichen einer anderen Realität“. In sie dringt die „göttliche Unendlichkeit“ ein. In der Welt existiert nämlich keine *inpenetrabile* Realität. Ebd., 167.

<sup>44</sup> Ebd. Es wird hier über Erkenntnis und nicht über Verständnis gesprochen, wie Stăniloae anmerkt. Diese Erkenntnis ist eigentlich eine Art „Intuition der Wahrheit“. Sie erweist sich aber als von der Schelerischen „phänomenologischen Intuition oder Wesenschau“ verschieden (siehe bei M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin 1933. Bei STĂNILOAE ebd., 178). „Das menschliche Erkenntnisvermögen ist ein zeitlicher Modus Gott zu betrachten, die menschliche Kontemplation ist das Vorauskosten des zeitlosen Lebens, eine Annäherung eines Person-Gottes, der alles Erklärbare übersteigt“. Ebd., 181.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 183ff.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 211ff.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 237ff.

<sup>48</sup> Ebd., 247.

<sup>49</sup> Das bedeutet nicht, dass der Mensch sich selbst überholt und mit Entitäten, die ihm transzendent sind, in Bezug tritt. Der Mensch wird Subjekt der göttlichen Liebe. Vgl. ebd., 256ff. Es entsteht eigentlich eine gegenseitige liebe-volle Kommunikation zwischen Gott und Mensch, die sich auf alle Beziehungen des Menschen ausbreitet. Nur diese Reziprozität – Schenken und Empfangen – führt zur Selbständigkeit des Ich. Erst aus der „Wirheit“ entspringt die „Selbtheit“. Die Liebe ist Selbststoffanbarung. Liebe und Selbtheit sind also eins. Wer nicht lieben kann, der kann sich nicht offenbaren. Vgl. ebd., 267ff.

der Personen. Sie ist dem göttlichen Licht gleichgestellt, das auf die materielle Ebene projiziert wird, das Materielle transfiguriert und die von ihm erfüllten Personen dazu „zwingt“, dass sie sich in einer gegenseitigen Ausstrahlung der Liebe und des göttlichen Lichtes verwirklichen.

Liebe, Erkenntnis und Licht sind voneinander untrennbar, indem das Licht gleichfalls Erkenntnis ist, das Licht der Erkenntnis aber die Frucht der Liebe. Diese drei ermöglichen, dass durch die ekstatische gegenseitige Kommunikation der von dem Licht Erfüllte sich nach dem Bild des Lichtes umwandelt. Trotz dieser ontischen Kommunikation bleibt aber die unendliche Distanz zwischen den zwei Entitäten Gott und Mensch. Diese Distanz besteht in der Unterschiedlichkeit ihrer Natur. Deswegen ist der Weg der Ebenbildlichkeit des Menschen ein ins Unendliche führender Progress, der zwar in dieser Welt beginnt, aber erst im Ewigen vollendet wird.

Metaphysische Grundlage dieses Progresses ist die Theandrie. Daher betont Stăniloae, dass jede Communio-bezogene Anthropologie eine christologische Grundeinstellung hat. Die Christologie umhüllt aber nicht nur die Welt des Menschen, sondern den ganzen Kosmos. Neben einer kosmischen Christologie spricht unser Theologe demgemäß auch von einer *kosmischen Liturgie*.

Der Prozess der Vergöttlichung baut auf das liturgische, komunitäre Leben. Daher ist die christliche Communio, die Kirche, in der sich alle essentiellen Elemente des Heils (und der Heilsgeschichte) verwirklichen, ein Ort, in dem das übergeschichtliche Reich der Trinität erfahrbar wird. Die Kirche ist „der Himmel auf der Erde oder das liturgische Zentrum der Schöpfung“.<sup>50</sup> Stăniloae hebt in diesem Zusammenhang den „kirchlichen Charakter des Menschen und der ganzen Schöpfung hervor“<sup>51</sup>. Der Mensch ist dazu berufen, den kirchlichen Charakter des geschaffenen Kosmos zu aktualisieren. Der Mensch als Bindeglied („Ring“) zwischen Gott und Kosmos kann die Schöpfung durch sein Wirken, das mit dem Wirken Gottes verbunden ist, in Kirche umwandeln.

Wenn Stăniloae „Kirche“ definiert, bezieht er in seine Definition auch Gott ein. Obwohl Gott „jeder kosmischen und menschlichen Schöpfung gegenüber transzendent ist, steht er trotzdem in so einer engen Beziehung mit der Kirche, dass sie ohne Seine Präsenz überhaupt nicht existieren könnte“.<sup>52</sup> Die heiligende, vereinende und Communio-bildende Kraft der Kirche ist von dem Geist gewirkt. Sie ist mit und durch die Gnade zu spüren, die „als unendliche Kraftquelle, die neue Horizonte erschließt“ ins Wesen des Menschen eingepägt ist.<sup>53</sup> Das Wirken des Geistes wird als ein „auf die Unendlichkeit Gottes geöffnetes Fenster

<sup>50</sup> In: *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, 27.

<sup>51</sup> Der religiöse Mensch ist nach seinem Maß eine aktualisierte Kirche, in der der Einzelne Christus seine Geschenke selbst aufopfert. Opfer auf dem Altar des Herzens, wie es bei Stăniloae heißt. Der Mensch ist ein eucharistischer Ort, in dem durch eine innere Liturgie der Kirche unseres Wesens das Opfer dargebracht wird. Vgl. ebd., 22.

<sup>52</sup> Ebd., 18.

<sup>53</sup> TDO 2, 304 [OD 2, 233].

betrachtet“. Die Gnade setzt den Menschen in eine unvermittelte Verbindung mit Gott, der in den Menschen tätig ist. Die Gnadengegenwart im Menschen vereint näherhin zwei Phasen in sich: „ein Beschenktwerden mit der Gnade in Form einer außerordentlichen Kraft, wobei es sich bereits um ein Wirken des Geistes handelt, und ein Beschenktwerden mit dem Geist selbst, wobei es zu einer völligen Durchdringung kommt, so dass der Mensch sein eigenes Wirken als Wirken des Geistes empfindet“.<sup>54</sup>

So wird der Mensch in eine positive charismatische Lage gebracht, in der sich Geschichte und Ewigkeit überschneiden. In diesem Moment öffnet sich der Mensch auf das Unendliche und Transzendente; er und sein ontischer Dialog werden durch seine Vergeistlichung restauriert.

Die Leere, die die göttliche und menschliche Welt voneinander trennte, wird nun durch das *Kreuz* Christi ausgefüllt. Es ist der Schlüssel, der die zwei Welten füreinander öffnet. Auf die Ohnmächtigkeit des Menschen antwortet Gott mit dem Akt des Kenosis. In der Menschwerdung Christi geschieht das Übereinanderlegen der transzendentalen Strukturen der Kommunikation mit spezifisch menschlichen Strukturen. In diesem Moment wird das Transzendente nicht nur immanent, sondern es identifiziert sich auch mit der Menschheit. Dadurch besteht die Virtualität der Restaurierung des Menschen und seiner Welt. Die Möglichkeit der Gott-menschlichen-Kommunikation, die Wiederherstellung der sakralen Dimension der menschlichen Existenz, die Vergöttlichung werden zur Realität.

## 2. Die menschliche Person

Das Personkonzept Stăniloae stellt sich vor allem im Kontext der trinitarischen Diskussionen dar, hat aber christologischen Charakter. Während der Zeit der christologischen Klarstellungen<sup>55</sup> haben sich viele Theologen – wie etwa die Monophysiten und Nestorianer – im Streit der Begriffe verwickelt und die Wichtigkeit der eigentlichen Bedeutung der Christologie für die menschliche Person verkannt, wie Stăniloae bemerkt. Mit der Synode von Chalkedon wird eine neue Vision des Menschen mit Betonung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur der Welt hervorgebracht. Neben dem Wesen (hier = Natur) erscheint nun der Begriff Person. Sie wird als unterschiedlich vom Wesen betrachtet und als Konkretisierung und Verwirklichung des menschlichen Wesens gesehen.

Die Erlösung und Vergöttlichung, letztlich auch das Person-Konzept lassen sich aus der Beziehung zwischen den göttlichen Personen und die Ausweitung dieser Beziehung auf die bewussten Geschöpfe erklären.

---

<sup>54</sup> Ebd., 304 [OD 2, 234]

<sup>55</sup> Hier sind die frühchristlichen Diskussionen des II-V. Jahrhunderts gemeint.

## 2.1. Die triadische Struktur der Person

Stăniloae sucht hier zunächst die Begriffe zu klären: die menschliche Natur, die ein Bestandteil der menschlichen Person ist, die Hypostase, die sich als Zentrum des menschlichen Wesens erweist und das Subjekt, das als aktives Prinzip der Person betrachtet wird.<sup>56</sup>

a) Stăniloae konzipiert zunächst den Begriff „Menschliche-Gott-Wesenheit“ oder „Wesenseinheit“ [„deoființimea umană“], der eigentlich „menschliche Natur“ bedeutet. Aufgrund der „Göttliche-Gott-Wesenheit“ [„deoființimea divină“] identifiziert er dann die Person mit dem „Modus der realen Subsistenz der Natur“.<sup>57</sup>

Um zu einem besseren Verständnis der Person zu gelangen, trägt Stăniloae die folgende, erklärende Analogie vor: Die menschliche Natur sei wie ein Knoten, wie ein unterschiedliche Hypostasen verbindendes Seil. Demzufolge führen von jeder Person ständig in direkten Beziehungen sich aktualisierende Verbindungen zu den anderen Personen. Jede Person, gleich wie die Sterne, ist das Zentrum unendlicher Strahlen. Jede Person ist Zentrum so vieler Strahlen, wie diese sie mit anderen Personen, real oder virtuell, verbinden.<sup>58</sup>

Die Beziehung-schaffenden, Wesen-bestimmenden Ausstrahlungen des Menschen haben eine gemeinsame Grundlage als Urbild und Muster aller Beziehungen: Gott. Die menschliche Gott-Wesenheit ist in diesem Zusammenhang nicht nur die Identifizierung mit einer von unterschiedlichen Personen besessenen Natur, sondern mit einer Natur, die in einem Wesen verfasst und von allen Hypostasen solidarisch getragen wird.<sup>59</sup> So versucht Stăniloae die Wesens-Einheit der hypostatischen Realitäten zu betonen. Dieses Prinzip bedeutet folglich, dass die zwischenpersonelle Kommunikation in einer Existenz im Anderen, in einer Existenz, die den Anderen voraussetzt, besteht.

Ob vom Hinstreben des menschlichen Wesens zum göttlichen Archetyp, von der Sehnsucht des menschlichen Geistes nach der unendlichen Person oder vom Anziehen des menschlichen Eros durch das Göttliche gesprochen wird, so wird dadurch stets die eigenste Grundorientierung des Menschen zu begreifen gesucht, die ihn zur ontologischen *Communio* mit der Trinität befähigt. Ohne eine Gleichstellung der göttlichen und menschlichen Person herbeireden zu wollen ist hervorzuheben, dass die Verwirklichung der menschlichen Person nur in der

<sup>56</sup> Den Ausgangspunkt dieser Diskussionen findet Stăniloae bei Gregor von Nazianz, der bei seinen trinitarischen Person-Abhandlungen ausführt: Die göttliche Person ist wie ein einziges und untrennbares Licht von drei Sonnen, die sich in einer inneren Gegenseitigkeit befinden. Siehe dazu im Allgemeinen: TDO 1, Erster Teil, Punkt III., 282ff. [OD 1, 256ff.].

<sup>57</sup> Hier ist zu bemerken, dass die menschliche Gott-Wesenheit nur als hypostatische Natur existiert, die göttliche Gott-Wesenheit sich als ein einziges Wesen zeigt, das sich in drei Personen ausdrückt. Die deutsche Übersetzung der TDO spricht über „göttliche und menschliche Wesenseinheit“. In: OD 1, 264ff.

<sup>58</sup> Vgl. TDO 1, 292 [OD 1, 264].

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 293 [OD 1, 264].

dialogischen Relation mit der transzendenten Person und mit den Mit-Personen möglich ist. Das permanente In-Dialog-sein führt zur Restaurierung der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen, also zur fortdauernden Aktualisierung der Person-Qualität des menschlichen Seins.<sup>60</sup>

b) Sodann trägt Stăniloae vor, dass die menschliche Natur nur und ausschließlich in hypostatischen Formen existiert. Die Hypostase ist die konkrete Existenz der Natur und die Form ihrer Relationen; sie ist das „Du“-bezogene „Ich“ (gleicher Natur).<sup>61</sup> Die Hypostase soll dann als Zentrum des ganzen Wesens begriffen werden. Gleichfalls muss aber betont werden, dass sich die Hypostase mit der Natur nicht identifiziert. Sie ist eigentlich ein Modus der selbstständigen Existenz, Garantie des Ganz-Seins, die eigene Stütze der Natur.<sup>62</sup> Diese Hypostase manifestiert sich in dem Selbstbewusstsein des Ich. Im Menschen ist sie in den Kreislauf des Werdens verwickelt, sie wird im ständigen Werden.

Einerseits ist sie zeitlich, andererseits hat aber die Hypostase auch überzeitlichen Charakter. Die Zeitlichkeit gibt sie nicht auf, sie aktualisiert, verwirklicht sie nun. Das „Ich“ existiert schon vor dem Erscheinen des Unterbewusstseins, aus dem das Bewusstsein herauswächst und aus dem sich das Ich präzisiert.<sup>63</sup>

c) In seinem Exkurs über das menschliche Subjekt, im Zuge der Entfaltung des Inhaltes der göttlichen Intersubjektivität, versucht Stăniloae extreme Vorstellungen – das Subjekt sei nichts anderes als die Form der Selbstexistenz der Natur, oder: es habe eine von der Natur unterschiedliche Realität – zu vermeiden. Für ihn ist dem Subjekt charakteristisch, dass es eine Natur hat, durch die es tätig wird, durch die es sich manifestiert. Das Subjekt ist das aktive Prinzip der Person. Es ist eine auf andere Subjekte orientierte Intentionalität. Seine fundamentale Tendenz ist also die Intentionalität zur *Communio*. Dadurch kommt Stăniloae zum Begriff Intersubjektivität. Seine These leitet er trinitarisch ab: „Der geistige Charakter der Transparenz bzw. der gegenseitigen Durchdringung der göttlichen Personen, die auch eine Mit-Durchdringung ihres jeweiligen Bewußtseins ist, kann

---

<sup>60</sup> Innerhalb der Orthodoxie auf den Verlust der Gott-Ebenbildlichkeit durch den Sündenfall verwiesen. Die menschliche Natur wird verletzt, die Ebenbildlichkeit wird „überschattet“, „unaktualisiert“. Der Sündenfall besteht eigentlich in der Zurückweisung der Offenbarung. Der Mensch ist von seinem Wesen her auf die Transzendenz geöffnet, jetzt kehrt er aber in sich hinein und begrenzt dadurch sein Wesen/Sein. Er begreift die Stimme des ontologischen Zentrums seines Wesens nicht mehr. So entsteht ein Hindernis der Kommunikation, statt liebevolle, göttliche An- und Hinordnungen entstehen moralische, ethische Vorschriften und Gesetze. Das Gute und das Böse, in deren Zeichen die irdische Existenz (jetzt eigentlich = zur Entscheidung zwischen Gutem und Bösem gezwungen) abläuft, werden zu entgegengesetzten Kräften.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 408 [OD 1, 368].

<sup>62</sup> Vgl. IHRO, 103. Bei dieser Definierung stützt sich Stăniloae auf Hans Urs von BALTHASAR, der in seinen Abhandlungen über Wesen und Hypostase schrieb: „Die Hypostase ist ein Modus des Wesen-besitzenden-Seins.“ Vgl. ebd., 105.

<sup>63</sup> Vgl. dazu: ebd., 123.

[...] mit dem Begriff der Intersubjektivität ausgedrückt werden.“<sup>64</sup> Als reines Subjekt kann in diesem Zusammenhang allein Gott - als „Dreiheit reiner Subjekte“ - bezeichnet werden. Dementsprechend ist die Subsistenz des göttlichen Wesens die konkrete Existenz der göttlichen Subjektivität auf dreierlei Weise. Dieser reine Subjektcharakter, der die vollkommene Intersubjektivität impliziert, verwirklicht sich zwischen Personen, die füreinander ganz durchschaubar und transparent sind.

Dem menschlichen Ich kann die Verwirklichung solch einer perfekten Intersubjektivität nur gewissem Maße zugesprochen werden. Doch bleibt die Erlangung solch intersubjektiver Gemeinschaft eine zu verwirklichende Aufgabe, sonst würde jede Form der „Freude an seiner Existenz“ und „der Sinn seines Daseins“ verloren gehen. Die Lebensfreude und der Existenzsinn sind zur Gemeinschaft verbunden. Nur die Intersubjektivität, die Ich-Du-Beziehung, die Ich-Ihr-Beziehung und die Wir-Du-Beziehung sichern die volle Sinnerlangung der Existenz.<sup>65</sup>

## ***2.2. Die Bedeutung der ontologischen Zerrissenheit***

Das Person-Sein und der Prozess der Personalisierung sind durch den Sündenfall gestört. Dies führte zur ontologischen Zerrissenheit, zur Spaltung im Menschen. Dadurch bekommt der gefallene Zustand des Menschen einen zweideutigen, widersprüchlichen und täuschenden Charakter.<sup>66</sup> Diese Zerrissenheit wird bei Stăniloae auf zwei Ebenen formuliert: Zerrissenheit auf der Ebene der Relation, und die Konsequenzen der Zerrissenheit für die Durchsichtigkeit des Kosmos.

In Bezug auf die Relation kann diese Zerrissenheit als eine Zerstörung der Person-Strukturen begriffen werden. Die menschliche Natur, die in ihrer Hypostase existiert, verliert ihre Intentionalität zur Intersubjektivität, also zur *Communio*. Das menschliche Wesen, die Ganzheit der Natur, die Bindung zum absoluten und letzten „Du“ werden geschwächt. Statt „Person“ – im Wortgebrauch Stăniloaes – erscheint dann das „Individuum“. Das menschliche Subjekt verliert sich, der Mensch wird als Objekt betrachtet. Die Zerrissenheit auf der Relationsebene bringt die De-Subjektivisierung der Hypostase mit sich und macht die Verwirklichung der Person, die auf die *Communio* hin geöffnet ist, unmöglich.

Diese Zerrissenheit spitzt sich in der Überschattung der Durchsichtigkeit des Kosmos zu<sup>67</sup>. Der Verlust oder die Verminderung der Person-Qualität führt zur Stagnierung der Gott-Ebenbildlichkeit, deren Verwirklichung nicht nur eine verwirklichte Personalisierung und eine Restaurierung der *Communio* heißt; damit ist auch eine fortdauernde, dynamische Erneuerung dieses Prozesses und zugleich das Ausdehnen dieses Aktes auf den Kosmos verbunden, um auch die *Transfiguratio*

---

<sup>64</sup> TDO 1, 300 [OD 1, 272].

<sup>65</sup> Vgl. TDO 1, 312 [OD 1, 282].

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 472ff. [OD 1, 423ff.].

<sup>67</sup> Stăniloae spricht von diesen zwei Zerrissenheiten, obwohl sie sich auf die dieselbe Realität beziehen und eine bilden. Das Zentrum dieses Phänomens ist der Mensch und sein Kosmos.



der Natur zu erreichen. Diesbezüglich ist die Aufgabe des Menschen durch eine geistige Beherrschung der Welt, die Transfiguratio der Welt, ihre Umwandlung in ein durchschaubares Medium für die geistige Ordnung, die aus der Person des Wortes hervorstrahlt, zu verwirklichen.<sup>68</sup>

Die Zerrissenheit, die Überschattung der Transparenz der Welt kann und soll als eine Degradierung des Ikon-Charakters des Kosmos begriffen werden. Die Welt weist auf ihren letzten Grund nicht mehr zurück, sie wird von ihm abgespalten, sie verliert ihre Rationalität, und ebenso wird jede Möglichkeit der Kommunikation in und durch sie negiert. Hier sieht Stăniloae die Begründung des Aus-Nutzens, ausbeutende Beherrschung und Verobjektivierung der Welt. Der Mensch, der diesen Prozess, diesen verkehrten Zustand verursacht und auslöst, bekommt nun die Aufgabe, der Welt Einheit und Transparenz zurückzugeben.<sup>69</sup>

### ***2.3. Wortbezogenheit des Menschen***

Die Welt bekommt ihren ursprünglichen Bestand und ihre Einheit durch Christus zurück. Christus ermöglicht, dass die Kommunikation nicht mehr zwischen zwei getrennten Entitäten abläuft, sondern sie wird verinnerlicht, sie wird Dialog der menschlichen Person mit der Tiefe der Transzendenz. Hier wird nach einem fortdauernden Prozess der Selbstläuterung verlangt, der im Christentum als Quelle und Sicherung der *Communio* betrachtet wird.

Die „äußeren“ Beziehungen des Menschen sind rein mechanistische Abläufe, die zur Vereinsamung des Menschen führen oder führen können. Die „inneren“ Kontakte, die Verinnerlichung und Einverleibung der Mit-Personen in die Relation mit Gott, bewirken ein „Plus/Mehr in Existenz“, oder ein Mehr-Ich-Werden.

In diesem Prozess des Kommunion- und Person-Werdens spricht Stăniloae, ausgehend vom Prolog des Johannes-Evangeliums, in dem das Wort mit dem Wort Gottes identifiziert wird, über den Wort-Charakter der Schöpfung, und innerhalb dieser von der Wortbezogenheit des Menschen.

Das Wort bedeutet Kenosis, Hinuntersteigen Gottes zu seiner Schöpfung. Es ist kein Instrument, wodurch Gott die Welt erschafft, sondern die Manifestierung der göttlichen Kraft in dem Akt der Schöpfung. Die vollkommene Liebe Gottes äußert sich in diesem – von Stăniloae als „Plastizität der göttlichen Ratio“ genannten – Moment, das eigentlich die Aktion des schaffenden Wortes ist. Dieses Wort zeigt sich dann als die Essenz jeder Kommunikation.

---

<sup>68</sup> Vgl. TDO 1, 409 [OD 1, 370].

<sup>69</sup> Hier betont Stăniloae die Wichtigkeit der menschlichen Freiheit. Er stellt den Menschen vor die Wahl: Der Mensch bestätigt sein freies Wesen, indem er den Weg der „*Communio*“ und dadurch die Rolle des Wiederherstellers der gespalteten Einheit und zerrissenen Durchsichtigkeit der Welt auf sich nimmt, oder er tauscht die eigentliche Freiheit mit seiner eigenen, Ich-bezogenen Freiheit aus, wählt den Weg des Alleingangs und lässt die Zerfallenheit der Welt unberührt.

Wie die Fülle der Liebe das Symbol der innertrinitarischen *Communio* ist, zeigt das Wort das „Wie“ der Kommunikation Gottes mit der Schöpfung und speziell mit dem Menschen. Der Mensch, „das komplexeste System der plastizierten Rationalität“, wird durch den „eigenartigen Sprecher des Wortes“ qualifiziert.<sup>70</sup>

Das Wort ist mit der Person verbunden. Daher bekommt es ähnliche Morphologie wie die Person. Es ist eine sprachliche Einheit der Wörter, eine Einheit der hypostasierten Wörter, in denen die Intentionalität zur Kommunikation und *Communio*, die der Person auch eigen sind, festzustellen. Jedes Wort ist nicht nur eine Sinn-Manifestierung, sondern eine Manifestierung der sprechenden Person. Das Wort kann demzufolge gar keine Existenz in sich haben. Es ist mit der Person verbunden und konditioniert deren Einheit und Ganzheit sowie die Unterschiedlichkeit. Ihrerseits hat die Person virtuell die ganze Palette der Wörter in sich.

Nach Stăniloae weist die Einheit der Wörter und der Sprache auf die Einheit der Menschen und des Kosmos hin. Die Menschen sind in dem Kosmos geeinigt, in einer variablen Einheit, die von den Einzelnen und von den Menschen insgesamt entziffert und modelliert wird.<sup>71</sup> Der Mensch ist die Hypostase des Wortes gleichen Wesens. Die dialogische Realität oder Begriffenheit, die Intersubjektivität des Menschen ergibt sich, weil der Mensch sprechende Hypostase und daher Kommunikation-Hypostase ist.<sup>72</sup>

Stăniloae spricht von einem Akt der *Recuperatio*, der vom Logos ausgeht, und auf die Welt, die menschlichen Wörter und deren Zerspaltung hinzielt. Das Wort wird demnach nicht nur als Symbol oder Instrument bestimmten Inhaltes verstanden, sondern bekommt seine ursprüngliche Bedeutung zurück und wird als Offenbares der göttlichen Kraft gesehen. Der Sündenfall ist diesbezüglich der Verlust des eigentlichen Verständnisses, der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes wird verkannt, seine Einheit-bildende Hinordnung zerfällt in die Vielfalt der Ausdrücke. Die dadurch entstandene Instrumentalisierung des Wortes bringt die Spaltung der Einheit in und zwischen den Menschen sowie zwischen den Menschen und dem Kosmos mit sich. So ist die Wiederherstellung der eigentlichen Aufgabe und des Zwecks des Wortes möglich, die in der Person der Wort-Hypostase vollgezogen wird. Das absolute Wort Gottes, Christus, kommt, die „vereinend-kommunikative Funktion“ des Wortes wiederherzustellen. Er, die Quelle der menschlichen Wörter, spricht den Menschen wortlos zu und sie werthaft in und nach der Menschwerdung an. Die „erlösten“, restaurierten menschlichen Wörter bilden danach Wege, die Ebenbildlichkeit und ebenso die Einheit der Person wiederherzustellen.

---

<sup>70</sup> Das Wort (= der Logos) ist mit der göttlichen Ratio identisch. Die menschliche Qualität, rationales und werthaftes Wesen zu sein, kommt aus der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen, wie Stăniloae ausführt.

<sup>71</sup> Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 254.

<sup>72</sup> Siehe dazu: ebd., 103 und 329. Stăniloae begreift den Menschen diesbezüglich als Abbild des göttlichen Prototyps. Der Mensch besitzt die Wörter, durch die er sich und seine Welt begreift und zum Ausdruck bringt. Daher tragen der Mensch und der Kosmos auch das Siegel des Wortes.

### 3. Anthropologie im Zeichen der Liebe

#### 3.1. *Liebe und Schöpfung*

Die göttliche Liebe gibt unserer gesamten Existenz Sinn. Diese Liebe offenbart sich, biblisch ausgedrückt, „am Anfang“, und sie ist es, die die Beziehung des trinitarischen Gottes zu seiner Schöpfung qualifiziert.<sup>73</sup>

Zunächst muß deutlich werden, dass Gott sich nicht aus irgendwelcher inneren oder äußeren Notwendigkeit – das würde das göttliche Prinzip der Vollkommenheit zerstören – schöpferisch äußert. Stăniloae betont die souveräne Aktion der allmächtigen Person, durch die im Akt der Schöpfung die innertrinitarische Liebe in die Welt hineinprojiziert wird. Alle Gegenseitigkeiten zwischen Schöpfung und Bewahren der göttlichen Attribute werden ausgeschlossen. Motiv der Schöpfung ist die Güte Gottes, indem Er an seiner Liebe die geschaffene Welt auch teilhaben lässt. Ins Zentrum seines Werkes wird der Mensch gestellt, der in der Dynamik der *Communio* zu einer ständigen Erneuerung, zu einem geistigen Wachstum berufen wird. Dadurch wird ein progressiver Dialog der Liebe verwirklicht, die zur Erfüllung des Mensch-Seins führt.<sup>74</sup>

Die Selbsthingabe des Menschen als Antwort auf die schöpferische, göttliche Liebe kann und darf sich nie direkt nur auf Gott beziehen, sie kommt auch innerhalb der kommunitären Erfahrung des Sich-Hingebens unter Menschen zustande.

Trotz *Communio* mit Gott wird die ontologische Unterschiedlichkeit des Schöpfers und der Geschöpfe nicht aufgelöst. Die ontologische Zerrissenheit und die Perspektive der Wiederherstellung der beschatteten Ebenbildlichkeit bleiben Begleitelemente des menschlichen Wesens.

Die ontologische Distanz zwischen Gott und geschaffener Welt wird bei Stăniloae mit dem Begriff der „*creatio ex nihilo*“ ausgedrückt.<sup>75</sup> Das „Nichts“ ist keine reale Leere neben Gott, der die Fülle der unendlichen Existenz besitzt; es ist weder etwas Absolutes noch ist darunter das Heideggerische metaphysische „Nichts“ gemeint; es ist vielmehr ein Faktor, der die Ordnung des Kosmos nichtet. Es ist eine Nicht-Existenz, eine Art Dunkelheit oder Unordnung, die zum Leiden führen, die das Licht der Schöpfung verringern.<sup>76</sup> Das Nichts bedeutet also, dass Gott die Welt nicht aus sich, nicht aus seinem Wesen und nicht von etwas Vorgegebenem hervorgerufen hat. Es drückt die unendliche Ferne der göttlichen und menschlichen Natur aus, den Wesensunterschied Gottes und der Schöpfung. In diesem Zusammenhang erscheint der Mensch, der seine Existenz demzufolge nicht aus Gottes Wesen bekommt, sondern *nun* nach seinem (Gott) Bild geschaffen worden ist.

<sup>73</sup> In: TDO 1, 337 [OD 1, 305]. Siehe dazu auch GREGOR VON NYSSA, *Die große katechetische Rede*, in: PG 45/2, 21.

<sup>74</sup> Vgl. TDO 1, 340 [OD 1, 306].

<sup>75</sup> Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 244 und TDO 1, 336f. [OD 1, 304f.].

<sup>76</sup> Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 294.

Die Offenbarung ist, in diesem Zusammenhang, eine höchst schwieriger Versuchsakt, den Menschen auf die *Communio* hin, die Gott mit ihm haben will, zu orientieren, ohne ihn gleichzeitig zu determinieren. Sie ist folglich eine Motivierung, den auf die Liebe des Anfangs aufgebauten Dialog immer wieder neu aufzunehmen. Diesbezüglich bekommt die Natur, ja der gesamte Kosmos, Bedeutung.

Zwischen der menschlichen und kosmischen Natur gibt es einen inneren Zusammenhang, der einfach als Solidarität bezeichnet werden kann, durch die der Mensch den Grund seiner Transzendentalität, seinen Ursprung erreichen kann. Die Welt dient dem Aufschwung des Menschen zur perfekten *Communio* mit Gott.<sup>77</sup> Die Welt beschreitet den Weg der Geschichtlichkeit und erreicht durch den Menschen ihre Transfiguration. So soll die Welt – in der Auffassung Stăniloae – ganz in die zwischenmenschliche Liebe hineingezogen werden, in der durch den menschlichen Geist<sup>78</sup> die Metamorphose der Materie zustande kommen kann. Das letzte Moment dieses Prozesses ist die volle Vergeistigung der immanenten Welt.

Diese Vorstellung setzt die schöpferische Kraft des Menschen voraus. Gott schafft die Welt mit all ihrer Potentialität, die sich a-posteriori in und durch die menschliche Aktivität zeigt. Die Ordnung der Schöpfung bekommt ihren Sinn im Menschen, indem er die Vollendung der Natur zu Ende bringt. In dem Zusammenspiel des Menschen und seiner Welt, das zur Vergeistigung der Welt durch den Menschen führt, wird der Mensch zum Mit-Schöpfer, zum Mitarbeiter Gottes, und die Natur wird Medium, Mittel und Voraussetzung der Vergöttlichung des Menschen. Beide Prozesse, Vergeistigung der Welt und Vergöttlichung des Menschen, werden von der göttlichen Liebe durchdrungen, die als Einladung zur Teilhabe an der vollkommenen göttlichen *Communio* gilt.<sup>79</sup>

### 3.2. *Die restaurierende Liebe*

In der „einen“ Schöpfung entsteht im Moment des Sündenfalls eine „Vielheit“, die das Gesicht des Schöpfers zudeckt. Das Eine wird aus der Sicht des Menschen in das Viele zersplittert. In der menschlichen Existenz droht durch die Distanzierung von der schöpferischen Liebe die Möglichkeit des Verlustes des Vollkommen-Werdens. Die Wiederherstellung der verlorenen Einheit der Welt und der ursprünglichen Berufung der Geschöpfe ist Ergebnis der aufrichtenden Liebe Gottes, einer Liebe bis zur Selbsthingabe.

Weil die Schöpfung durch das göttliche Wort zustande kam – nach der Bezeugung der Offenbarung –, ist die Perspektive der Restaurierung auch mit dessen Menschwerdung verbunden<sup>80</sup>. Schon die primäre Offenbarung ist ein entscheidendes

<sup>77</sup> Vgl. TDO 1, 339f. [OD 1, 307f.].

<sup>78</sup> Hier ist zu beachten, dass innerhalb der orthodoxen Theologie der Mensch dichotomistisch (Leib und Seele), bzw. trichotomistisch (Leib-Seele-Geist-Einheit) begriffen wird. Wenn man also vom „Geist“ spricht, ist „Seele“ mitgemeint.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 338 [OD 1, 306].

<sup>80</sup> In diesem Punkt beruft sich Stăniloae u.a. auf H. SCHLIER, *Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 4. Aufl., 285 und W. BEINERT, *Christus und der Kosmos*, Freiburg 1974, 47-48. In: TDO 1, 340 [OD 1, 308].

Ereignis in Bezug auf die Relation Gottes mit der Welt, die Menschwerdung aber vollendet dieses Geschehen. In seiner Liebe uns gegenüber „eignet“ Gott sich die Menschlichkeit an, er nimmt die Zeit-Raum-Bedingtheit auf sich. Dieses Treffen des Ewigen mit dem Endlichen ist nichts Anderes als ein Dialog der Liebe des Unendlichen mit dem Endlichen, wodurch der Mensch vollendet wird.<sup>81</sup>

Durch die eigenartige, intime Beziehung Christi mit der Schöpfung entsteht das maximale Ineinanderdringen des Göttlichen und des Menschlichen, und es werden unendliche Möglichkeiten eröffnet, durch die das menschliche Element die unvermittelte Nähe Gottes erreichen kann. In Christus verwirklicht sich diese „Vollendung der Einheit in Gott“<sup>82</sup>. In ihm, der die vollkommene Manifestierung der Liebe Gottes ist, zeigt sich, dass Liebe und Erlösung eigentlich die gleiche Bedeutung und den gleichen Inhalt haben. „Die Erlösung ist weder Gnosis noch Ethik. Sie verwirklicht sich nicht durch Wissen oder durch die menschliche Aktivität, sondern nur durch Christus, durch einen Dialog, durch ein Mit-Leben mit ihm. Aus diesem Mit-Leben mit Christus entstehen Wissen und Tat. Und dies deshalb, weil er nicht nur einfach Mensch ist wie andere Religionsgründer, sondern Gott selbst, der in seiner Liebe in maximale Nähe zu uns tritt.“<sup>83</sup>

Christus ist seinem Wesen nach die Liebe selbst, die auf die Erlösung bezogen, dreifach begriffen wird: *kenotische, restaurierende und allmächtige Liebe*.<sup>84</sup>

Die *kenotische Liebe* ist das Hinuntersteigen Gottes auf das Niveau des Menschen. Sie bringt ihn in die unmittelbare Nähe Gottes. Diese erhellende Liebe wirkt durch das Wort, das uns die Gewissheit des Eingeladen-seins bezeugt und das, durch Christus, die *Communio* mit Gott aufbaut.<sup>85</sup>

Die *restaurierende Liebe* ist der Maß der Liebe, sie „misst“ nämlich die von Christus gezeigte Liebe. Die Größe der sich verschenkenden oder opfernden Liebe besteht in diesem Sinne darin, dass im gewissen Sinne Subjekt und Objekt der Liebe gleich sind. Der göttliche Sohn liebt die von ihm angenommene Menschlichkeit. Die allerhöchste Form der Liebe Gottes zeigt sich aber im Tod, in der totalen Selbsthingabe seines Sohnes.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 292.

<sup>82</sup> Mit Maximus Confessor beschreibt Stăniloae den Weg des Fort-Schreitens in Christus. Ergebnis dieses dynamischen Prozesses ist eine Steigerung in der Existenz: von der „gegebenen“ zur „guten“ und dann zur „ewig guten“ Existenz. Vgl. TDO 1, 338 [OD 1, 306].

<sup>83</sup> IHRO, 186.

<sup>84</sup> Diese Einteilung entspricht den *munera* Christi: seiner prophetischen, (haupt)priesterlichen und königlichen Macht.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 216 und 226.

<sup>86</sup> Die Behauptung, dass der Tod die allerhöchste Form der Liebe ist, schöpft nicht die ganze Breite der Bedeutung dieses Begriffes aus. Der Tod trägt in sich, gewiss, grundsätzliche Bedeutungen für den Prozess des Mensch-Werdens. Er bekommt eine besondere Wichtigkeit, indem er als bedrohendes, letztes Element – etwa im Sinne Adornos – dem menschlichen Leben zugehörig ist, und einen besonderen Beitrag in der Transfiguration des Menschen leistet. Als Gegenposition der Liebe – der Tod ist nämlich zuerst als nur ein Akt der Hingabe verstanden werden – verliert er aber durch die Liebe an seiner Existenz. Durch die Annahme bekommt der Tod einen anderen Sinn: Er wird zum Teilakt eines liebevollen Geschehens, das, wie gesagt, Hingabe und Annahme impliziert. Vgl. ebd., 307.

Dieses Opfer oder die Hingabe Christi ist – nach Stăniloae – gleich geschichtlich und übergeschichtlich. Es geschah nach dem ewigen Beschluß Gottes und geschieht in der christlichen Gemeinde fortdauernd. Der Mensch ist dazu berufen, daran Teil zu haben. Dadurch wird das Schicksal des Menschen auf den Grund seiner Existenz zurückgeführt: zur alles umgreifenden Liebe. Diese Liebe schließt vor allem den Akt der Selbsthingabe und des Opfers, die höchste Form der Hingabe oder der Selbstentäußerung, in sich ein.

Stăniloae versucht in diesem Zusammenhang eine einheitliche und richtige Schau des Opfers zu geben, in der er die fehlgeschlagenen Theologisierungen – etwa die Satisfactio-Lehre – vermeidet, und gleichzeitig die Möglichkeit des sich ewig wiederholenden Vergebens, das das Bestehen des ewig Sündigen-Könnens bestätigt und zuläßt, zurückweist. Er verbindet göttliche Attribute wie Gerechtigkeit und Liebe miteinander, überholt dadurch die Ordnung der Sünde und eröffnet eine Ordnung der Moralität oder des Tugendhaften und weiters der Mystik, die in der Liebe mündet.

Christus ist das intime mit der Liebe gleichzustellende ontologische Zentrum der menschlichen Natur. In ihm verwirklicht sich das exemplarische Mensch-Sein. Durch die Kenntnis dieses Vorbildes kann die höchste Form der Selbst-Kenntnisse und der Selbstverwirklichung erreicht werden. Der Mensch selbst kann zur Liebe selbst werden.

Die *allmächtige Liebe* ist hauptsächlich mit den Wundern Christi, mit den Osterereignissen und mit der eschatologischen Spannung des Heilswerkes in Verbindung zu bringen. Durch die Himmelfahrt Jesu wird den Menschen die intime Zone der Vergöttlichung eröffnet. Die ontologische Brücke zwischen Göttlichem und Geschaffenem verdankt sich nicht nur der permanenten Aktualisierung des Opfers Christi, sondern auch der Tatsache, dass am Werk der Vergöttlichung neben dem allmächtigen Gott ein menschliches Element auch aktiv ist. Die Menschheit Christi und dadurch alles Menschliche wurde nämlich in die ewige Gottheit hineingenommen. Die menschliche Natur Christi wurde in der Auferstehung auch erhöht.<sup>87</sup> Durch Christus, aber ohne Veränderung irgendwelcher Art im Wesen Gottes, partizipiert die menschliche Natur an der Fortführung der Schöpfung.<sup>88</sup>

Die Essenz der Liebe findet Stăniloae in der Kirche. Sie ist die Antwort auf die Transzendenz-Sehnsucht und das entsprechende Bedürfnis des Menschen.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 353. Bei solchen Behauptungen soll jeder Versuch, der auf irgendeine Weise unternommen wird die Getrenntheit der zwei Naturen in Christus zu leugnen, zurückgewiesen werden.

<sup>88</sup> Hier ist die *creatio continua: sustentatio, gubernatio, providentia* gemeint. Nicht nur die Weisheit und Allmacht Gottes, sondern auch das menschliche Herz führen die Welt. Dieses Herz hat wie eine erleichternde Kraft an dem Leidenschicksal der Menschheit Teil, so Stăniloae, ebd., 353.

<sup>89</sup> Die Transzendentalität bindet Stăniloae grundsätzlich als Charakteristikum an die Person. Er kritisiert viele Philosophen, wie z. B. Heidegger und Jaspers, die – seiner Meinung nach – versucht haben, den transzendentalen Begriff in ihre Philosophien einzuführen, um dadurch den Menschen zu definieren. Nach Stăniloae haben sie den Menschen dadurch bis zur Grenze der Transzendentalität geführt, aber in diesen Systemen wurde jede Form der Teilhabe gelehnt und es wurde kein Raum für eine Kommunion mit dem Transzendenten geschaffen. Nur die Person, die als Ort der unendlichen *Communio* verstanden wird, ermöglicht das Übertreten der aktuellen Situation und befriedigt die Sehnsucht nach Transzendenz. Die wahre Transzendenzbezogenheit und deren Verwirklichung sieht Stăniloae nur in der Person Christi aktualisiert.

Zugleich ist sie der Letzt-Zweck und die Zielsetzung der Geschichte. „Die Kirche bildet [...] den Abschluß des Heilsgeschehens, das mit der Menschwerdung begann.“<sup>90</sup> Das Aufgenommen-Sein in die Kirche stimmt mit dem durch die Liebe verwirklichten Mensch-Sein überein. Durch die Kirche wird der göttliche Logos für alle Glaubenden „zur Grundlage ihrer eigenen Hypostase“.<sup>91</sup> Sie verkörpert Gottes grenzenlose Liebe zu uns Menschen. Ein voranstehendes Ende der Geschichte verbindet dann der rumänische Theologe mit der eschatologisch vorgerückten Aufnahme des Menschen und der Kirche in die Ewigkeit Gottes. Die Kirche ist folglich „Vereinigung alles Seienden, dazu bestimmt, alles was da ist, Gott und die Schöpfung, in sich zusammenzuschließen. Sie ist die Erfüllung des ewigen Planes Gottes: die Alleinheit“. In ihr ist Ewiges und Zeitliches, Ungeschaffenes und Geschaffenes, Unräumliches und Räumliches, „das Ich und das Du, das Ich und das Wir, das Wir und das Ihr, vereint mit dem göttlichen Du, in unmittelbarer dialogischer Beziehung mit ihm“.<sup>92</sup> Sie ist „das Immanente, das das Transzendente in sich schließt; sie ist die dreieine *Communio* der Personen, die sich der Welt gegenüber liebevoll zeigen und in ihr eine ständige Bewegung der Selbsttranszendenz in und durch die Liebe wach halten kann“.<sup>93</sup>

### ***3.3. Archetyp der vollendeten Liebe***

Eine Ontologie der Liebe sollte den ganzen Horizont der Liebe beachten. Sie bildet die Essenz der menschlichen Relation, die ihrerseits das sich auf unterschiedliche Weise verwirklichende menschliche Person-Sein ermöglicht. Die maximale Erscheinungsform der Liebe spitzt sich – kurz gefasst – in dem Akt der *Communio* zu.

Den Archetyp der Liebe findet man in der Trinität, die „Struktur der allerhöchsten Liebe“ ist. Die trinitarische Liebe ist die vollendete Liebe in sich, die sich in der Welt durch das einzelne und doch gemeinsame Wirken der trinitarischen Personen ausbreitet. Diese dreieine Liebe setzt die Relation, die der realste Akt zwischen den Subjekten ist, voraus. Diesbezüglich soll auch jede Gegenseitigkeit, die die Wesenseinheit der göttlichen Personen fraglich werden ließe, geleugnet werden. Die Trinität soll als Intersubjektivität - auch als „conpenetrare“ des einzelnen Bewusstseins begriffen - verstanden werden, wie zusammenfassend gesagt werden kann. Diese Intersubjektivität heißt Kommunikabilität und *Communio*, die trinitarisch gesehen zu einem gegenseitigen In-einander-Dringen und zur Interiorisierung führt (*perichoresis in esse und in fieri*). Dieses trinitarische Modell wird auf die Menschen übertragen und zeigt sich in dem Modell des Ich-Du-Er. Betont wird hier die Wichtigkeit, sogar die Notwendigkeit

---

<sup>90</sup> TDO 2, 195 [OD 2, 153].

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Beide Zitate ebd., 208 [OD 2, 162].

<sup>93</sup> Ebd., 208 [OD 2, 162f.].

der ständigen Aktualisierung dieses Existenz-Modelles.<sup>94</sup> Nur aus dieser Seinsform läßt sich die existenzielle Realität des menschlichen Wesens ableiten. Die menschlichen Subjekte existieren durch die gegenseitigen Beziehungen, doch sie bewahren ihr eigenes Ich. In dem triadischen Modell der Relationen Ich-Mitmenschen-Gott wird dementsprechend auch die Exteriorität der einzelnen Subjekte unterstrichen. Das zeigt sich in der Unterschiedlichkeit des Dialog-Charakters des Einzelnen. Da tritt noch die Unvollkommenheit der menschlichen Liebe und Natur in Erscheinung.

Die Erlösung und ihr Ergebnis, die Vergöttlichung, heißen also nichts Anderes als das Ausbreiten der innertrinitarischen Liebe auf das Niveau der zwischenmenschlichen Relationen. Dieses Ausbreiten birgt gar keine Notwendigkeit in dem Inneren der Trinität in sich; die Liebe der Welt setzt demgegenüber die Existenz einer ewigen und vollendeten Liebe voraus, und so ist sie eigentlich nichts Anderes als die Rückspiegelung der göttlichen Liebe.

### ***3.4. Die fundamentale Liebe***

In der orthodoxen Glaubens- und Denkweise sind der Mensch, seine Natur und der Kosmos stark, eigentlich untrennbar miteinander verbunden. Die Welt wird grundsätzlich als Geschenk Gottes verstanden. Daher bekommt die Umwelt ihre positive Bedeutung. In der Verantwortung des Menschen steht, dass er auch in einer Art Dialog-Geschehen aus seiner Welt Gott Geschenke bringt. Dadurch ergeben sich durch die Geschenke der Liebe - man könnte hier auch über Opfer reden - neue Wege der Vergeistlichung des Menschen und des Kosmos. Der Mensch, als Prinzip der Rationalität in der geschaffenen Welt, dreht sich dem zu „dessen Schenkung unendlichem Maß“. Weil der sich ergebende Dialog Geschenkcharakter besitzt, spricht Stăniloae sogar in diesem Zusammenhang von einer „kosmischen Liturgie“.

Die Fundamentalität der Liebe besteht in dem Akt des Schenkens, das nicht aus der Perspektive der Strafe etwas Aufgezwungenes ist, sondern eine Antwort auf die angebotene Liebe Gottes ist. Höhepunkt dieses Geschehens ist die, von Christus ausgelöste und vollendete, ontologische Revolution der Liebe. Selbstverständlich bekommt diese Liebe auch eschatologische Perspektiven, die sich aber nicht auf Angst gründen. Mit Christus wurde gezeigt, dass das größte „gegebenene“ Geschenk nur die Liebe sein kann, die das menschliche Universum und die Leere der gefallenen Existenz erfüllt. Ebenso könnte man auch von einer Art des Verpflichtet-Seins sprechen. Die menschliche Existenz, die in ihrem Bestehen schon den Akt des Schenkens voraussetzt und bezeugt, bietet den Weg des Weiter-Schenkens an. Diese Perspektive verhindert aber nicht den freien Grundcharakter der Liebe, vielmehr bringt sie den Menschen in eine Lage des „von Angesicht zu Angesicht“ Seins mit Gott und mit seinen Mitmenschen.

---

<sup>94</sup> Vgl. dazu: L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 262: Liebe ist ein In-Einander-Sein, eine Ich-Du-Wir-Einheit; und 276: Liebe heißt In-Einander und In-der-Welt zu sein.



### 3.5. Die liturgische Dimension und die Mystik der Liebe

In der Kirche vermenschlicht sich die göttliche Liebe.<sup>95</sup> Sie wird Faktor des Zusammenhalts und Subsistenz der liturgischen *Communio*. Die effektive Präsenz Christi in der Kirche macht sie zum „Himmel auf der Erden“. In diesem geistlichen Raum lebt der Mensch mit seinen Mitmenschen, aus der Erfahrung der Liebe. Das bedeutet keine schlichte Gottesnähe, sondern die Situierung des Menschen im Zentrum der *Communio* mit Gott, wonach der Mensch „ein Geheimnis unerschöpflichen Wertes der Existenz wird“.

Die Liturgie der Kirche ist die Quelle, aus der sich das kommunikionale Leben der Gläubigen mit der Trinität und unter sich speist.<sup>96</sup> Wie alles Geschaffene, so sieht die Liturgie auch die Verwirklichung des Menschen in der Perspektive des göttlichen Lichtes.<sup>97</sup> Die liturgische Liebe ermöglicht das antizipierte Erleben der trinitarischen Existenz. Daher kommt die Definition der Kirche: sie „ist eine Kommunität der Liebe, die aus der Relation mit der unendlichen trinitarischen Liebe lebt“.<sup>98</sup>

Die erwähnte Antizipation macht das essentielle Treffen des Irdischen mit dem Göttlichen möglich, und so löst die Liebe die zeit-räumliche Bedingtheit des Menschen auf und ermöglicht die präsenste Erfahrung der Trinität.<sup>99</sup>

Der ganze Kosmos trägt folglich ekklesiologische Aspekte in sich. Die Welt ist ein kosmischer Tempel, in dem der Mensch seinen Weg der Selbstkonsekrierung geht, in dem er Gott trifft und die Welt als seine Gabe zu Gott bringt.<sup>100</sup>

Obwohl jede göttliche Hypostase in der Profan- und Heilsgeschichte<sup>101</sup> gemeinsame Auswirkungen zeigt, ist vor allem der Geist das Zeichen der vollen Liebe Gottes. Die Ausgießung des Geistes rief die Kirche ins Leben. Er ist in ihr wirksam und erhält sie. Ohne den Geist wäre die Kirche nicht ins Dasein getreten, und wo die Kirche vorhanden ist, ist das ein Zeichen dafür, dass der Geist und die Liebe des Vaters gegenwärtig sind. Die Kirche und die Menschen sind für den Geist „durchdringbar“ geworden.<sup>102</sup>

<sup>95</sup> Vgl. TDO 2, 206f. [OD 2, 160f.].

<sup>96</sup> Vgl. *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, 6.

<sup>97</sup> Nach Stăniloae steht im Zentrum der christlichen Theologie eigentlich nicht Gott, sondern der Mensch und die menschliche Existenz, die sich aber in ihrer vollen Potentialität nur durch die transfigurierende Liebe Gottes erkennen lassen.

<sup>98</sup> TDO 2, 221 [OD 2, 172].

<sup>99</sup> Diesbezüglich spricht Stăniloae dem Menschen fast einen göttlichen Charakter zu. Ihm ist nämlich jede Art der Kommunion ermöglicht. Die Kommunion und die Intentionalität dazu binden die Menschen aneinander. Darin sieht Stăniloae die ontologische Gebundenheit und Einheit der Menschheit. Die Solidarität mit der ganzen Menschheit und die gemeinsame Verbindung aller mit Gott weisen auf eine große geistige Kommunität, auf die Kirche hin, wie Stăniloae seinen Gedankengang ausführt. Bindeglied solcher Kommunität ist die Liebe und der daraus quellende gemeinsame Glaube. Vgl. in: IHRO, 359.

<sup>100</sup> Vgl. P. EVDOCHIMOV, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, București 1993, bes. 101ff.

<sup>101</sup> Zu diesem Thema siehe u.a.: M. ELIADE, *Sacral și profanul*, București 1992.

<sup>102</sup> Vgl. TDO 2, 205f. [OD 2, 160.].

Wenn man nun die theandrische Struktur der Kirche betrachtet, ist wichtig hervorzuheben, dass der Geist die vereinende Kraft des mystischen Körpers Christi ist.<sup>103</sup> Es ist deutlich, so Stăniloae, „dass das Heilswerk, dessen Grundlegung in der menschlichen Natur Christi erfolgte, seine Vollendung in Gestalt der Kirche erfahren hat, die unsere Vereinigung mit Gott und die Vereinigung der Menschen untereinander zum Ziel hat“.<sup>104</sup> Mit dem Gedanken, dass der Geist erstrangig die Vergöttlichung des Menschen und dadurch die Vergeistlichung der Welt erzielt, wird selbstverständlich, dass die ganze Welt in Christus und durch die Menschlichkeit Christi anthropozentrisch ist<sup>105</sup> und daher dazu berufen ist, „pan-menschlich“ zu sein. Darin besteht die theandrische Beschaffenheit der Kirche: in ihr ist Schöpfung und Gott vereint, in ihr ist die göttliche Natur mit der menschlichen versöhnt. Christus und die Menschheit sind in der Kirche so miteinander vereint, dass in ihr „keiner der beiden für sich allein ohne den anderen gesehen, und dass auch nicht von dem einen in Absehung vom anderen gesprochen werden kann“.<sup>106</sup> Kirche ist ihrer Struktur nach ein „harmonisches Ganzes“.<sup>107</sup>

Die in der Kirche erfahrbar gewordene Liebe des Vaters hat einen eucharistischen Charakter.<sup>108</sup> Die liturgische Liebe, der liebevolle Dienst der Kirche, erreicht ihren Höhepunkt in der eucharistischen Liebe. Die ganze Gemeinschaft der Menschen bezeugt eigentlich die Kohäsion der eucharistischen Liebe, die dann eine Erhöhung über das irdische Leben bewirkt, und als Sauerteig irdisches Leben fruchtbar macht und in das Ewige hineinführt.<sup>109</sup> Die Eucharistie prägt den Menschen in die Auferstehung ein. Die Teilnahme an der Eucharistie integriert menschliches Opfer ins Opfer Christi. Daher wird die Eucharistie als „die Vollendung der Ökonomie der Erlösung“, als „die volle Vereinigung des Menschen mit Gott in Christus“ begriffen.<sup>110</sup>

---

<sup>103</sup> Das Wirken der göttlichen Hypostasen ist gemeinsam, wie Stăniloae betont. Trotzdem hebt er zwei der gesandten Personen aus der Trinität hervor. Gott, der Vater, das absolute Einheitsprinzip, kann nur durch das menschengewordene Wort und durch den alles erfüllenden Geist erreicht werden. Deswegen bekommen in unserer Erfahrungswelt die aus der Trinität „herausgetretenen“ göttlichen Personen eine besondere Wichtigkeit

Die Offenbarung bezeugt eine sich entwickelnde Vergeistigung Christi, von seiner Menschwerdung bis zur Himmelfahrt. Dieser Weg ist der Weg der Transfigurierung, der Vergöttlichung, die sich in die allerhöchste Form der Liebe, in der *Communio* zeigt, in der die Einheit mit Gott und unter uns, ohne aber irgendeine Verwischung der Eigenständigkeit der Personen, zustande kommt. Weg zur Einheit ist Christus, Garant dieser ist der Geist.

<sup>104</sup> TDO 2, 206 [OD 2, 161].

<sup>105</sup> „Die Kirche ist ein gemeinschaftliches Ich, zusammengefasst in Christus als einem Du, gleichzeitig ist aber ihr Ich Christus selbst“. In: TDO 2, 208 [OD 2, 162].

<sup>106</sup> Ebd., 209 [OD 2, 163].

<sup>107</sup> Vgl. ebd., 211 [OD 2, 165].

<sup>108</sup> Vgl. dazu: ebd., 218ff. [OD 2, 170ff.] und TDO 3, 81ff. [OD 3, 70ff.].

<sup>109</sup> Vgl. TDO 3, 83 [OD 3, 72].

<sup>110</sup> TDO 3, 115 [OD 3, 99].

Die Quelle der menschlichen Liebe ist die Liebe Gottes, die in der trinitarischen Ekstase in ihrer Stärke fast statisch ist, indem sie die „Allerhöchste“ ist. Die irdische Liebe, die eigentlich die notwendige Frucht der göttlichen Liebe ist, hat eine steigende Tendenz: Sympathie, christliche Liebe und extatische Liebe, so Stăniloae. Die letzte und damit höchste Form der Liebe wird vom Menschen aus eigener Kraft nicht erreicht. Sie wird nur durch einen ontologischen Sprung mit göttlicher Hilfe erlangt.

Bei Stăniloae sind Liebe und Erkenntnis voneinander nicht trennbar. Die Liebe führt zur Erkenntnis, die Erkenntnis setzt Liebe voraus. Das Erkennen durch die Liebe zweier Personen unterscheidet sich von einer gemeinsamen Position der Dinge und schließt die individuelle Projektion auf das zu erkennende oder erkannte Objekt ebenfalls aus. Das interpersonelle Erkennen ist eine Vereinigung in der *einen* Erkenntnis, die eigentlich in einer liebevollen Bezugnahme von zwei oder mehreren Subjekten besteht. Die Perichorese, die nun als liebevolles, Erkenntnis vermittelndes Ineinanderdringen verstanden werden kann, heißt zuerst: das Erkennen in einem Akt der Anerkennung des gegenseitigen Anders-Seins. Die Betrachtung der Perichorese des Göttlichen und des Menschlichen läßt erkennen: Das Göttliche steigt durch den Akt des liebevollen Erkennens in die Interiorität der geschaffenen und begrenzten Personen gleichsam hinunter und hebt sie in seine Interiorität auf, indem Es die Grenzen des Erkennens einreißt. Das Licht des Erkennens wird aus der allerhöchsten, personalen Communio auf das in Communio-lebende Gesicht des Menschen projiziert.<sup>111</sup> Diesen Prozess begreift Stăniloae als eine Liturgie der Liebe. Sie ist *mystisch*, indem sie auch ein göttliches Element in sich trägt.

Die mystische Liebe wird als die Liebe vorgestellt, die in einer geheimnisvollen Vereinigung der Subjekte besteht. Diese Vereinigung ist eine interpenetratio des Ich, eine gegenseitige, wesenshafte Ineinanderprojizierung und führt in die Höhe einer ekstatischen Liebe. Die gegenseitige Hingabe führt zum Bewusstsein des „Wir“, das eigentlich die Rückfindung zum eigenen Ich ermöglicht. Das „Wir“ ist weder ein Ineinanderschmelzen noch eine Form des Besitzstandes, sondern das Herauswachsen der Subjekte aus dem gemeinsamen Wesen.<sup>112</sup> Das führt zu einem erneuerten ontischen Status, zu einem „plus“ im Erkennen und Sein.<sup>113</sup>

Die Liebe Gottes eröffnet also die Möglichkeit des Rückfindens des Menschen zu seinem ursprünglichen „Ich“, indem sie alle seine Grundzüge, und vor allem seine Gottebenbildlichkeit, aktiviert. Das „Wir“ Gottes und des Menschen bringt die volle Selbstkenntnis mit sich. Daraus ergeben sich das Erkennen des Sinns der eigenen Existenz und das Begreifen des In-der-Welt-seins. In diesem Moment wird das göttliche Licht erblickt und die Vollendung der Vergöttlichung des Menschen wird vollzogen.

<sup>111</sup> Vgl. TDO 1, 236 und 263 [OD 1, 216 und 240].

<sup>112</sup> Zum Thema „Wir“ [innerhalb der Ehe und deren Vergleich mit der Kirche] siehe: D. STĂNILOAE, *Iubirea creștină*, Galați 1993.

<sup>113</sup> Vgl. dazu die Gedankenführung Stăniloaes über Binswanger, in: *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, 268.

#### 4. Anthropologie und Vollendung

Trotz menschlichen Strebens und Hoffens bleibt das Gefühl des Unvollendet-seins der menschlichen Existenz. Der Drang oder die Notwendigkeit der Selbstverwirklichung „bedrückt“ und „frustriert“ den Menschen, dessen Erfüllung oder Vermenschlichung eigentlich seine Vergöttlichung meint. In diesem Prozess des Zu-sich-findens verlässt der Mensch den Weg der Verobjektivierung seines eigenen Selbst und seines Kosmos. Sich selbst zu finden, die vollkommene Selbstverwirklichung oder Vermenschlichung zu finden, heißt gleichsam seinen letzten Grund zu finden, die Vergöttlichung. Das Gefühl des Unterwegs-seins und die Disharmonie dieser Welt heben die ontologische Sehnsucht nach Vollendung des Menschen ins Wort und fordern eine permanente Vollendungs-Prozess. Dieser Prozess geht von der Lage der Desolation aus, die sich von dem Verlust des Göttlichen ableiten lässt, er verlangt ein Wach-werdeng, das eine Art Bewusst-werding meint und erlischt in einem ewigen Moment des Angekommen-seins, in dem Vermenschlichung und Vergöttlichung gleichgesetzt sind.

##### 4.1. Die Vergessenheit Gottes

Die Vielschichtigkeit, die das menschliche Universum strukturiert, kann letztendlich auf das biblische Bild des paradisischen Baumes reduziert werden, um den herum sich das irdische Leben mit seiner ganzen semantischen Aufladung abspielt.<sup>114</sup> Die Ambivalenz dieses ontologischen Zentrums, die in dem Aufs-Wählen-gerichtet-sein besteht, verursacht den ganzen paradoxalen Mechanismus der menschlichen Freiheit. Demnach verläuft das Leben des Menschen unter dem Imperativ der Aktualisierung der gegebenen Potentialitäten entweder in dem ausgestrahlten Licht Gottes, das als verwirklichendes Prinzip der menschlichen Existenz gilt, oder im Einschluß in die eigene Welt. In diesem Fall betrachtet sich der Mensch als das eigentliche Zentrum des Universums: er ist der waltende Faktor allen Geschehens, der sich auf die Totalität des materiellen Lebens ausbreitet. Diese zwei Existenzweisen bestimmen Authentizität oder Unauthentizität des menschlichen Lebens. Der Mensch erscheint also in der Interferenz zwischen Realität und Pseudorealität.

Die Existenz ist nur in dem Maße real, indem sie sich und ihre Struktur aus ihrem geistigen und spirituellen Zentrum und ihren Quellen nährt. Ohne eine harmonisierende, dialogische und dynamische Realität rutscht der Mensch in die Pseudorealität, in die In-Authentizität seiner Existenz hinein. Er sollte eigentlich den Ikon-Charakter seines eigenen Ich und der Welt garantieren, jetzt ist er aber ein Lebewesen, das sich und die Welt verobjektiviert.<sup>115</sup>

<sup>114</sup> Vgl. dazu: TDO 1, 450ff., bes. 468-479 [OD 1, 404ff., bes. 420-433].

<sup>115</sup> Laut orthodoxer Lehre hängt der Leib mit dem Geist und der Mensch mit dem Kosmos aufs Engste zusammen. Beide, Leib und Kosmos, gehören in „inniger Weise dem Geiste“. Die Orthodoxie plädiert grundsätzlich für die Nicht-Objektivierbarkeit des Leibes bzw. des Kosmos. Siehe dazu: TDO 1, 366ff. [OD 1, 332ff.].

Die Verobjektivierung der geschaffenen Welt führt zur Leugnung des Transzendenten, letztendlich also Gottes. In seiner Endlichkeit eingeschlossen, das Transzendente minimalisierend bis zur Gleichstellung mit dem Immanenten, schließt sich der Mensch in den Horizont der *Vergessenheit* Gottes ein, wie Stăniloae formuliert. Dies ist aber nichts anderes als ein Verstellen der Transzendenz-Sehnsucht des Menschen. Es führt zur Demaskierung seiner ursprünglichen Tendenzen, zur Veränderung der Bewegungsrichtung der Welt. Statt von Freiheit geleitet wird das Leben von Leidenschaften gefangen genommen. Es entsteht demzufolge ein Komplex der Faktoren, der zur quantitativen und hierarchischen Verdrehung der Gefühle und zur Unterdrückung des geistigen Charakters der Welt führt. Es entsteht eine Autonomisierung, ein innenweltliches Eingeschlossen-Sein.

Der vorgeschlagene Weg Stăniloaes, der eine authentische Existenz sichert, ist der Weg der Askese und der Mystik. Beide, die christliche Askese und Mystik, verlangen keine Entzogenheit aus dieser Welt, denn sie sind mit der Dynamik der Geschichtlichkeit kompatibel. Verlangt wird aber eine Befreiung von der puren Weltgebundenheit, in der durch die Leidenschaftlichkeit das Person-sein des Menschen geschwächt wird. Solange der Mensch sich in der Sphäre des Spirituellen befindet, ist seine Natur eine hypostasierte Natur, die die Potentialität der Existenzfülle besitzt.

Mit dem Eintreten der Grenzen des Egoismus beschreitet der Mensch die Sphäre der Inpersonalität, der inhumanen Lebensführung und der Isolierung von den positiven und zwischenpersonalen Relationen.<sup>116</sup> Somit wird sowohl der Prozess der Aktualisierung menschlicher Ebenbildlichkeit wie auch der Vereinigung mit Gott wie auch der Vereinigung mit den Mitmenschen verhindert.<sup>117</sup> Die Konsequenz ist die Gott-Vergessenheit des Menschen.

Die entgegengesetzte Lebensführung wäre die tugendhafte Grundeinstellung, die die Aufdeckung und Wahrnehmung der Ebenbildlichkeit und die Dialog-Partnerschaft sichert. Ein Leben ohne Leidenschaften bedeutet die Wiederentdeckung der Qualität: Subjekt zu sein, das in der realen Existenz verankert ist. Die Bindungen auf der Ebene der interpersonalen Relationen und die richtige Hinordnung zur Welt werden in dieser Lebenseinstellung wiederhergestellt. Der Weg des *symbolischen* Bewusstseins der Welt wird eröffnet.<sup>118</sup>

#### **4.2. Bewusstwerdung durch Erkennen oder Erleben**

Die Theologie kennt grundsätzlich zwei Wege der Gotteserkenntnis: der positive, affirmative, durch Analogien gestaltete und der negative Weg. Stăniloae – ganz auf die Tradition der Ostkirche hin ausgerichtet – ergänzt diese Wege mit dem Weg der apophatischen Theologie.

---

<sup>116</sup> Vgl. ebd., 455 [OD 1, 408].

<sup>117</sup> Vgl. ebd., 236f. [OD 1, 216f.].

<sup>118</sup> Das bedeutet nun, dass die Welt auf Gott transparent wird: sie wird zum Symbol Gottes.

Die affirmative Theologie gründet auf den Erscheinungsformen des Logos in der Natur, in der Schrift und im menschlichen Körper. Der erste Schritt, die Penetration der Natur durch den Logos, führt zur Bildung des Ikon-Charakters der Welt, der sich in der Schöpfung durch die sich manifestierende göttliche Intentionalität zeigt. Wichtig ist diesbezüglich, die „göttliche Rationalität“ der Dinge zu erkennen, die eigentlich den in Gott seit ewig präexistenten Rationalitäten entsprechen. Alles hat seinen in Gottes Rationalität verwurzelten Sinn: Kausalität, Finalität und die Beziehung zu den sonst Existierenden. Dies versucht der Mensch zu entdecken, indem er die ihm erfahrbare Welt auf Gott zurückführt, dadurch den Ikon-Charakter des Kosmos beweist und seine Intentionalität mit alledem verbindet. Er sucht und vollendet so die göttliche Intentionalität. In diesem Prozess entdeckt er auch seine eigene Rationalität. Der Mensch und seine Welt sind durch ein und dasselbe Licht bestrahlt, das die Einheit zwischen Subjekt und Objekt seines Erkennens verwirklicht. Trotz der Wichtigkeit dieses Erkennens bleibt für das menschliche Begreifen die Rationalität und Intentionalität Gottes nicht vollständig erkennbar. Diese Form des Erkennens wird daher durch ein über-rationales Erkennen ergänzt. Dies wird durch die Schrift vermittelt. Die Bibel entspricht der Dynamik der Geschichte. Keine subjektive Interpretation dieser Texte als Vergangenheit ist gefordert, vielmehr eine ständige Vergegenwärtigung des einmal Geschehenen, das eine Art Biographie der Gottesbeziehung bilden sollte. Diese wirkt aktiv, bis die ganze Existenz von der „Geschichte“ Gottes durchdrungen wird und in eine Doxologie des Lebens einmündet. Das so verstandene Gotteserkennen erfüllt sich in und durch die kenotische und eucharistische Präsenz des menschengewordenen Logos.<sup>119</sup>

Die negative Theologie führt weder zur Unerkennbarkeit noch zum Agnostizismus Gottes. Sie ist vielmehr eine Form des Ausdrucks für das, was uns wie ein Geheimnis vorliegt: das Geheimnis der Person, das man nur in einer dialogischen Annäherung zu Gott zu verstehen vermag.

Der apophatische Weg ist dreigeteilt: Apophatie des positiven und negativen Erkennens, die Unmöglichkeit des Gott-Begreifens durch die menschliche Vernunft; Apophatie des Gebetes, eine totale Öffnung auf Gott hin durch die Entleerung der Vernunft von endlichen Inhalten; Erfüllung mit Apophatie. Diese „Ruhe der Vernunft“ heißt die Einigung der Vernunft mit dem Herzen. Dadurch wird Gott nicht mehr durch die Gedanken begriffen, seine Präsenz wird *empfunden und erlebt*. In diesem Moment wird das ganze Wesen in Gott hineinprojiziert und dadurch entsteht ein „gegenseitiges In-Einander-Wohnen zweier Bewusstseine“.<sup>120</sup> Ebenso kommt die Apophatie des Sehens des göttlichen Lichtes zustande, das die Antwort Gottes auf die fundamentalste Sehnsucht der menschlichen Person zum Inhalt hat: Subjekt der göttlichen Liebe zu sein.

<sup>119</sup> Vgl. zu den ausgeführten Gedanken: M.-A. Costa de BEAUREGARD, *Dumitru Stăniloae. Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Sibiu 2000 [*Mica dogmatică vorbită*], 124ff.

<sup>120</sup> D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Sibiu 1995, 53-62 und *Mica dogmatică vorbită*, 178ff.

Das ist die Situierung des Menschen in der Extase der Liebe, die eigentlich eine Vereinigung, eine *Communio* zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Subjekt bedeutet, ohne aber dass die ontologische Unterschiedlichkeit aufgegeben wäre. Das ist das mystische Erkennen, das Eintreten in die Intimität der Liebe und des Lichtes Gottes. Letztendlich wird die transzendente Dimension des menschlichen Wesens wiederhergestellt. So ist dies eigentlich kein Erkennen, sondern Erleben.

### 4.3. Der Weg zur Vergöttlichung

#### 4.3.1. Grundpfeiler der menschlichen Existenz: Werte, Freiheit und Verantwortung<sup>121</sup>

Ebenbild Gottes zu sein bedeutet in Bewegung, auf einem Pilgerweg zu sein.<sup>122</sup> Die Natur des Menschen zwingt ihn, die Ursprünge seines Wesens, eigentlich sich selbst zu erforschen. In diesem Such- und Werdeprozess stellt sich die Authentizität jedes Einzelnen heraus; die Authentizität, die sich auf dem Spannungsfeld der Werte und Antiwerte befindet.

Die Antiwerte haben in Wirklichkeit keine ontische Realität, wie Stăniloae vorträgt. Sie brechen die Strukturen der Werte, bringen Unfunktionalität oder verursachen die Negierung der – christlichen - Werte. Die Werte sind immer einem absoluten Wert unterstellt, hier begriffen als der trinitarische „Archetyp“. Ihr ontologischer Status steht unter dem Zeichen der Ewigkeit. Die *Modi*, nach denen die Teilhabe an dem Absoluten vorgestellt werden, repräsentieren zugleich die Modalitäten der Teilhabe an Werten.

Werte und Antiwerte versuchen sich gegenseitig auf der Ebene der Existenz zu eliminieren. Ein Wert-volles Leben führt zur Vergöttlichung, ein Leben unter dem Zeichen der Antiwerte bedeutet eine suspendierte Anthropologie, letztendlich unwahre oder unverwirklichte Existenz.

Das Geteilt-Sein des Menschen innerhalb der Polarität der Werte und Antiwerte wird bei Stăniloae wiederum mit dem archetypalen Bild des Baumes aus dem Zentrum des Gartens Eden repräsentiert.<sup>123</sup> Diese Dualität ist aber nicht physischer, sondern metaphysischer Natur und bezieht sich eigentlich auf die menschliche Freiheit.<sup>124</sup>

Die Freiheit als ontologische Gegebenheit kann als verstärkende Kraft des schöpferischen Aktes auftreten oder als vertiefendes Element der Entfremdung des Menschen von seinem transzendentalen Ursprung und seinem Anschließen an das Irdische, ans Nichts, verstanden werden. Die so entstandene Autonomie des

<sup>121</sup> Siehe dazu: *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, 73-82.

<sup>122</sup> Vgl. ebd., 121.

<sup>123</sup> Über die polare Bedeutung dieses Baumes siehe die Inspirationsquelle Stăniloae: *Sfântul Grigorie de Nyssa, Scrieri. Partea întâi*, București 1982, bes. 273f.

<sup>124</sup> Vgl. dazu die Erläuterungen von V. LOSSKY, *Introducerea în teologia ortodoxă*, București 1993, bes. 97ff.

Menschen gilt innerhalb des Wertesystems als Antiwert, weil sich der Mensch im Moment der Gottesleugnung auch selbst leugnet und sich dadurch selbst zerstört. Wenn er jedoch Theo-zentriert lebt, „verwirklicht und vollendet er seine Werte und sich selbst“.<sup>125</sup> Das Paradox der Freiheit besteht dann in der Possibilität der eigenen Ver-Nichtung oder in der Erhöhung des Menschen, ein dynamisches Profil zu sein, Ebenbild seines Archetyps. Das Problem der Freiheit ist dann mit der Proximität Gottes verbunden. Ihre Dualität ist nicht raumbezogen, sondern spiritueller Art. Der Weg der Freiheit soll in diesem Zusammenhang ein Weg zu dem wahren Zentrum der Existenz sein.<sup>126</sup> Diese Freiheit wird nur durch ihre Konfrontation mit einem Wertesystem und zugleich mit der Rückspiegelung der transzendenten Monarchie zu einem Akt, der nun die freie und verantwortungsvolle Entscheidung sichert und ermöglicht. Daher hat die Freiheit zwingenden Charakter. Ohne sie würde der Mensch in der Einsamkeit seiner unverwirklichten Existenz leiden.<sup>127</sup> Der extreme Individualismus ist innerhalb einer christlichen Vision dementsprechend ein Antiwert, denn dieser ist eine Tendenz zur Vereinsamung und Verantwortungslosigkeit und bildet einen eigenen immanenten Sinn, der Endlichkeit und Tod in sich trägt. Nur eine vor dem absoluten Wert rechenschaftgebende Freiheit öffnet sich auf die transzendenten Werte, auf Auferstehung und Ewigkeit hin.

Eine Freiheit, die sich gegen das Absolute stellt, gilt als verfälscht. Die Freiheit soll vielmehr innerhalb des Geschenk-Horizontes betrachtet werden. Im Akt des Schenkens, des Gebens, das auch gegenseitige Funktionalität bedeuten und als Medium der *Communio* verstanden werden kann, wird die Freiheit eine von der Freiheit der anderen Person garantierte Wirklichkeit.<sup>128</sup> Diese Interpenetration der Freiheiten wird einzigartig durch den Akt der Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen in Christus ermöglicht. Das Menschliche erreicht das Mögliche, wird der göttlichen Hypostase eigen (ohne Gleichwerdung!), und es entsteht durch den Gott-Menschen eine Einladung zum Dialog, der ins Ewige führt.<sup>129</sup>

---

<sup>125</sup> P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, Sibiu 1994, 23.

<sup>126</sup> Bemerkenswert ist die Unterscheidung Stăniloae's, mit Gregor von Nyssa im Garten Eden vom Baum des Lebens und vom Baum des guten und bösen Wissens zu reden. Ein Leben in Freiheit bedeutet Annäherung an den Lebensbaum. Der Weg zur Autonomie führt zum Baum der Entscheidung zwischen Gut und Böse. Die menschliche Erfahrungswelt spielt sich dementsprechend in einer polymorphen Dynamik ab: zwischen einer mystischen Erfahrung, die die zur Vergöttlichung führende Kommunion zustande bringt, und einer Erfahrung der irdischen Dissolution, die die Hierarchie der Werte umstürzt und zur Verweltlichung des Menschlichen beisteuert. Siehe dazu: TDO 1, 358-64 und 413-418 [OD 1, 325-330 und 423-429].

<sup>127</sup> Vgl. P. EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, București 1994, 150.

<sup>128</sup> „Man soll sich selbst einer wahren Freiheit schenken, um die Gabe der Freiheit zu bekommen. Die einzig wahre und unerschöpfliche Freiheit ist aber die Freiheit der supremen/allerhöchsten Person“. In: *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, 74.

<sup>129</sup> *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 321ff.



Die Antwort auf diese Einladung wird unter dem Zeichen der Verantwortung des freien Menschen gegeben.<sup>130</sup> Der Verlust der Freiheit zieht den Verlust der Verantwortung und des Antwort-Gebens mit sich. Die Freiheit und Verantwortung, also Berufen-Sein und Antwort-Geben, sind gegenseitige Konditionen und sind Zeichen und Ort der Präsenz und Nähe Gottes.<sup>131</sup>

Das in dem Dialogcharakter präsente Paradox der menschlichen Person zeigt sich – zusammengefasst ausgedrückt – darin, dass die Person durch ihre Verantwortung für die Anderen ihren Wert bekommt. „Jeder Mensch ist nur in seinen Beziehungen mit den Anderen und durch die Anderen mit Gott, oder durch Gott mit den Anderen wertvoll“.<sup>132</sup> Werte und Antiwerte gehören so in den Bereich einer Theologie der Kommunikation.

### 4.3.2. Ebenbild – Vergöttlichung – Vermenschlichung

„Die Gottes-Ebenbildlichkeit besteht in der ontologischen Struktur des Menschen, die geschaffen ist, die Kommunion mit der allerhöchsten Kommunion, mit den göttlichen Personen, die Quelle aller Kommunionen sind, und mit den menschlichen Personen zu erreichen“.<sup>133</sup> Sie ist „ein in die Natur hineingepprägter Stempel, der in einer persönlichen Relation mit Gott steht, und eine eigenartige Relation mit der Mitwelt bildet“.<sup>134</sup> Ebenbildlichkeit bedeutet also die Ganzheit, die Totalität des Menschenwesens. Sie schließt die relationale menschliche Natur, die Hypostase und das aktive Prinzip, das Subjekt, ein. Die Dynamik dieser Triade bildet die Dynamik des Ebenbildes.

Die so oft betonte Vereinigung des Menschen mit Gott könnte den Eindruck erwecken, dass die menschliche Person in diesem Prozess oder spätestens am Ende dieses Prozesses aufgelöst wird, oder dass im Moment der Vergöttlichung eine Identität der Naturen zustande kommen kann. Diesbezüglich spricht die Orthodoxie - schon Johannes von Damaskus, schon Gregor von Palama - von einer Vereinigung auf dreierlei Weise: Wesens-Vereinigung, die nur trinitarisch zu verstehen ist; hypostatische Vereinigung, die durch die Kenose der Menschwerdung zustande kommt; und Wirkungs-Vereinigung oder Vereinigung der Energien, die den Menschen ermöglicht wird, indem er ebenbildlicher Charakter ist. Nur innerhalb dieser Klarstellung ist die Folgerung Stăniloae zu verstehen: „Zwischen den sich Liebenden gibt es keine ontologische Abtrennung.“<sup>135</sup> Die vereinigende

<sup>130</sup> Diese Antwort verkörpert sich in der Form der Adoration, wenn sie sich als Liebe manifestiert, der Angst, wenn sie mit der Sünde assoziiert wird, und der Mission, wenn der Mensch sich dazu berufen fühlt, Gottes Willen auch durch Verkündigung zu erfüllen. So Stăniloae, in: *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, 94.

<sup>131</sup> *Mica dogmatică vorbită*, 73.

<sup>132</sup> STDO, 214.

<sup>133</sup> TDO 1, 410 [OD 1, 370].

<sup>134</sup> V. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, 186.

<sup>135</sup> *Ascetica și mistica creștina sau Teologia vieții spirituale*, 290.

Kraft schließt jede Form der Separation aus, zugleich aber lässt sie die Differenz zwischen Ebenbild und Archetyp unberührt. Die Einigung führt nie zur Auflösung der einzelnen Personen.

Die Vergöttlichung erzielt die Erlösung des Menschen. Sie bezieht sich auf die Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit. Ihre ontologische Basis ist christologisch, indem eigentlich durch die Menschwerdung die theandrische Dimension des Menschen neu gestaltet wird.<sup>136</sup> Die Vergöttlichung ist ein Akt der Transzendenz, die sich nicht wie ein natürliches Geschehen vollzieht, sondern als ein göttliches Geschenk verstanden werden soll, wodurch sich die „Vermenschlichung“ des Menschen verwirklicht.<sup>137</sup> Das Thema „Vergöttlichung“ wird also zum Thema „Vermenschlichung“ des Menschen, die nur durch einen göttlichen Akt zustande kommen kann.<sup>138</sup> Das kenotische Treffen des Göttlichen mit dem Menschlichen bewirkt einerseits die „Vermenschlichung Gottes im Menschen“, andererseits „die Vergöttlichung des Menschen in Gott“, bemerkt Stăniloae als Konsequenz. Die Ermöglichung der Vergöttlichung des Menschen ist in der Menschwerdung des Gottessohnes begründet. Das Licht der Vergöttlichung quillt also aus der menschlichen Hypostase Christi hervor. Dieses transfigurierende Licht befähigt den Menschen dazu, dass er das Licht der göttlichen Hypostase in seinem Wesen widerspiegeln kann.<sup>139</sup>

## 5. Zusammenfassung

Die orthodoxe Theologie und Anthropologie schließt jeden Weg der Vergöttlichung aus, der sich nicht ausschließlich durch Christus verwirklicht. Er ist der einzige Vermittler, die Brücke, die das Menschliche und das Göttliche miteinander verbindet.

Die Grundvoraussetzung jeder orthodoxen Erlösungslehre, wonach der Mensch unauslöschlich die Gottebenbildlichkeit in sich trägt, die durch den Sündenfall verdeckt, aber nie verloren geht, gilt uneingeschränkt. Seinen Weg und sich selbst zu finden, seine Ebenbildlichkeit zu entfalten und zu erleben in der *Communio* mit Gott: dies ist die Berufung und die Erfüllung der tiefsten und grundlegendsten Sehnsüchte des Menschen. Der dazu führende mystische Prozess der Purifizierung und der Erleuchtung „restauriert“ die durch Sünde angeschlagene menschliche Natur und gibt dem Menschen den Person-Charakter zurück. Das ist der Ausweg aus der Gottes-Vergessenheit und aus dem Kreis des Individualismus.

<sup>136</sup> Siehe die Erörterungen von Maximus Confessor, in: *Filocalia* 3, București 1994, 84-90 und 317-330.

<sup>137</sup> Stăniloae übernimmt hier den Gedankengang Palamas. Siehe dazu im Allgemeinen: D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, București 1993 und J. MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, București 1995, (aus dem Original: *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* übersetzt von A. Pagu), 59-143.

<sup>138</sup> Vgl. *Mica dogmatică vorbită*, 168.

<sup>139</sup> Vgl. *Filocalia* 3, 147.

Motivation dieses Aufbrechens des menschlichen Daseins ist die Intentionalität zur *Communio*. So aktualisiert sich die „ontologische Sehnsucht“ des menschlichen Wesens und es entsteht eine gnadenvolle, Geschenk-Charakter-tragende Relation, ein qualitativer Sprung, ein „In-Besitz-Nehmen“ von göttlichem Licht und von Liebe. Ohne eine ontologische Gleichstellung oder Absorbatio sichern dieses Licht und diese Liebe die absolute Einheit, aber zugleich die Unterschiedlichkeit der göttlichen und menschlichen Subjekte.

Die zustande gekommene Vergöttlichung des Menschen heißt ebenso auch eine Vermenschlichung des Menschen. Deshalb – wie ausgeführt - gibt es keine losgelöste Anthropologie und Ontologie, sondern eine Anthropologie und Ontologie, die nur in einer Theologie der Lebendigkeit zu sich finden kann.

Der Mensch als Person kann sein Person-Sein ausschließlich nur in der *Communio* verwirklichen. Das bedeutet aber nicht, dass die Kollektivität die Personen aufsaugt und die *Communio* einfach auf eine Versammlung der Individuen reduziert wird. Um ein Gleichgewicht zu halten, um ein richtiges komunitäres Person-Verständnis zu erreichen, ist der doppelte Charakter der *Communio* zu beachten: die vertikale Gott-Mensch-*Communio* und die horizontale *Communio* mit den Mitmenschen und mit der Welt-Dimension der *Communio*. Der Einzelne kann sein Person-Sein außerhalb dieser doppelten Theandrie weder verwirklichen noch erleben.

Dies ist ein Weg der Anthropologie, der zugleich der Weg der Vergöttlichung ist. Es wird eine Anthropologie vorgestellt, die in der Ebenbildlichkeit des Menschen verwurzelt, ebenso aber Christus-förmig ist, indem der einzige Grund des Person-Seins durch eine Christus-zentrierte Anthropologie aufgedeckt wird. Durch die Menschlichkeit Christi wird Gottes Ebenbild restauriert und demzufolge wird das restaurierte Mensch-Sein Christus-förmig. Diese Anthropologie kann aber nur innerhalb des Rahmens einer kommunikativen und *Communio*-bezogenen Theologie entfaltet werden. Daher ist selbstverständlich, dass zum Thema Anthropologie oder Person-Sein unausweichlich das Thema Gotteserkenntnis, *Theognosia*, als Grundlage der christlichen Personologie gehört sowie eine ekklesiologische Untersuchung der Modalität des Menschlichen, mit Christus vereint zu sein. Die Gotteserkenntnis ist Ausgangspunkt und zugleich Zentrum der Theologie Stăniloae. Das Begreifen Gottes und des Menschen bilden bei ihm eine untrennbare Einheit. Die Anthropologie – in der Sicht Stăniloae – beginnt dementsprechend immer mit der Erfahrung Gottes. Die Ontologie des menschlichen Seins, die *Theognosie* und die *Soteriologie*, Restaurierung des vollen Mensch-Seins, sind nicht voneinander zu trennen. Die Ekklesiologie zeigt die organische Einheit der Anthropologie, der Christologie und der Pneumatologie, eigentlich die Einheit zwischen Christus, Mensch und Kirche. Die Entfaltung des Mensch-seins und der Weg der Vergöttlichung des Menschen innerhalb der Vereinigung mit Christus, die sich der ontologischen Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in der Person Christi verdankt, verwirklichen sich folglich in einem Akt der

Communio. So ist die Kirche die Form, die Ermöglichung der Vereinigung des Menschlichen und des Göttlichen in Christus. Die mystische Erfahrung Gottes und die ekklesiale Erfahrung des Menschen bilden den Grund des Mensch-Werdens.

Stăniloae betont innerhalb des Werdeprozesses der Person die Wichtigkeit und die Unvermeidlichkeit der Communio. Ebenso aber beachtet er die Gefahren der falsch verstandenen Communio, wie sie etwa in der kommunistischen Ideologie verkündet wurde. Hier ist die Person zugunsten der Kollektivität aufgegeben, die dadurch im wahrsten Sinne als Kommunität eigentlich gar nicht zustande kam und der totalitären Diktatur und dem Zwang ihren Platz einräumen musste.<sup>140</sup> Das religiös-transzendente Element spielt in diesem Zusammenhang der Communio-Bildung eine überaus wichtige Rolle. Obwohl bei Stăniloae die nach dem trinitarischen Modell gebildete Communio mit der einen, wahren Kirche identifiziert ist, werden die nationalen und konfessionellen Unterschiedlichkeiten wertend beibehalten.<sup>141</sup> Und dies, obwohl die vielen Nationen und Konfessionen doch dazu eingeladen sind, eine Einheit der Menschheit zu verwirklichen. Eben hier sieht Stăniloae die Möglichkeit der Ökumene und die Bildung einer harmonischen Weltsymphonie. Die gleiche Basis, die zu verwirklichende christusbezogene menschliche Person, soll den Erfolg beider garantieren.

---

<sup>140</sup> Interessant wären zu diesem Thema die Ideen von Gy. LUKACS, *Történelem és osztálytudat*, Budapest 1971, bes. 22-63, 270-509.

<sup>141</sup> Die übertriebene (und überhaupt nicht nachvollziehbare!) Voreingenommenheit Stăniloaes in Bezug auf Nationalität, Nationalbewusstsein und Nationalismus (extrem bei ihm!), auf nationale Angehörigkeit, die Sonderstellung des rumänischen Volkes und dessen modellhafte Bedeutung für die Ökumene, für die beispielhafte christliche Lebensführung, und für die Einheit-Findung der Welt wird hier nicht vorgestellt. Zum Nachschlagen sind dazu u.a. empfohlen: *Ortodoxie și Româanism*, Sibiu 1939; *Biserica românească*, Brașov 1942; *Ortodoxia și patria*, in: *Ortodoxia* 2 (1980) 33-43; *Ortodoxia, modul spiritualității românești*, in: *Gândirea* 19 (1940) 416-425; *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova 1992;

Vgl. zum Thema: R. WAGNER, *Il caso rumeno*, Roma 1991, bes. 105-125; M. BIELAWSKI, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Sibiu 1998, bes. 84-98.

Schwieriger wird die Konfrontation mit solchen kategorischen, teilweise abwertenden Behauptungen, wenn man den ständigen Versuch Stăniloaes aufmerksam verfolgt, eine Theologie der Harmonie zu schaffen. Wie soll Harmonie gedacht werden, wie gegenseitige Ergänzung, wenn der Andere [vor allem die katholische Kirche und die ungarische und deutsche Minderheit in Rumänien] schlecht, fast als vom Bösen besessen gekennzeichnet wird? Die theologische Bedeutung und die vorab angekündigte Größe des *rumänischen* Theologen werden durch solche Äußerungen wesentlich beeinträchtigt.

## ANTROPOLOGIE ȘI BIOETICĂ. ARGUMENTUL „PERSONEI”

CĂLIN SĂPLĂCAN\*

Antropologia și bioetica sunt indiscutabil legate. Conceptul de „persoană” pare să fie unul dintre conceptele cheie ale acestei legături, dar care pune numeroase întrebări în ceea ce privește utilizarea lui în bioetică. Mărturie stau discuțiile privind începutul și sfârșitul de viață, care folosesc acest concept. Făcând apel la conceptul de „persoană” așa cum este el dezvoltat de câțiva autori, voi stabili în prima parte care este relația dintre antropologie și bioetică. În a doua parte voi încerca un retur critic asupra acestui concept pentru a vedea în ce măsură este operațional în bioetică, care sunt atuurile și limitele lui. În a treia și ultima parte, voi încerca să reformulez legătura dintre antropologie și bioetică.

### 1. Argumentul „persoanei”

Utilizarea conceptului de „persoană” diferă de la un autor la altul în funcție de tradițiile de gândire în care se înscriu fiecare. Să vedem care este locul pe care-l ocupă argumentul persoanei în bioetică la câțiva autori.

#### a. Conceptul de „persoană autonomă” la Engelhardt.

Profesorul H.T. Engelhardt, figură marcantă a bioeticii nord-americane, este cunoscut mai ales pentru cartea sa *The foundations of Bioethics*<sup>1</sup>, fiind editor al revistei *The Journal of Medicine and Philosophy* și co-editor al colecției *Philosophy and Medicine*.

În cartea sa, Engelhardt afirmă cu tărie primatul principiului autonomiei, explicând că în etica medicală sunt mai puțin importante discuțiile asupra sacralității vieții, ci mai degrabă cele privind drepturilor persoanelor care trebuie tratate ca agenți conștienți și liberi. Insistența autorului asupra autonomiei persoanelor și a semnificației conceptului de persoană, se dorește un răspuns la problemele ivite în medicină și o orientare etică înspre responsabilizarea fiecăruia.

Dar care este conceptul de persoană autonomă vehiculat de autor? Care sunt aceste persoane? Este vorba, de ființe conștiente de ele însele, raționale, având sensul propriei lor identități, liberi în alegerile lor. Pentru Engelhardt, numai persoanele care pot accede la argumente etice, sunt agenți morali și pot constitui împreună comunități morale de unde violența este exclusă.

---

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

<sup>1</sup> H. Tristram ENGELHARDT, *The foundations of Bioethics*. New-York, Oxford University Press, 1986.

Semnificația conceptului de persoană autonomă vehiculat de Engelhardt, exclude feteșii, noi născuții, ființele cu handicap sever, cei care sunt în comă fără speranță. Toți aceștia sunt numiți de către autor „non-persoane”<sup>2</sup>. Pentru autor, ei nu pot să aibă prin ei însăși un statut în comunitatea morală, deoarece nu pot să aleagă singuri felul de a-și conduce viața, să riște, să decidă, să stabilească o ierarhie de valori care să le fie proprie, pe scurt să fie autonomi. Este lipsit de sens, explică autorul să vorbim de autonomia fetusului, a nou născuților sau a handicapatilor mentali profunzi. Să tratăm aceste ființe fără să ținem cont de ceea ce posedă și/sau n-au posedat niciodată nu le lezează cu nimic. Principiul autonomiei și corolarul respectului mutual vizează numai persoanele. De ce atunci societățile le acordă de obicei protecție și nu-i abandonează? Cum să explicăm o astfel de atitudine?

Simpatia față de orice viață umană, mai ales atunci când este fragilă și fără apărare, pare să fie în concepția autorului motivul pentru care non-persoanele beneficiază de protecție din partea societății. De asemenea, este și o precauție în fața ignoranței în care ne aflăm față de momentul în care cineva devine o persoană. Acest lucru permite să asigurăm creșterea copiilor. În asemenea societăți, pe lângă persoanele în sensul strict al lui Engelhardt, există „persoane în sens social”, adică ființe umane cărora societatea le acordă anumite drepturi, adică un rol social mai mare sau mai mic.

După Engelhardt, există o distanță între „persoanele în sensul strict” și „persoanele sociale”. Numai primele sunt agenți morali, având drepturi și obligații, care-și atrag laude sau critici. Acest lucru nu este valabil pentru cea de-a doua categorie. Drepturile care le sunt acordate nu-i angajează la obligații, la datorii. Aceasta nu înseamnă că ființele umane vor fi tratate imoral sau în funcție de capricii, ci numai că vom face ceea ce se poate mai bine pentru ele, în măsura posibilului, oricât de penibilă pare această decizie.

Dar cum putem să considerăm o persoană autonomă fără să ținem seama de condiționările la care este supusă - psihologice (lipsă de educație, de exemplu), materiale (sărăcie, de exemplu) – care-i reduc autonomia și îi limitează exercițiul libertății? Conceptul de persoană autonomă la Engelhardt, acoperă mai degrabă câmpul juridic (în sensul dreptului pozitiv) decât cel filosofic sau moral<sup>3</sup>.

## **b. O apropiere relațională față de persoană.**

Teologul protestant Jean Marie Thévoz<sup>4</sup>, avansează ideea că proiectul lui Dumnezeu, așa cum este revelat în Biblie, în particular în Gen. 2, este acela de a

<sup>2</sup> “On the other hand, not all humans are persons. Not all humans are self-conscious, rational, and able to conceive of possibility of blaming and praising. Fetuses, infants, the profoundly mentally retarded, and the hopelessly comatose provide examples of human nonpersons. Such entities are member of human species. They do not in and of themselves have standing in the moral community. They cannot blame or praise or be worthy of blame or praise. They not prime participants in the moral endeavor. Only person have that status.” H. Tristram ENGELHARDT. *The foundations of Bioethics*. New-York, Oxford University Press, 1986, p.107.

<sup>3</sup> Gilbert HOTTOIS (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H.T. Engelhardt. Paris, Ed. Vrin, 1993, p.24.

<sup>4</sup> J.-M. THÉVOZ, *Entre nos mains l'embryon*. Recherche bioéthique, Genève, Labor et Fides, 1990.

face din ființa umană o ființă de limbaj, de schimb, de comunicare, de comuniune, pe scurt o ființă relațională și solidară atât la nivel interindividual cât și social. Departe de a fi autosuficient, el trăiește din cuvânt și moare din cauza absenței lui.

A fi apt să intre în relație, cu sine însuși și cu celălalt, va fi atunci un criteriu de umanitate a omului. Aceasta va permite să distingem între o viață biologică și o viață realmente umană. Dar atunci cum punem această problemă în cazul embrionului? Putem să spunem că este o persoană umană? Este o chestiune inevitabilă, remarcă Thévoz, dar care cere o mare prudență în răspuns. Într-adevăr, cele mai multe chestiuni se pun la nivelul relațiilor pe care le întreținem cu ceilalți. Astfel, chestiunea esențială în ceea ce privește embrionul, nu constă în faptul de a determina dacă este o persoană sau nu, ci de a ne chestiona asupra obligațiilor pe care le avem față de el, de fiecare dată când avem putere asupra lui, cât și asupra drepturilor lui.

Încă de la fecundare ne găsim în fața misterului unei posibile vieți umane care începe. Embrionul nu poate fi considerat ca și o masă celulară, el cere să fie apărat, protejat. În ceea ce privește fecundarea *in vitro*, gradul de protecție va fi măsurat în funcție de proiectul parental. Acesta poate stabili statutul relațional al embrionului. Pentru Thévoz embrionul trebuie respectat și protejat, nu prin ceea ce este în sine, ci pentru că el reprezintă bucurie, așteptare, speranță, viață pentru părinți. Dacă acest lucru este adevărat, embrionul *in vitro* nu posedă prin el însuși o alteritate care poate impune o conduită particulară cuplului genitor. Destinul său rămâne deci suspendat de proiectul parental. Faptul că acesta dispare, embrionii supranumerari sunt din punct de vedere relațional morți pentru părinți. Aceștia nemaiaivând nici o obligație față de ei.

### c. Conceptul de „persoană umană potențială”

Deși este uneori vehiculat, conceptul de persoană potențială este refuzat de către Engelhardt. Pentru acesta, a spune că fetusul este o persoană potențială, înseamnă să mărturisim clar că nu sunt persoane și nu au drepturile unei persoane actuale.<sup>5</sup> În loc să vorbim de potențialitate, spune autorul, ar fi mai bine să vorbim de probabilitate, deoarece un număr important de zigoți nu ating niciodată statutul de persoană. Și apoi, nici persoanele posibile, nici cele probabile nu au drepturi. Conceptul de persoană umană potențială este evitat atât de J.M. Thévoz cât și de magisterul catolic. Dar, dezbateră nu este încheiată. Astfel, Lucien Sève<sup>6</sup> precizează că în embrion, ființa umană este totodată posibilitate reală și posibilitate formală. Identificat și determinat de genom pe de o parte, embrionul este supus

<sup>5</sup> “If X is a potential Y, it follows that X is not a Y. If fetuses are potential persons, it follows clearly that fetuses are not persons. As a consequence, X does not have the actual right of Y, but only potentially has the right of Y. If fetuses are only potential persons, they do not have the right of person.” H. Tristram ENGELHARDT. *The foundations of Bioethics*. New-York, Oxford University Press, 1986, p.111.

<sup>6</sup> L. SÈVE, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Odile Jacob, 1994.

hazardurilor dezvoltării lui, de cealaltă parte. Și totuși adevărata chestiune nu este aici, ea fiind etică și se referă la forma de respect pe care o avem față de embrion. Acest respect ține de prezentul embrionului, în măsura în noi îi luăm în considerație viitorul și ne reglăm atitudinea în funcție de acest viitor.

#### **d. Conceptul de „persoană” în Donum Vitae<sup>7</sup>**

Redactată J. Ratzinger, pe atunci prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței, instrucțiunea Donum Vitae, face și ea apel la conceptul de „persoană”. Bioetica bisericii catolice încearcă să protejeze corpul uman de orice instrumentalizare utilitaristă în ceea ce privește situațiile frontieră ale începutului și sfârșitului de viață, în momentul în care societățile occidentale au tendința să nu vadă în el decât disponibilitate, fragilitate, slăbiciune sau degradare. Donum Vitae propune un principiu de contemplare: „o justă concepție a naturii persoanei umane în dimensiunea ei corporală”<sup>8</sup>. Antropologia acestei instrucțiuni se organizează în jurul a trei axe: unitatea persoanei, demnitatea ei și demnitatea actului conjugal.

Lectura textului scoate în evidență dominanța temei demnității persoanei umane. Această demnitate se reflectă asupra corpului (parte constitutivă a persoanei): „o intervenție asupra corpului uman nu atinge numai țesuturile, organele și funcțiile lor, ci angajează de asemenea la nivele diferite, persoana însăși;”<sup>9</sup> Conceptul de demnitate umană critică „logica producției obiectelor”<sup>10</sup> pe care o oferă procreația medicală asistată. Astfel se luminează răspunsul dat de Donum Vitae, chestiunii embrionului uman: „ființa umană trebuie respectată – *ca și o persoană* – de la prima clipă a existenței sale”<sup>11</sup>, funcție de realitatea concepției sale, adică faptul că trebuie „născut și nu făcut”, că nici o persoană nu poate fi redusă la un obiect care servește.

#### **2. Retur critic asupra recursului la conceptul de „persoană” în bioetică.**

Interesul pentru conceptul de „persoană” în bioetică a suscitat numeroase articole privind originea termenului, emergența sa în teologia trinitară, precum și

<sup>7</sup> Instrucția Donum Vitae nu este tradusă în limba română. Se poate găsi ușor pe internet în diferite limbi de circulație internațională. Referințele făcute le-am tradus din limba franceză din *Biologie, médecine, éthique. Textes du Magistère catholique réunis et présentés par Patrick VERSPIEREN, s.j.* Paris, Le centurion, 1987, p.449-480.

<sup>8</sup> „Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation” in *Biologie, médecine, éthique. Textes du Magistère catholique réunis et présentés par Patrick VERSPIEREN, s.j.* Paris, Le centurion, 1987, p.453.

<sup>9</sup> „Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation” in *Biologie, médecine, éthique. Textes du Magistère catholique réunis et présentés par Patrick VERSPIEREN, s.j.* Paris, Le centurion, 1987, p.453-454.

<sup>10</sup> Putem observa influența interdicției kantiene de a nu trata persoana ca un „obiect”.

<sup>11</sup> „Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation” in *Biologie, médecine, éthique. Textes du Magistère catholique réunis et présentés par Patrick VERSPIEREN, s.j.* Paris, Le centurion, 1987, p.457.



semnificația sa în filozofia modernă. Întrebarea care se pune este: în ce măsură recursul la conceptul de „persoană” oferă o soluție coerentă în fața dilemelor morale datorate avansărilor biomedicale? Pentru unii acest concept a fost calea cea mai scurtă pentru a rezolva probleme extrem de complexe precum: determinarea statutului antropologic și juridic al embrionului; furnizarea criteriilor de reanimare sau nu a noilor născuți suferind de malformații grave; determinarea întreruperii sau nu a alimentației și hidratării pacienților aflați în stare vegetativă permanentă; debransarea aparatului respirator al celor care se găsesc în comă ireversibilă. Pentru alții, acest concept a fost introdus într-un al doilea timp, pentru a găsi un fundament și a da greutatea deciziilor luate una după alta, în virtutea unui consens etic implicit. Dar ce semnificații acoperă conceptul de persoană în bioetică?

#### **a. Puncte comune.**

În ciuda diversității de semnificație pe care le acoperă acest termen, există și trăsături comune. Un punct comun îl găsim la cardinalul Ratzinger: „orice ființă umană trebuie respectată pentru ea-însăși; ea nu poate fi redusă pur și simplu la un mijloc în beneficiul celuilalt”<sup>12</sup>, care face referință la Kant: „acționează în așa fel încât să tratezi umanitatea, atât în persoana ta cât și în cea a altora, întotdeauna ca scop și niciodată ca mijloc”. Alt punct comun: a spune „persoană” nu înseamnă numai a spune „ființă umană”. Conceptul de persoană include și ideile de măreție, demnitate, apel la respect, inviolabilitate. A desemna un individ uman ca persoană nu înseamnă mai întâi a o descrie, ci a invoca asupra lui respectul care-l datorăm demnității sale, a-l face să apară ca și o obligație, adică să ne situăm la un nivel etic.

#### **b. Divergențe.**

Pentru unii autori, este admis – mai mult sau mai puțin explicit – că nu ne naștem o persoană, ci devenim. A spune „persoană”, în acest context, nu înseamnă numai de a numi diferența antropologică, situând ființa umană în specificitatea ei printre celelalte vietăți. Acest lucru reclamă un respect special, înseamnă a nota diferența care apare în cursul unei vieți umane și care ar putea să se piardă. De altfel în ultimii ani, a fost făcute eforturi mari pentru a defini „pragul” de la care ar începe sau s-ar sfârși „persoana”, stabilindu-se unele criterii. Astfel, criteriul organic, a dat loc la dezbateri fără sfârșit. El a angajat o dublă chestiune: cea a raportului dintre subiect și corpul său, și cea a unei eventuale antropogeneze în dezvoltarea individului uman. În ceea ce privește criteriul autonomiei, devenită principiu fundamental al bioeticii nord-americane, el desemnează aptitudinea pacientului sau subiectului supus unei experimentări de a acționa de manieră

<sup>12</sup> „Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation” in *Biologie, médecine, éthique. Textes du Magistère catholique réunis et présentés par Patrick VERSPIEREN, s.j.* Paris, Le centurion, 1987, p.463.

intențională, înțelegând despre ce este vorba și fără să fie supus unor constrângeri exterioare. După cum am văzut, acest concept empiric - mai aproape de practica juridică decât de perspectivele morale și filozofice - l-a condus pe Engelhardt să rezerve conceptul de „persoană în sens strict” numai agenților morali, singurii capabili de conștiință proprie, raționali, având un sens al propriei identități, liberi în alegere, accesibili în argumentări etice.

Acestă idee de „prag” a fost supusă unor critici serioase. A gândi că persoana se naște progresiv la dimensiune simbolică, pornind de la substratul vieții organice, nu ne autorizează nici intelectual și nici practic să fixăm la o anumită fază o anumită dezvoltare. O suspiciune apasă asupra recursului la conceptul de persoană în bioetică: aceea de a justifica, în detrimentul celor slabi, practicile care oferă corpul uman unor dezvoltări de neimaginat și unor potențialități periculoase ale tehnostiinței.

### 3. Concluzie

#### a. Distincția dintre „ființe umane” și „persoane”,

Distincția dintre „ființe umane” și „persoane”, așa cum a fost utilizată în câmpul biomedicinii, apare astfel „foarte problematică”, cu un potențial periculos și care nu răspunde așteptărilor care i-au fost atașate.

Contrar speranței puse în el, singur conceptul de persoană este incapabil să orienteze deciziile mai ales în etica clinică. Alte elemente ale situației – prin definiție foarte complexe – sunt de luat în considerare. Cum să nu simțim o distanță între studiile filozofice și cele teologice privind această temă, precum și extrema diversitate a cazurilor concrete care se prezintă în cadrul biomedicinii? Azi se știe mai bine decât oricând extrema vulnerabilitate și plasticitate a ființei umane la începuturile ei, precum și faptul că un corp uman, în aparență dezertat de rațiune, poate trăi mulți ani la frontiera nesigură dintre viață și moarte. Suntem invitați să avem o apropiere globală de ființa umană, pentru a răspunde cel mai bine chestiunilor ridicate de biomedicină.

A spune că persoana umană este de neconceput în afară de corpul ei, chiar dacă nu este redusă la acesta, pledează în favoarea inviolabilității corpului uman. Este și poziția lui Donum Vitae care argumentează în favoarea unității ființei umane.

Dar a spune – într-un limbaj care nu mai este accesibil contemporanilor noștri – că sufletul intelectual este „formă” a corpului uman, ar însemna oare că un corp uman menținut în viață nu este în mod necesar locuit de spirit? Identitatea subiectului sau cea a speciei ar putea să fie periclitată, de exemplu, în eventualitatea unor xenogrefe sau în cazul unor anumite intervenții asupra genelor? Nu este sigur.

#### b. Să nu considerăm adultul în deplinătatea mijloacele sale, ca singură expresie a umanului.

Ființa umană este o ființă în devenire, schimbându-se în corpul ei de la o etapă a vieții la alta: de la ovulul tocmai fecundat (care nu este vizibil decât la

microscop), la pașii parcurși în copilărie, în adolescență unde corpul sexuat se modifică, la anii adulți unde atinge o oarecare plenitudine fizică și mentală, apoi la declinul progresiv al bătrâneții, trecând prin încercările accidentelor și bolilor. Ființa umană își schimbă sensibilitatea, în spiritul său: se lovește de contradicții, întâlnește prietenia și iubirea, descoperă în ea potențialități nebănuite, vede altfel realitatea; spunem că se maturizează. Ea poate cunoaște convertiri pe care le așează deasupra ei însăși, fidelități care se mențin, negări care-o degradează; ea poate să se închidă în amărăciune, descurajare, tristețe sau să se deschidă înspre o altă viață. Umanizarea omului, ca ființă singulară, este o muncă pe care o ducem și pe care trebuie s-o salvăm împotriva degradărilor care-o amenință.

Poate trebuie să recunoaștem azi, că ființa umană este o enigmă mai mare decât am gândit-o. Deoarece practica biomedicală occidentală a condus la un punct extrem în ceea ce privește distanța dintre trup și spirit, putem să ne întrebăm dacă ceea ce se află în om transcende omul, ceea ce traduce partea de mister din el, se va arăta mai apt să asume un nou raport la corpul obiectivizat și instrumentalizat?

Rezultă o dublă sarcină. Pentru subiect, de a-și reapropria, de a reînvăța să-și recunoască ca fiind al său, un corp parcelizat și reconstruit, pornind de la o imagine globală a sinelui. Pentru experimentator și cel care acordă îngrijiri, de a-și reapropria imaginea corpului obiectiv care îl trimite la practica lui, într-o concepție mai globală a omului. Este ceea ce fac anumite curente ale medicinei contemporane, cum ar fi îngrijirile de sfârșit de viață. Această experiență merită să fie luată în cont ca și o reflecție antropologică.

## LA RĂDĂCINILE BIOETICII: MORALĂ, ETICĂ, ÎNȚELEPCIUNE

MIRCEA GELU BUTA\*, LILIANA BUTA

Epoca în care trăim, așa cum s-a format ea după Primul și al Doilea Război Mondial a fost denumită *postmodernism*. Termenul, deși este derutant și chiar antipatic, îl folosim pentru că încearcă să definească o paradigmă.

Noțiunea are și o istorie. Astăzi, orice comentator al fenomenului știe că termenul de *postmodern* a fost folosit pentru prima oară de pictorul englez John Watkins Chapman<sup>1</sup>, în anul 1870, pentru a denumi fenomenul plastic european dezvoltat în afara picturii impresioniste franceze. Studiul de față ne obligă să facem o distincție clară între *postmodernitate*, care ține de condiția umană, de condiția individului în societate și *postmodernism*, care reprezintă un curent cultural.

De schimbarea paradigmei, de la *modernism* la *postmodernitate*, se leagă modificarea fundamentală a valorilor care permite o consolidare a viziunii etico-religioase asupra lumii. Este vorba de trecerea de la o știință lipsită de etică, la o știință responsabilă din punct de vedere etic. De la o tehnocrație, care-l domină pe om, la o tehnologie care să servească umanității omului. De la o industrie care distruge mediul înconjurător, la o industrie care promovează adevărate interese și necesități ale omului. De la o democrație de drept formal la o democrație trăită, în care se încearcă impunerea libertății și dreptății.

Asistăm în *postmodernism* la o renovare a raporturilor dintre știință și religie. Cu alte cuvinte, atitudinea religioasă fundamentală pe de o parte și imaginea științifică asupra lumii, precum și angajamentul politic pe de altă parte nu se mai exclud. Cu toată secularitatea, religia are toate șansele să devină o caracteristică a paradigmei postmoderne, putând să militeze într-un mod nou, uman pentru eliberarea omului. Este vorba despre eliberarea psihologico-terapeutică, privitor la identitatea și maturitatea psihică a individului, dar și de eliberarea politico-socială, prin modificarea non-violentă a relațiilor sociale interumane.

Persistă însă în *postmodernitate* o confuzie între lucruri foarte diferite, precum morala, etica, înțelepciunea și pe care am încerca să le clarificăm.

**I. Morala:** Termenul ar trebui folosit pentru desemnarea unui ansamblu de legi, a unor reguli evidente, care nu spun ceea ce este, ci ceea ce ar trebui să fie, și nicidecum așa cum se întâmplă frecvent pentru trasarea anumitor atitudini umane.

Evident, există legi care nu promet nici o recompensă și pe care lumea le consideră morale. Cei ce le admit, raționează pornind de la o lege evidentă, numită „lege morală”. De exemplu: „*Nu vei ucide o ființă umană inocentă.*” „*Salvează un copil care se înecă*”.

---

\* Conf. Asoc. UMF „Iuliu Hațieganu” și Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

<sup>1</sup> John Watkins Chapman (1832-1903), pictor englez, a introdus termenul de postmodernism (1870).

În ce privește relația dintre morală și știință, trebuie spus că știința nu se ocupă decât de fapte, de lumea concretă, nu de ceea ce ar trebui să fie. În consecință ea nu formulează decât propoziții și nu reguli. Din contră, morală se compune din reguli și nu din propoziții. De aici deducem că morală nu este și nu poate fi o știință.

Împotriva acestei atitudini poate fi ridicată obiecția că legile pot fi traduse în propoziții, care pot face obiectul științei. La o analiză mai profundă vedem însă că legile nu pot fi traduse în propoziții, ci putem doar crea o asemănare între propoziții și legi, ceea ce nu este același lucru. De pildă, legea „*Este interzis să ucizi o ființă umană inocentă*”, poate fi pusă în acord cu o propoziție a cărui predicat desemnează o valoare. „*A nu ucide o ființă umană inocentă este o obligație*”.

Nu e necesar să-i demonstrăm unui om normal necesitatea unui astfel de comportament, pentru că el știe că aceasta este datoria sa. Există însă situații în care datoria noastră nu este împiedecă de la început. De exemplu, un laic nu consideră că avortul este ilicit. De fapt, se pare că legea „*Nu vei avorta!*” nu este în mod direct evidentă. Cei ce o admit, pleacă de la o deducție provenită dintr-o lege evidentă: „*Nu vei ucide o ființă umană inocentă!*”.

Problema de principiu care se ridică constă în rezolvarea controverselor de natură morală atunci când cei aflați în dispută nu împărtășesc aceeași viziune sau nu au un standard de ierarhizare a valorilor morale. În acest sens este necesar un număr comun de premise și reguli specifice de care avem nevoie pentru a ști nu doar care este binele în general, dar și cum anume trebuie să-l identificăm și să-l realizăm în situații particulare cum sunt viața, libertatea, egalitatea, dreptatea, prosperitatea, generozitatea, adevărul, încrederea etc.

Dilemele serioase pot apărea atunci când unele dintre aceste valori nu pot fi realizate simultan, producându-se așa-numita ciocnire sau conflict al datoriei. Un tragic exemplu clasic în acest sens îl constituie ciocnirea dintre libertatea mamei și viața fătului. Dacă într-o anumită viziune morală, libertatea proprie are prioritate față de viața altuia, avortul este justificat. Dacă, dimpotrivă, viața oricărei ființe umane are prioritate, atunci avortul va fi interzis. Numai împreună elementele unei morale ne permit să cunoaștem ce, când și cum este permis, obligatoriu sau interzis în cadrul ei și să o deosebim de alte morale. După Engelhardt<sup>2</sup>, ignorarea acestui aspect stă la originea confuziei extrem de răspândite a identificării unei morale comune prin invocarea existenței unor valori și principii comune, precum „*să nu ucizi*”, „*să nu furi*”, „*să nu minți*” ș.a.m.d. Astfel Beauchamp și Childress fac apel tocmai la asemenea principii, numite intermediare (*middle-level*): autonomie, a face bine, a nu face rău, justiție. Așa cum demonstrează exemplul anterior, abia specificarea modului de ierarhizare a acestor valori nu permite să constatăm dacă două viziuni morale sunt compatibile sau nu.

<sup>2</sup> Herman Tristram Engelhardt (n.1941) – Doctor în medicină și filozofie, Profesor la Rice University Huston, Texas, fondatorul bioeticii americane.

O altă întrebare care așteaptă răspuns se referă la existența unei morale științifice. Aceasta ar însemna că legile unei astfel de morale ar fi deduse din propoziții științifice. Ori a deduce o lege dintr-o propoziție, înseamnă a comite un „*sofism naturalist*”, căci din aceea că ceva este, nu rezultă niciodată că ceva trebuie să fie.

Eroarea naturalistă provine din faptul că știința poate furniza premisele majore ale unui raționament moral, dar este obligatoriu ca premisele majore să fie întotdeauna lege, deci nu pot fi științifice.

Concluzii:

- 1) morala este un ansamblu de legi categorice, care impun o obligație de un anumit fel;
- 2) legile morale sunt evidente sau pot fi deduse din legi morale evidente;
- 3) morala nu este o știință, după cum nu există morală științifică.

**II. Etica:** Termenul, în sensul în care îl folosim, deși este legat de morală, desemnează un domeniu diferit de aceasta. Iată o întrebare care aparține domeniului său: „*De ce nu trebuie ucisă o ființă umană inocentă?*” Dacă am spune unui om să nu facă acest lucru, pentru că ar periclita supraviețuirea speciei umane, probabil că acesta ar rămâne indignat. El nu va ucide o ființă umană pentru că ar avea un scop anume, ci pur și simplu pentru că așa crede că e bine.

Întrebările și răspunsurile etice nu apar la nivelul conștiinței omului angajat în acțiune, ele apar de obicei când reflectăm la legile moralei. Astăzi ne este tot mai clar că etica nu este tot una cu morală și nici invers, morală nu este tot una cu etica, iar confuzia care se face între acest două domenii nu mai este admisibilă. Mai este de amintit că etica nu are nici o importanță pentru viață, ea fiind importantă doar pentru filozofie, contrar moralei, care este indispensabilă vieții.

Etica este în general divizată în trei subdiscipline majore: metaetica, etica normativă și etica aplicată.

*Metaetica* se axează pe probleme legate de natura conceptelor și judecăților morale.

*Etica normativă* se preocupă în principal cu stabilirea standardelor sau normelor de conduită și este de obicei asociată cu teoriile generale cu privire la cum ar trebui să trăiască cineva. Una din problemele centrale ale eticii normative moderne este legată de întrebarea dacă acțiunile umane trebuie judecate ca fiind corecte sau nu, doar după consecințele lor. În mod tradițional, teoriile care judecă acțiunile doar luând în considerare consecințele lor sunt cunoscute ca fiind telologice, iar cele care judecă corectitudinea unor acțiuni după conformitatea lor cu un principiu sau regulă formală, se numesc deontologice.

Cel mai mare interes însă, este suscitată începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea, de către *etica aplicată*. Aceasta reprezintă aplicarea teoriilor normative la problemele morale practice. Etica aplicată nu este un domeniu de

cercetare nouă. Încă începând cu Platon<sup>3</sup>, filosofii morali au fost preocupați de probleme practice precum studiul, abandonul copiilor, tratamentul femeilor și comportamentul potrivit pentru oficialii publici.

Cunoașterea este o necesitate, omul având datoria de a continua creația divină, ceea ce Nikolai Berdiaev<sup>4</sup> a numit „creația de ziua a 8-a”.

Cunoașterea știință este călăuzită de eficacitate prin aceea că trebuie să sporească progresul valorilor umane. Dar cunoașterea știință este nenormativă, deci nu are mesaje etice, ea putând aduce în aceeași măsură binele sau răul. Știința este deci neutrală, iar valoarea descoperirilor sale poate fi atestată de etică.

Legea morală (imperativul categoric) reprezintă ceva ce nu suntem constrânși s-o urmăm. Se pune însă întrebarea, dacă putem s-o urmăm? Existența unui asemenea imperativ are sens doar dacă avem libertatea s-o urmăm. Sensul acestui principiu este „*poți fiindcă trebuie*”. În acest sens judecata practică ne obligă (praktische vernunft) să acceptăm libera voință.

Să luăm exemplul unui copil care a căzut în apă, iar noi am sărit să-l salvăm. Gestul pe care-l facem face parte din domeniul aparențelor. Desigur, nicio lege nu ne obligă să sărim după cineva în apă. Nu există nicio lege care să pedepsească omisiunea unui astfel de gest. Nici scopul nu este prea clar, pentru că nici la întrebarea „*în ce scop trebuie salvat acest copil?*”, nu găsim un sens al răspunsului. Deci gestul nostru reprezintă o normă necondiționată, care pleacă din ceva rezidual din noi numit conștiință (gewissen). Aceasta nu aparține timpului, ci ne aparține doar nouă, în acel moment.

Când cineva ajută un semen sau face un gest spre binele societății, spunem că acțiunile sale sunt în concordanță cu legea morală, iar fapta sa capătă legalitate. Iată de ce putem spune că înțelegerea justă, interesul just, cheamă din interiorul sufletului fapta morală justă.

Există însă posibilitatea ca dând dovadă de indiferență la ce se petrece în jur să trecem impasibili pe lângă copilul care se îneacă. Este un fel de a fi care te mulțumește să trăiești doar în tine însuși, perseverând egoist între propriile tale principii și spunând de fiecare dată „*Aceasta este opinia mea.*” Iată cum datorită indiferenței noastre în lume, noi putem deveni imorali sau cu alte cuvinte, indiferența și lipsa de interes față de lume generează un rău moral. La urma urmei se poate trăi bine și moral fără să ai cea mai vagă idee despre morală.

Concluzii:

1) Etica, reprezintă un ansamblu de propoziții privind morală și nicidecum de legi;

<sup>3</sup> Platon (427 îHr – 347 îHr) – pe numele adevărat Aristocles, filosof, descendent dintr-o familie aristocratică a Greciei Antice.

<sup>4</sup> Nikolai Alexandrovici Berdiaev (1874-1948) – filosof religios rus. Principalele lucrări: *Sensul creației, Încercare de îndreptățire a omului*, Tübingen, 1927; *Un nou Ev Mediu*, Paris, 1927; *Marxismul și religia*, Paris, 1931; *Adevăr și revelație*, Paris, 1954; *Filosofia inegalității*, Lausanne, 1980

- 2) Etica este o știință care se ocupă de cunoașterea sistemului de valori umane;
- 3) Etica nu este importantă pentru viață, ci doar pentru filozofie.

**III. Morala religioasă:** Să ne imaginăm, că noi suntem singurii supraviețuitori a unei catastrofe și că avem puncte de vedere morale ireconciliabile. Pentru a putea conviețui cumva, altfel decât încercând să ne lichidăm unii pe alții, tot ceea ce ne rămâne este acordul de a colabora în anumite privințe, fie și numai în a accepta să ne tolerăm reciproc. În lipsă de altceva mai bun, vom fi probabil de acord să stabilim prin negocieri și înțelegeri chiar o serie mai mult sau mai puțin limitată de acțiuni comune, tolerându-ne unul pe altul astfel încât să ne trăim viața așa cum ne place.

În lipsa unei viziuni morale comune inițiale, nici Divinitatea (în care nu cred toți), nici tirania (pe care o urâm), nici argumentele minții (neputincioase), ci numai voința noastră proprie poate oferi o autoritate morală recunoscută comun și care poate face posibilă o moralitate care nu are alt conținut decât acela de a permite celorlalți să-și trăiască viața cum crede de cuviință și de a nu permite nici o acțiune asupra altora decât ci acordul lor. Iată deci o morală, dar una foarte săracă în conținut, devreme ce nu poate formula decât o singură valoare: permisiunea, și ca atare un singur principiu normativ: principiul permisiunii. Potrivit acestuia, într-o societate pluralistă seculară autoritatea pentru acțiuni care îi privesc pe ceilalți e bazată numai pe permisiunea lor. Constatăm că avem de-a face cu un principiu procedural și, ca atare, morala seculară pusă la dispoziție e de fapt lipsită de un conținut propriu-zis, pentru că nu ne poate spune ce este bine să facem într-o situație concretă, ci numai că în lipsă de ceva mai bun, orice acțiune am întreprinde în ceea ce-i privește pe ceilalți, presupune obținerea prealabilă a acordului lor.

Dacă vrem să știm mai mult, trebuie să ne adresăm unei morale particulare, cu conținut. Iată o lege care aparține fără îndoială moralei creștine. *„Iubiți pe vrășmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă vatămă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc”... „Și dacă îmbrățișați numai pe frații voștri, ce faceți mai mult? Au nu fac și neamurile același lucru?”... „Fiți dar, desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este”.*

Aceasta ne indică nu ceea ce este, ci ceea ce trebuie făcut. Cu toate acestea, nici un percept al moralei religioase, contrar anumitor legi a moralei naturale, nu este evidentă în mod direct. Acestea trebuie justificate printr-un raționament.

Iubiți-i pe toți, zice Iisus, căci, iată, alte neamuri nu fac așa, dar voi așa să faceți. Fiți desăvârșiți ca Tatăl. Faceți voi ce nu fac alte neamuri! Dar dacă vrășmașul este chiar alt neam? De aceea sunteți voi aleșii pentru ca și alte neamuri să învețe să facă precum voi faceți. Abia în acest punct de inflexiune, în acest loc de poticnire, se deschide spre universalizare legea iubirii și ea devine mistică. Dar, în ce sens? Mystic nu poate avea alt sens decât acesta: Cu toții Unul suntem, fii ai aceluiași Tată, frați unul altuia. Mysticul este acela care-și lucrează precum ogorul condiția de fiu al Tatălui și co-fraternitatea: frate față de frate, neam față de neam.



Avem aici o viziune mistică asupra mersului istoriei. Viziune lămurită, mai apoi, abia în paginile Apocalipsei, anume acolo unde în aparență, în pofida sfatului de a-l iubi pe vrăjmaș, este descrisă lupta finală dintre Bine și Rău. De ce n-ar mai fi de iubit Răul în acest punct final? Dar Răul a fost recomandat iubirii ori aproapele prin care Răul se face? Atunci Răul ce este? Ce a fost el?

La aceasta se reduce în cele din urmă povestea tuturor poruncilor: Să nu faci Rău! Să nu se facă Rău prin tine! Dar cum îl recunoști? O poți face de unul singur, separat de Unul care este și de Unul care suntem?

Cine te învață calea discernământului? Tradiția? Istoria? Rațiunea? Toate la un loc? Răspunsul cel mai înalt care ni s-a dat e acela știut: Sunteți fiii ai Tatălui. Fiți desăvârșiți ca Tatăl! Lucrați-vă filiația cum vă lucrați ogorul.

Dar legile moralei religioase presupun faptul că cel ce le acceptă dorește să evite să-l supere pe Dumnezeu. Un lucru important este faptul că „a evita”, se definește prin frică, pentru că se evită un lucru de care ți-e frică. Ori există două feluri de frică religioasă. Una care se numește „servilă”, pentru că te temi de pedeapsă și cealaltă numită „filială”, este frica de a supăra o ființă iubită. Se pare că cele două pot exista simultan în aceeași persoană, iar o astfel de coexistență reprezintă mai degrabă o regulă decât o excepție.

În ceea ce privește morala bazată pe frica servilă, este ușor de demonstrat că ea reprezintă un fel de înțelepciune. Desigur, primele premise în justificarea legii „*evită să-l superi pe Dumnezeu*” nu sunt evidente. Nu este evident că aceasta ne permite să evităm pedeapsa, doar dacă admitem principiul înțelepciunii „*trebuie să căutăm viața fericită, adică să evităm neplăcerile*”. Dar contrar legilor înțelepciunii, legile fricii servile sunt doar ipotetice, pentru că nu pot fi justificate pe cale experimentală. Ele sunt justificate prin raționament plecând de la texte sacre.

Prin analogie cu teorema „*înțelepciunea este tehnologia vieții lungi și fericite*” putem spune că morala religioasă a fricii servile este o tehnologie a vieții fericite terestre, cerești sau a ambelor.

Structura moralei religioase bazată pe frica filială este foarte diferită. Ea nu are nimic de-a face cu înțelepciunea, și nu este legată de un scop anume. Percepțiile sale sunt adevărate legi categorice. Întrebată ce ar face dacă s-ar dovedi că sufletul moare odată cu trupul, stareța unei mănăstiri avu un răspuns uluitor: „*Exact ceea ce facem acum.*” Deci principiul fundamental al moralei creștine bazate pe frica filială este evident pentru credincios, având caracteristicile unei legi morale, în special a obligației și nu are nevoie de nici o justificare.

În încheiere menționăm că în problema relațiilor dintre morala religioasă și cea naturală, două lucruri sunt sigure. Pe de o parte, că există legi ale moralei religioase necunoscute moralei naturale, iar pe de altă parte, că anumite percepții ale acesteia din urmă aparțin și moralei religioase, precum legile decalogului. Unii teologi consideră chiar că întreaga morală naturală este cuprinsă în morala religioasă.

### Concluzii:

1. Morala religioasă reprezintă un ansamblu de legi care depind logic de un principiu general
2. Legile Moralei religioase presupun faptul că cel ce le acceptă dorește să evite să-L supere pe Dumnezeu.
3. Există două feluri de morală religioasă, una bazată pe frica servilă și cealaltă pe frica filială.

### IV. Înțelepciunea: Ce înseamnă să ai înțelepciune?

Să ai note mari la școală? Să fi olimpic la mate sau info? Să fi super-deștept și să le știi pe toate? Să fi savant?

Dacă adresăm această întrebare oamenilor simpli, dar cu judecată, vom obține întotdeauna același răspuns: Înțeleptul acționează ca să-și asigure o viață lungă și fericită. Este o axiomă din care se deduc toate celelalte legi ale înțelepciunii.

Vechii înțelepți spuneau: „*porta semper aperta est*” (ușa este întotdeauna deschisă). Despre ce este vorba?

Să ne imaginăm un om care are o boală incurabilă și suferă îngrozitor. El este conștient că nu va găsi ușurare și deci nu are nici o posibilitate să ducă o viață fericită. Intuitiv ne dăm seama că acest om, dacă admite prima lege a înțelepciunii va trebui să se sinucidă. Iată un exemplu în care morala nu este de acord cu înțelepciunea. Aceste contradicții sunt însă atât de frecvente, încât se poate afirma că viața umană este cel mai adesea un compromis între morală și înțelepciune.

Se pare că din cauza aceasta, majoritatea oamenilor au o dublă morală, una autentică și cealaltă sapiențială. În conștiința fiecăruia există reguli care pot să-l determine pe om să se supună sau nu acestei legi. Aceasta înseamnă că înțelepciunea, contrar moralei este dialectică. Se spune că înțelepciunea este tehnologia vieții lungi și fericite, ori dacă este o tehnologie, înseamnă că în ea coexistă anumite conexiuni de fapte. Deci contrar moralei, înțelepciunea este, sau ar putea fi, o știință, înțelepciunea ar reprezenta o parte a psihologiei, dar ar profita probabil și de sociologie. În plus metoda înțelepciunii științifice ar trebui să fie experimentală. De fapt în practică ea nu este încă așa ceva, pentru că a fost livrată profeților și oamenilor de litere.

*Credința manifestată în acțiune dă înțelepciune* (Matei 7; 2,4). De aici rezultă că adevărata înțelepciune implică responsabilitatea pentru celălalt, chiar și atunci când comite crime.

Pentru creștini aceasta reprezintă esențialul conștiinței umane. „*Toți oamenii sunt responsabili, unii pentru alții, iar eu mai mult decât întreaga lume*” (Dostoievski<sup>5</sup>).

---

<sup>5</sup> Fiodor Mihailovici Dostoievski (1821-1881) – scriitor rus, considerat părintele existențialismului, autorul cunoscutelor romane: *Crimă și pedeapsă*, *Idiotul*, *Demonii*, *Frații Karamazov* etc.

**Concluzii:**

1. Înțelepciunea este principiul vieții lungi și fericite.
2. Perceptele înțelepciunii sunt propoziții deghizate în legi.
3. Viața umană este cel mai adesea un compromis între morală și înțelepciune.

**BIBLIOGRAFIE**

- \*\*\* - *Biblia*, versiunea diortosită după Septuaginta, de Bartolomeu V. A., Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2001.
- Bochenski J.M., *Manual de înțelepciune pentru oamenii de rând*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2006.
- Buduca I., *Unul din zece*, în Revista „Apostrof”, Anul XVI, nr.3, 2005.
- Buta M.G., *Este nevoie de o bioetică creștin-ortodoxă?*, Revista „Studia Universitatis. Babeș – Bolyai”, Teologie Ortodoxă, XLVIII, 1-2, 2003, p. 80 – 84.
- Engelhardt jr. H.T., *Fundamentele bioeticii creștine*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005.

## BIODIVERSITATEA CULTURALĂ ȘI BIOETICA

VASILE CRISTEA\*

*„Noi știm acum că știința nu poate fi neutră: obiectivul său principal nu trebuie să fie acela de a răspunde diverselor probleme, ci de a preciza sensul acestora”*

(A. JACQUARD, 1978, p.191)

### 1. Introducere

Pentru mulți dintre cei implicați în Bioetică (preocupați mai cu seamă de clonaj, avorturi, eutanasiile și homosexualitate) și chiar în Biodiversitate (pasionați de bogăția specifică, de variabilitatea genetică, de tipurile de habitate), sintagma utilizată de noi, cea de *biodiversitate culturală*, poate părea cu totul deplasată sau, cel puțin, neavând locul său în cele două noi, interesante și actuale domenii.

Și totuși...

În toate regiunile Globului, de-a lungul secolelor, populația umană și-a construit așezări și și-a dezvoltat un anumit sistem agro-silvo-pastoral, care a ajuns la un anumit echilibru cu ambianța ecologică în care se practica. În același timp, s-a consolidat o întreagă serie de tradiții populare, de ritualuri păgâne sau creștine, multe având ca „actori” elemente din mediul înconjurător. Și astfel, vorbim despre “civilizația grâului, măslinului și viței-de-vie” (pentru regiunea euro-mediteraneană), despre “civilizația porumbului” (pentru zona largă a Americii centrale), despre “civilizația orezului” (pentru China și Indochina) etc.

De la aceste practici s-au dezvoltat și atitudini (protective ori distructive) față de ambianța ecologică, modelată de societățile umane, în funcție de aceste atitudini și preferințe. Eliminarea acestor practici și tradiții (în mod deliberat de către o anumită comunitate sau chiar, ori mai ales, prin impunere din exterior!) a dus și duce, implicit, la dispariția factorilor care au menținut o anumită specie, un anumit tip de habitat în spațiul comunității respective. Și astfel, „...datorită omului, natura devine cultură și, prin cultură, omul își dobândește adevărata sa natură umană” (R. Caillois, *ap.* TOADER, 1987, p.340). În același timp, se poate afirma că menținerea diversității culturale a umanității este una din condițiile de bază în reușita conservării biodiversității, subliniindu-se, odată în plus, strânsa interdependență dintre biodiversitate în general și diversitatea culturală (CHAUVET *et* OLIVIER, 1993).

---

\* Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Catedra de Taxonomie și Ecologie

Pentru cei avizați, analizând într-o localitate: tipul de case și de organizare a gospodăriei, limbajul, arta culinară, arta decorativă a costumelor și țeșăturilor, ritualurile ori modul de practicare a agriculturii, zootehniei și silviculturii, se deschide o interesantă carte, din care putem afla care au fost interferențele culturale, generate de migrațiile populațiilor, ce atitudine are populația respectivă față de anumite elemente ale naturii, din ce regiune geografică a provenit acea populație, dar și cât de conservativă este comunitatea umană analizată.

Pentru conservarea primelor trei categorii de biodiversitate (genetică, specifică, ecologică), asocierea și utilizarea unora dintre aceste tradiții culturale reprezintă una dintre modalitățile de gestionare, cel mai sigure și mai economicoase. Multe dintre eșecurile ecologice au la bază tocmai schimbarea unor tradiții seculare cu tehnologii importate, străine populației băștinașe (agricultura intensivă în regiunile tropicale este unul din exemplele tipice în acest sens).

Nu ne propunem să realizăm aici o detaliere a enormei diversități de relații și atitudini ale Omului cu Natura, ci să punctăm câteva din aspectele ce au servit și pot servi drept inspirație în acțiunile noastre prezente și viitoare.

Vom fi de acord, mai întâi, cu afirmația lui STUGREN (1988): „...*atitudinea oamenilor față de natură reflectă, în mare măsură, concepția filosofică ce stă la baza întregii lor politici ecologice*“ (p.81), dar și cu sublinierea lui TASSI (2000): „... *pentru a împrăști atâta ceață mentală, contagioasă și, mai ales, ireversibilă, este necesar un contact autentic cu realitatea*“ (p.23). Iar această realitate poate fi mai frumoasă ori mai puțin frumoasă, poate să ne convină ori nu, dar nu ne putem rupe de ea, nu o putem ignora, mai ales dacă dorim ca ea să ne fie suport spre armonizare reciprocă. Într-una din poeziile sale, scriitorul clujean, MIHĂILEANU (1998), afirmă: „*Singura adăugire/ ce convine realului/ este frumosul! / Singurul lucru frumos/ admis ca urât/ este realul*“ (p.5). Natura este reală și, indiferent de cum ne apare ea, trebuie s-o iubim sau, cel puțin, să o respectăm și să o protejăm, așa cum ne-a fost dat prin hazardul evoluției ori prin porunci divine! La fel de reală și frumoasă este și cultura fiecărei comunități umane.

Apoi, după toate aceste considerații introductive, ar fi momentul să precizăm care sunt sferile celor două noțiuni menționate în titlu:

- suntem obligați să pornim, în acest sens, de la primul principiu din Declarația de la Rio asupra Mediului Înconjurător și Dezvoltării (1992), care precizează: „... *fiiițele umane se află în centrul preocupărilor privitoare la dezvoltarea durabilă. Ele au dreptul la o viață sănătoasă și productivă, în armonie cu natura*”. De asemenea, în principiul 22 se arată: „*Populațiile și comunitățile autohtone, precum și alte colectivități locale au jucat un rol vital în gestionarea mediului înconjurător și dezvoltării, datorită cunoașterii mediului lor și practicilor lor tradiționale. Statele ar trebui să recunoască identitatea lor, cultura lor și interesele lor, dar și să le acorde tot sprijinul necesar spre a putea participa, în mod eficient, la realizarea unei dezvoltări durabile*”;

- *biodiversitatea culturală* considerăm că reunește toate practicile, tradițiile și creațiile umane, care au ca obiect ori ca bază de inspirație componente ale viului, în toată complexitatea sa. Prin aceste practici și tradiții, omul a reușit să creeze

biodiversitate (specii hibride, varietăți, soiuri de plante și rase de animale, tipuri noi de habitate) ori să conserve anumite fragmente din ecosistemele apropiate sufletului unei anumite comunități umane și într-o anumită perioadă a dezvoltării societății respective. Ea trebuie considerată ca o componentă principală atât în studiile de biodiversitate, cât și în abordarea dimensiunii culturale a conceptului și strategiilor dezvoltării durabile (CRISTEA, 1997);

- *bioetica* analizează, într-o manieră pluri- și transdisciplinară, justetea sau injustetea, oportunitatea sau non-oportunitatea acțiunilor și atitudinilor noastre asupra folosirii și modificării componentelor viului, în general, a Omului, ca centrul și actorul, ca beneficiarul și vinovatul tuturor acestor intervenții.

## 2. Principalele componente ale biodiversității culturale

### a. Așezările umane și gospodăriile

În evoluția lor, mai întâi, comunitățile umane au înființat ceea ce noi numim astăzi „spațiu rural”: sălașe, cătune, sate, comune, împreună cu terenurile aferente. Primele locuințe au fost peșterile și grottele, pentru ca apoi să evolueze spre bordeie sau, în funcție de substratul geologic, spre locuințele troglodite, spre case din lut și bârne, case din cărămidă, piatră sau lemn etc.

Întotdeauna, însă, aceste așezări nu s-au plasat pe lunca inundabilă a apelor curgătoare (așa cum se întâmplă astăzi, iar efectele s-au văzut în timpul inundațiilor!), iar arhitectura locuințelor era integrată în peisajul natural și ținea cont de o serie de factori: precipitații (lichide și solide), pierderea minimă de căldură și chiar mascarea lor (mai ales în timpul marilor migrații).

Spațiul urban s-a dezvoltat ulterior, de obicei în jurul unor fortificații ori a unor drumuri comerciale. „Inima” orașelor era reprezentată de piața centrală (constituind un simbol pentru fiecare oraș), unde casele erau, deopotrivă, locuința, atelierul de producție și spațiul comercial. Modernizările și sistematizările s-au declanșat puternic în secolele 18 și 19, iar metropolele s-au născut doar în veacul trecut și tind să evolueze exploziv în acest secol.

Ce se contruiește astăzi, unde și cum, vedem la tot pasul, dar nu dorim să comentăm, ci doar să precizăm faptul că, în orice țară dezvoltată, construcțiile se realizează pe baza unui plan de urbanism general (PUG) și a celor zonale (PUZ), gândite de specialiști și aprobate de administrația locală, uneori fiind discutate chiar și în comunitatea civică.

Biodiversitatea acestor așezări prezintă structuri și dinamici particulare, o serie de specii își modifică radical comportamentul, disparițiile sunt masive, dar sunt favorizate speciile antropofile și cele oportuniste, iar habitatele semi-naturale sunt înlocuite de cele artificiale (CRISTEA *et* BACIU, 2003).

**Gospodăriile.** Odată consolidată și nemaifiind amenințată de năvălirile popoarelor migratoare, așezarea rurală începe să se organizeze după reguli pe care noi astăzi le-am putea denumi principii:

- construirea anexelor gospodărești să fie în apropierea locuinței;
- terenurile de cultură sunt eșalonate la distanțe diferite de casă ori de vatra satului, în funcție de volumul de muncă necesar și de consumul energetic presupus de transportul produselor, spre și dinspre aceste terenuri;
- reciclarea tuturor deșeurilor rezultate;
- diversificarea culturilor în spațiul din apropierea casei, mai ales a celor care se folosesc zilnic (legume, fructe).

Pe lângă diferențele generate de zona geografică, în amenajarea gospodăriilor este interesant de observat, mai ales în Transilvania, interferențele apărute sub influența coloniștilor sași și șvabi, a secuilor și ungarilor etc.

Dacă la începutul constituirii orașelor se mai putea vorbi de gospodării (mai cu seamă în „zona extra-muros“), treptat, spațiul este ocupat de locuințe, cu arhitecturi și conforturi variabile, ajungându-se în multe regiuni ale Globului la transformarea „stilului baroc” în „stil baracă” dispusă vertical!. În același timp, orașeanul devine predominant doar consumator și „poluator“, pe când țăranul mai îndeplinește încă funcția de producător, consumator și exportator (iar în ultima jumătate de veac tinde și el spre păguboasa funcție de poluator).

Asistăm, așadar, la o evoluție a satului spre o *așezare rurală*, în care țăranii devin „lucrători în agricultură”; la o evoluție a orașului spre *spațiul urban*, în care orașenii devin roboți vii, în căutare de spațiu (accomodation!)

### ***b. Agricultură și creșterea animalelor***

Preocupări de bază ale societăților umane, cultivarea plantelor și creșterea animalelor s-au dezvoltat în concordanță cu particularitățile fizico-geografice locale și cu cerințele dezvoltării comunităților umane respective. Dar, pe lângă aceste aspecte, în sistemul tradițional existau trei elemente în plus, care ni se par esențiale și care aproape au dispărut astăzi:

- mândria producătorului de a avea soiuri și rase care să-l reprezinte;
- schimbul reciproc de material reproductiv;
- controlul comunității rurale asupra acțiunii fiecăruia dintre locuitori.

Industrializarea, cu toate implicațiile sale (pozitive și negative), a produs o adevărată revoluție și în sistemul agro-silvo-pastoral și, implicit, modificări profunde ale peisajului natural.

Întrucât scopul nostru nu este acela al prezentării celor două sisteme, ne rezumăm la schițarea, comparativă, a unor elemente caracteristice acestora, lăsând cititorul să tragă concluziile (tab. 1) și să mediteze la afirmația lui GEVAERT (1993): „*O societate umană care obligă țăranii săi să părăsească pământul este o societate care se sinucide*“ (p.33), ori la cea exprimată de BLIXEN (1998): „*Când iei pământul unor băștinași, de fapt le iei mai mult decât pământul. Le răpești trecutul și, în același timp, și rădăcinile, și identitatea*“ (p.341).

Modificările radicale, socio-politice, din 1989 au afectat puternic economiile fostelor țări socialiste și, implicit, viața cetățenilor lor. În 1996, spre exemplu, populația din cele 10 țări candidate cheltuia pentru hrană, în medie, 38,5% din venitul lunar (recordul deținându-l românii, cu 58%, comparativ cu slovenii – 23%), în timp ce populația din țările UE aloca doar 18%! (*Dialog European*, 1999) Care dintre cele două categorii de cetățeni se va interesa de conservare, de biodiversitate, de bioetică, inclusiv de organismele genetic modificate?

*Creșterea animalelor* a evoluat de la tipul *nomad* spre cel *tradițional* și, astăzi, domină sistemul de tip *industrial*. În sistemul tradițional, această activitate s-a împletit cu agricultura, deoarece, pe lângă produsele animaliere obținute (lapte, carne, ouă, puf, lână, piele, miere, ceară etc.), o serie de animale erau folosite ca forță de muncă (cabalinele și bovinele), iar dejecțiile lor (bine fermentate!) asigurau reciclarea resurselor provenite din terenurile cultivate (această reciclare trecând prin tubul digestiv al animalelor domestice și justificând expresia: *orice carne este din iarbă!*).

În plus, acest sistem a generat și apariția unor adevărate meserii (prisăcar, văcar, porcar, cioban sau păstor), persoanele respective fiind nu doar niște paznici ai animalelor, ci și buni cunoscători ai biologiei speciilor și a tratamentelor adecvate variatelor maladii.

**Principalele elemente caracteristice sistemului agro-silvo-pastoral (I) și celui intensiv (industrial, II) (ap. CRISTEA et DENAEYER, 2004)**

**Tabel 1.**

Tipul Parametri	I	II
Începuturile	- sec. XIII-XIV	- sec. XIX-XX
Tehnica utilizată	- simplă și ușoară	- complexă și grea
Suprafețele cultivate	- multe și mici	- puține și foarte mari
Soiurile și rasele folosite	- dominant convenționale și locale	- dominant ameliorate și alohtone
Consumul de combustibili fosili	- foarte redus sau absent	- foarte mare
Mâna de lucru implicată	- numeroasă, majoritar locală	- puțină, majoritar străină
Migrația populației umane	- redusă	- ridicată
Diversitatea ambientală	- ridicată	- redusă
Tipuri de ecosisteme dominante	- semi-naturale	- artificiale
Biodiversitatea	- foarte bună, aspectul comercial scăzut	- redusă
Calitatea culinară și gustativă a produselor	- moderată/ redusă	- slabă, aspectul comercial foarte bun
Producția/ unitatea de suprafață	- mic	- ridicată
Numărul parcelelor abandonate	- reticulare	- mare
	- relativ stabil	- insulare
	- ridicată	- instabil



Coridoarele ecologice Echilibrul ecosistemelor Valoarea conservativă a întregului peisaj Principiul de bază	- „ <i>a face, mereu, același lucru pe un loc dat, dar pretutindeni lucruri diferite</i> “	- mult redusă - „ <i>a nu mai face același lucru pe un loc dat, dar pretutindeni același lucru</i> “
---	--	---

Sistemul de tip industrial necesită un mare consum energetic, regăsit apoi în prețul produselor. În acest sistem sunt necesare construcții speciale (grăjduri, staule, complexe modernizate). Hrana trebuie transportată (aproape zilnic) fie de pe terenurile special constituite în acest scop (culturi furajere, consumatoare și ele de energie), fie importată de la mari distanțe. Pentru stimularea creșterii și pentru tratamente sunt utilizate substanțe anabolizante și medicamente; marile acumulări de dejecții pun probleme extrem de complexe; animalele sunt supuse unui puternic stress, aspect reflectat și în calitatea produselor etc. Am mai putea adăuga stress-ul la care sunt supuse aceste animale (inclusiv cantitatea sporită de adrenalină ce ajunge pe mesele noastre), reducerea puternică a pajiștilor, ca urmare a lipsei pășunatului etc.

La orașe, odată cu diminuarea convivialității, un număr tot mai mare de oameni crește așa-numitele (mai nou) *animale de companie* (câini, pisici, păsări exotice și chiar maimuțe ori reptile), cu întregul cortegiu de probleme pe care le pun acestea (hrană, tratamente, „sitteri“ sau „hoteluri pentru animale“ în perioada concediilor, afectarea spațiilor verzi etc.

Situația agriculturii și zootehniei din România de astăzi este analizată în diverse lucrări (GRĂDINARIU *et* TOFAN, 1997, DAVIDESCU *et* DAVIDESCU, 1998, VON HIRSCHHAUSEN, PĂTROESCU *et* REY, 1999 etc.), motiv pentru care nu ne vom opri la a comenta calitatea acestor analize. Dar, suntem siliți a constata faptul că, în politicile lor, toate guvernele ce s-au succedat din 1990 încoace au inclus „pariuri pentru agricultură“ și toate au pierdut aceste pariuri; toate au elaborat acte normative conforme cu legislația europeană, dfar puține le-au și aplicat; toate s-au ambiționat să determine România să producă ceea ce este în exces în comunitatea europeană; și... toate au realizat mari importuri de produse agro-alimentare din țările dezvoltate sau mai puțin dezvoltate!

Paradoxal, principiile și strategiile naționale sunt generoase și ele cuprind și aspecte protecționiste: „*prezervarea și dezvoltarea zonelor cu valoare naturală și peisageră*“, „*promovarea patrimoniului cultural și istoric al satului românesc*“. De asemenea, considerăm ca meritorie realizarea documentului *Cartea verde* (1998) care, pe baza a 7 criterii și 45 indicatori, stabilește cele 8 regiuni de dezvoltare, cu structuri organizatorice responsabile și programe de dezvoltare susținute de finanțări interne și externe. Cum au fost gestionate aceste fonduri (în special cele din Programul SAPARD), ce rezultate s-au obținut, cum a fost implicată populația etc.? sunt întrebări care, probabil, vor primi răspunsul în anii ce urmează sau, cel mai sigur, vor fi trecute și ele la rubrica „pierderi“, așa ca multe altele!

### *c. Silvicultura și exploatarea forestiere*

Odată sedentarizate, comunitățile umane au început să-și extindă terenurile de cultură prin defrișarea pădurilor. Construcțiile și fortificațiile au avut la bază tot lemnul, iar resursele secundare oferite de pădure constituiau un supliment important al alimentației lor. Treptat-treptat, dintr-un bun comunitar, pădurea (sau anumite suprafețe ale ei) a devenit bun privat, fiecare gestionând-o după interesele sale ori după spiritualitatea sa.

În Europa, „... a cucerii pădurea, a o defrișa, a o supune erau considerate ca acte de civilizație“ (SCHNITZLER-LENOBLE, 1996, p.72), situație care explică ponderea redusă ocupată astăzi de „cel mai de preț dar dat omului“, cum caracteriza pădurea, acum două milenii, Plinius cel Bătrân.

Nemaiavând suprafețe împădurite suficiente ori conștientizate de rolul lor ecologic major, statele puternic dezvoltate s-au orientat spre țările lumii a treia și spre cele în curs de dezvoltare, dispuse să vândă orice, doar spre a-și rezolva, vremelnic, unele din problemele socio-economice care planează asupra populațiilor respective.

Între aceste țări „exportatoare“ se numără și România care, în epoca modernă, a avut trei mari perioade de defrișări masive: 1920-1935 – când s-a defrișat circa 1/5 din suprafața împădurită a țării; 1946-1964 – când a fost obligată să plătească ex-URSS-ului „datorii de război“; și 1990-prezent – când privatizarea, specific românească, a dus la exploatarea necontrolată, abuzivă și la un export masiv de lemn rotund (în ciuda existenței a numeroase fabrici de prelucrare industrială a lemnului).

Se pare că noi, românii, încă nu am înțeles cuvintele marelui silvicultor M. Drăcea: „*lemn se poate cumpăra, dar pădure nu!*“

Oricum, noi suntem tentați să-i dăm crezare și lui MENOTTI (1998) care, analizând procesul de globalizare și de distrugere a pădurilor, consideră că un important rol îl joacă (în țările lumii a treia) *impunerile* de exporturi de către Banca Mondială și Fondul Monetar Internațional, precum și imposibilitatea controlării marilor corporații transnaționale.

Magistral definită de E. POP (1942) ca fiind: „...*înainte de toate, o ființă colectivă, cea mai grandioasă din câte există, înfiorată de o viață proprie, închegată la rându-i din milioane de vieți individuale, cât se poate de diverse – contopite însă într-o fizică armonică și într-un duh unitar, care impresionează copleșitor și într-un fel unic spiritul omenesc*“ (p.8), pădurea a trebuit și trebuie să fie protejată și gestionată. Iar această activitate nu are la bază doar considerente sentimentale, ci solide argumente privind rolul său productiv și protectiv. Dar, „...*pentru ca pădurea să protejeze, ea însăși are nevoie de protecție*“ (GIURGIU, 1995, p. 16).

În acțiunile de gestionare și protecție, silvicultura (disciplină născută în prima jumătate a secolului al XIX-lea) este prima care trebuie să fie implicată, întrucât ea „...*studiază legile și procesele de viață din pădure și, pe această bază, stabilește măsurile tehnice capabile să-i sporească productivitatea și să-i intensifice funcțiile protectoare*“ (FLORESCU, 1981, p.7).

Sub aspect legislativ, gestionarea pădurilor în țara noastră este reglementată în primul rând prin *Codul silvic* (1996). Acesta precizează faptul că, „... indiferent de natura dreptului de proprietate, fondul forestier... este un bun de interes național...”, statuând norme privitoare la regimul silvic (art. 9), la amenajamentul silvic (art. 16), la zonarea funcțională a pădurilor (art. 20), la regulile de protecție (art. 64-67), la controlul acestor activități etc.

Paradoxul este prezent și în cazul pădurilor noastre: legislația este relativ bună, dar pădurile dispar sub ochii noștri!

Comunitățile umane „pădurene“ nu au dispus de reglementări oficiale și, totuși, au reușit să mențină echilibrul necesar. Nu ne rămâne decât să încercăm a învăța din experiența lor și să o transpunem în gestionarea spațiilor forestiere incluse într-un regim de protecție dat.

#### **d. Religie, ritualuri, obiceiuri**

Cunoașterea aspectelor religioase, a ritualurilor și obiceiurilor diverselor comunități umane reprezintă o latură importantă a acțiunilor de conservare a biodiversității în ansamblul ei. În primul rând, prin aceasta vom înțelege mai ușor realitatea și evoluția obiectivelor de protejat, apoi vom putea găsi mijloacele optime pentru gestionare și, în fine, vom putea antrena populația locală în acțiunile noastre. În absența parteneriatului protecționist-comunitate locală, rezultatele pot să nu fie cele scontate, populația nefiind dispusă să accepte frecvent principiul „calului troian“.

**Religia**, ca formă particulară a filosofiei, a jucat și va juca un rol important în ceea ce se dorește a fi „etica biologică“ sau „bioetica“, dovadă fiind și implicarea tot mai activă a clerului în dezbaterile acestor aspecte, chiar colaborările lui cu specialiștii din domeniul științelor exacte:

- *triburile primitive* (amerindieni, aborigeni etc), mitizând elemente din natură, și-au dezvoltat o „religie a naturii“ (STUGREN, 1988), în care omul, planta și animalul sunt privite în interdependență și guvernate de aceeași esență spirituală;

- pentru *hinduși*, natura vie este posesoarea „dharnei“ – principiul și motorul dezvoltării universului, legea bunei ordini, de aceea se interzice imixtiunea omului în procesele biologice;

- *taoismul* chinezilor antici a fost filosofia integrării vieții umane în ritmul naturii, ambele având aceeași substanță eternă, „tao“;

- *buddhismul*, cu toate variantele sale, pune accent pe experiența personală, pe meditația profundă, precum și pe legea *karma* (a cauzalității etice), în final pe o armonie interioară și cu toate procesele ce alcătuiesc lumea;

- *shintoisumul* japonez, accentuând latura estetică a naturii, consideră omul ca fiind o operă de artă a naturii, păstrată numai în condițiile conservării frumuseților naturii;

- *mahomedanii* (islamul), prin cuvântul lui Allah, îl ridică pe om mai presus de îngeri, motiv pentru care și puterile lor asupra lumii ar putea fi considerate

ca nelimitate. Dar, cele 4 principii (*Tavheed, Fitra, Mizan* și *Khalifa*) definesc foarte clar limitele condiției umane, respectiv rolul său de gardian (calif) a Pământului și al vieții pe care acesta o adăpostește;

- *creștinismul*, dezvoltat pe filosofia iudaică, a stat la baza dezvoltării antropocentrismului (inițiat, de fapt, de Aristotel), curent filosofic care guvernează comportamentul majorității populației Globului (SORAN *et* BORCEA, 1985, STUGREN, 1988, GAUDIN– *coord.*, 1995). Recent, privind *Biblia* prin prisma concepției ecologice (sistemice), am încercat, pe de o parte, să demonstrăm că Omul a primit de la Dumnezeu nu doar dreptul de stăpânire, ci și obligația de a gospodări întreaga natură, iar pe de altă parte să subliniem extraordinara diversitate a cultelor creștine, în fapt o diversitate culturală (v. CRISTEA, 2007).

În ciuda percepțelor creștine, de stăpânire și supunere a naturii, este interesant să reținem că „patronii spirituali“ au fost aleși dintre sfinții creștini: Sf. Francesco d’Assisi – patronul ecologiștilor, Sf. Thomas d’Aquino – patronul universităților, Sf. Benedetto di Norcia – patronul Europei, Sf. Andrei – ocrotitorul României etc., etc. Este adevărat că această împrejurare își are explicația în faptul că Europa este un rezultat al creștinismului și culturii emanate din acest spațiu.

**Ritualurile**, fie ele păgâne sau creștine, cuprind elemente din natură care, cel puțin pentru acest scop, erau conservate și protejate. Chiar și atunci când se recolta o plantă necesară descântețelor și tratamentului, această ocupație era însoțită de un ritual bine respectat, spre a nu supăra spiritul acesteia. În epoca modernă, multe din aceste ritualuri s-au transformat în sărbători și chiar în serbări, deseori lipsite de sensurile și mesajele inițiale, aspect subliniat și de GEVAERT (1993): „Sărbătorile actuale au ceva forțat și, pentru a fi în ambianță, trebuie în general să te dozezi un pic... Când spiritul sărbătorilor poartă în el sensul sacru, el încălzește inimile și permite bucuriei să explodeze“ (p. 81-82).

Lăsând deoparte extrem de interesantele ritualuri care marchează etapele principale ale vieții omului (nașterea, căsătoria, moartea), ne vom opri doar la **ritualurile curățeniei**, căci ni se pare că avem încă multe de făcut sub aspectul acesteia (mai cu seamă la locurile de muncă și în jurul locuințelor noastre)! Aceste ritualuri urmau, în fapt, ciclurile biologice ale dăunătorilor din locuințe și din jurul acestora (MIHAIU, 1993, GHINOIU, 1997):

- de *Sf. 40 Mucenici* (9 martie) se aprindeau focuri în fața casei și se presăra cenușă în jurul acesteia (pentru a o apăra de șerpi);

- de *Sf. Alexie, omul lui Dumnezeu* (17 martie) se făcea curățenie generală în case și livezi (legenda spunând că Alexie ar fi scăpat racla în care Dumnezeu a strâns toate „gângăniile și jivinele“ spre a-i scăpa pe oameni de aceste „necazuri“);

- la *Sf. Mare Mc. Gheorghe, purtătorul de biruință* (23 aprilie), o nouă curățenie era menită să îndepărteze ielele (folosindu-se leuștean, cu care se frecau tocurele de la ferestre și uși);

- la *Sânziene (Nașterea Sf. Ioan Botezătorul sau Drăgaica, 24 iunie)* se puneau între haine și la icoane sânziene și sulfină;

- la *Sf. Maria (Adormirea Maicii Domnului, 15 august)* se punea pelin în casă, deși încă nu se știa că are acțiune insectifugă;

- de *Ziua Crucii (Înălțarea Sfintei Cruci, 14 septembrie)* se făcea o nouă curățenie, pentru ca de *Sf. Apostol Andrei cel Întâi chemat – ocrotitorul României (30 noiembrie)*, după o nouă curățenie, să se folosească usturoiul (pe ramele casei și pe mobilier) etc.

Dacă mai adăugăm și curățeniile care se făceau în preajma marilor praznice religioase – *Crăciunul (Nașterea Domnului)*, *Paștele (Învierea Domnului)*, *Rusaliile (Pogorârea Duhului Sfânt, când în case se puneau ramuri și frunze de nuc, flori de soc)*, precum și faptul că toate plantele utilizate au efecte antifungice sau bacteriostatice, insectifuge sau insecticide, vom înțelege că aceste ritualuri aveau și un rol igienic important, că aceste practici pot servi ca inspirație pentru cercetările de „combatere biologică” (poate „control biologic” ar fi mai puțin agresiv!).

Deși **obiceiurile** sunt definite ca practici îndelungate, devenite apoi reguli nescrise sau scrise, noi vom accepta sensul mai larg, cel al activităților tradiționale, cuplate (deseori) cu diverse credințe:

- **etnoiatria** (medicina populară) își are originile nu în magie (cum consideră unii), „...ci în observația atentă a fenomenelor și justa cunoaștere a mediului ambiant” (BOCȘE et MIHAIU, 1995, p.239). Experiența milenară a comunităților umane este valorificată astăzi prin identificarea principiilor active și, deseori, prin sintetizarea industrială a acestora, aspecte abordate la scară globală de interesanta și documentata lucrare a lui BALICK et COX (1996).

Deoarece *fitoterapia* este bine cunoscută (literatura de specialitate fiind extrem de bogată) și pentru că, în ultimele decenii, a redevenit „la modă”, nu ne vom opri asupra unor exemple din acest domeniu; chiar dacă sate întregi erau (în prima jumătate a secolului trecut) specializate în recoltarea și comercializarea plantelor medicinale; chiar dacă astăzi s-a înmulțit numărul Societăților Comerciale care valorifică flora medicinală spontană; chiar dacă subiectul este mult mai apropiat de specializarea noastră.

În schimb, dorim să punctăm câteva aspecte legate de *organoterapie* (tratamentul cu organe de animale), întrucât revigorarea acestui obicei poate afecta serios populațiile speciilor vizate:

- principiul care stă la baza acestui obicei este „*similia similibus curantur*”;
- în dereglările hormonale și bolile de piele se folosesc ouă de broască, testicule de armăsar, iepure, cocoș etc.;
- pentru tratarea bolilor de inimă se recomandă înghițirea unei inimi crude de porumbel;
- pentru ulceratii se foloseau viscere de animale tinere (broaște, găini, cocoși, căței etc.), spintecate de vii (!!!);
- în impotență, pe lângă elitele de cantaride, se utilizează cornul de rinocer (al cărui preț a depășit deja 40.000 USD), precum și o serie de șerpi și scorpioni, incluși în

alcool și comercializați mai cu seamă în țări ale Extremului Orient (ale căror guverne nu au auzit încă de convenția CITES!);

- cel mai la modă este, însă, tigru bengalez, căruia medicina tradițională asiatică i-a găsit utilizări pentru fiecare organ în parte (inclusiv pentru excrementele sale!): epilepsie, malarie, cataractă, turbare, astm, reumatism, paralizii, tuberculoză a ganglionilor limfatici, furunculoze, răni, hemoroizi, impotență, tulburări gastrice etc., etc. Alături de ceilalți factori (deteriorarea habitatelor, vânatul pentru blană), această „modă” (stimulată de cei care dispun de resurse financiare substanțiale) a agravat declinul populațiilor subspeciilor de tigri.

Mai puțin dăunătoare pentru mediu este *mineraloterapia*, al cărui principiu este inversul organoterapiei: „*contraria contrariis curantur*”. În astfel de tratamente se utilizează cărbunele, argila, cenușa, sarea, alaunul etc., produse care, în parte, se regăsesc și în comerț.

• **biolatRIA** include adorarea și închinarea la plante sau la animale, multe dintre speciile vizate devenind apoi embleme pentru comunitatea umană respectivă:

- egiptenii adorau ibis-ul pleșuv (*Geronticus eremita*), pasăre sacră pentru faraoni, considerând că reprezintă sufletul omului după moarte și transpunând-o într-o hieroglifă ce simbolizează splendoarea și strălucirea;

- mai multe popoare din Europa au fost impresionate de acvila imperială (*Aquila chrysaetos*), immortalizând-o pe stemele naționale;

- dacii aveau cunoscutul steag cu cap de lup (*daos*, în lb. frigiană), iar descendenții lor din secolele XIX-XX au declanșat campania de distrugere a lupilor!;

- bourul (*Bos taurus primigenius*) ne mai privește astăzi doar de pe stema Moldovei;

- vâscul (*Viscum album*), considerat de greci și romani ca fiind o plantă magică, de egipteni ca aducător de nemurire și regenerare, era folosit de gali ca plantă sfântă la sărbătorirea solstițiului de iarnă, iar în ultimul secol a ajuns și în tradiția românească, deși se folosește de mai mult timp la prepararea Marelui Mir în biserica ortodoxă!;

- foarte multe plante sunt de-a dreptul sacralizate (ex. lotusul indian, de către buddhiști) ori sunt considerate ca adevărate embleme naționale, ca de ex.: orhideea *Vanda* ‘Miss Joakim’ pentru Singapore, arțarul de zahăr (*Acer saccharum*) pentru Canada, arborele de orhidee (*Bauhinia x blakeana*) pentru Hong Kong, arborașul *Protea cynaroides* pentru Africa de Sud, macul californian (*Escholtzia californica*) pentru statul California etc etc, acte culturale ce, în mod sigur, vor avea repercusiuni pozitive asupra perenității acestor specii;

- bradul (*Abies alba*) și molidul (*Picea abies*) au fost și mai sunt (în unele regiuni ale țării noastre) elemente simbolice în cele trei evenimente majore ale vieții, iar, în Munții Căminului, ciobanii își alegeau câte un arbore din aceste specii și-l transformau într-un veritabil altar: dăltuiau pe trunchiul lui semnul crucii, se spovedeau lui (desigur, mult mai sincer decât sub patrafirul preotului!) și se împărtășeau cu mugurii acestui exemplar (PETREAN, 2003). Comunitățile de

păstori (ciobani) din Carpații românești aveau, așa cum sublinia VÂLSAN (2001) „... o organizație viguroasă, cu datini precise pentru fiecare epocă a anului, cu o lume de credințe, în care... se ghicesc ritualuri mult mai vechi și de o finută morală tot atât de înaltă ca și a creștinismului“ (p.410);

- margaretele (*Chrysanthemum leucanthemum*) au fost și sunt un simbol al prețuirii, încrederii și fidelității, în timp ce surorile lor (crizantemele de grădină, *Ch. indicum*) au devenit flori naționale pentru japonezi, iar în Transilvania, doar flori pentru ziua morților (1 noiembrie);

- lealeua (*Tulipa* sp) este un simbol al purității și fecundității la populația maghiară, frecvent întâlnită ca motiv decorativ în artizanat și, probabil, se păstrează în memoria comunității maghiare încă din perioada anterioară migrației etc etc.

Este foarte greu să explicăm de ce, o serie întreagă din aceste organisme adorate ori emblematice au dispărut sau populațiile lor s-au redus drastic. Ne rămâne doar să acceptăm, pe lângă cauzele reale, demonstrate științific, afirmația lui COSTA (2000): „Masacrul etnodiversității, care caracterizează timpurile moderne, a produs ceea ce se poate numi, oricum am suci-o, aculturația popoarelor autohtone, adică o pierdere de cultură“ (p. 116).

#### ***e. Limbă-limbaj-tradiții***

Trebuie să recunoaștem faptul că una din cele mai mari „invenții“ a comunității umane este *limba*, căci ea a deschis porțile comunicării, a dat posibilitatea oamenilor să se numească și să denumească elementele care-i înconjurau. În cultura fiecărei populații, limba este una dintre primele caracteristici care-i dau originalitate, motiv pentru care politica mondială a dezvoltării durabile cuprinde și strategii de conservare a limbilor materne, indiferent de limba declarată ca oficială (care, însă, în orice stat, trebuie cunoscută!). Mai mult, așa cum preciza în urmă cu aproape două secole marele A. Von Humboldt, „...limba nu este numai un simplu mijloc de comunicare, ci este expresia spiritului și a concepției vorbitorului despre lume“ (ap. BERCE, 2002, p.93).

La ora actuală, în baza de date a UNESCO sunt înregistrate 6.528 de limbi vorbite pe Glob (TIMBUS, 2000), dar care dispar într-un ritm de aproximativ una/ două săptămâni. Ca și în cazul organismelor, s-a elaborat o „carte roșie“ a limbilor aflate în pericol de dispariție, din care rezultă că cele mai amenințate sunt cele de pe continentul asiatic (31,2%), african (30,6%) și din insulele Pacificului (20,5%), iar în cel european doar 3,2%. Pe lângă diminuarea populațiilor care vorbesc o limbă, să-i spunem „exotică“, cauza principală este impunerea alteia, considerată mai puternică. Iar „...puterea unei limbi este dată de forța economică, politică și militară de care dispun cei ce o vorbesc și o răspândesc în lume“ (TIMBUS, 2000, p.23).

Ca adept al menținerii biodiversității, susținem acțiunile de conservare a limbilor și dialectelor, considerând acest proces ca un act de cultură al umanității și fiind convinși că, generalizarea (adică impunerea) uneia, nu va fi de natură a rezolva

reconcilierea mondială, a duce la dispariția naționalismului îngust, a terorismului ori a ambițiilor regionale. După ce s-a încheiat *Anul European al Limbilor* (2001), credem că soluția 1+2 (limba maternă + două limbi de circulație) poate fi o cale de urmat, iar „floare” să nu se mai denumească doar „flower” (engl.), ci și „fleur” (fr.), „flor” (span.), „fiore” (ital.), „blumen” (germ.), „virág” (magh.), „anthos” (gr.), „феток” (rusă), „peruhim” (ebr.), „blimen” (idiș), „najim” (arabă) etc etc.

Limba și limbajul au evoluat și evoluează paralel cu dezvoltarea fiecărei societăți, apărând cuvinte noi (neologisme), gesturi noi, expresii noi și dispărând, treptat, cele care priveau practici sau tradiții dispărute. Dar, conservând în anumite regiuni sau localități o serie de tradiții (incluse de noi în biodiversitatea culturală), implicit vom conserva și cuvintele legate de acestea:

- *arta culinară tradițională* riscă să se înăbușe („la foc mărunț”) de presiunea concurenței meniu-rilor de tip „McDonald’s”, „Fast-food” etc. și să rămână doar în excelenta „carte de bucate” a regretatului ROMAN (1998). Și astfel, nu vom mai ști ce-i „tochitura”, „păpușile de dragavei”, „pasca” și nici chiar „sarmalele” (făcute cu varză murată și afumătură, stropite din belșug cu smântână, modalitate care le diferențiază de tot ceea ce seamănă cu ele și le întâlnim în Turcia, Grecia, China). Sistemul alimentar occidental, cel nord-american în speță, câștigă tot mai mult teren pe întreg Globul, iar dispariția culturii culinare nu mai este doar o simplă poveste, la fel cum obezitatea generată de sistemul «burgerilor» devine tot mai frecventă și evidentă!

- *cultura și prelucrarea unor plante* au dezvoltat și limbajul corespunzător acestor activități. În ultimul deceniu, anual, am testat studenții din anul II asupra derivării expresiei: „îți merge gura ca o meliță”. Doar 10% știau ce este o meliță și sub 5% au fost în măsură să enumere și alte cuvinte legate de prelucrarea cânepii: „pieptene”, „câlți”, „fuior”, „rășchitor”, „topit” etc. Același lucru s-a întâmplat și în cazul expresiei „grasă ca o batoză” și a cuvintelor asociate recoltării grâului: „snop”, „stog”, „arie” etc ori a semnificației „cununii” (căreia CUCEU, 2003, i-a dedicat o frumoasă monografie).

Și, dacă ne gândim bine, mulți străini sunt dispuși să plătească pentru a vedea snopi și stoguri de grâu, căpițe și clăi de fân, urzeală sau țesătură din cânepă; să mănânce preparate tipice (dar servite în condiții de igienă și în veselă tradițională!); să doarmă într-o casă tipic țărănească (dar nu pe dormeze moderne și cu carpete „Răpirea din Serai” pe pereți!); să simtă mirosul busuiocului ori a gutuilor în camerele „din față” etc. Astfel, o parte din populația locală va câștiga făcând ceea ce știe să facă foarte bine și din generație în generație, iar armonia cu Natura va fi o garanție a durabilității.

### 3. În loc de concluzii

Nu am insistat asupra rolului jucat de natură în creația populară și cultă, în arta decorativă, aspecte care se cunosc foarte bine și pe care le includem tot în sfera biodiversității culturale.



Vom încheia cu speranța că viitorul civilizației mondiale „...nu va putea fi altceva decât *coalțița, la scară planetară, de culturi care-și păstrază fiecare originalitatea sa*“ (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 77) și că oamenii vor continua să fie însetați de cultură. Dar să nu uităm: „...*cultura este o aspirație permanentă, ce trebuie să-l însoțească pe om până la capătul vieții și care nu are un capăt ce poate fi atins*“ (BLEAHU, 1998, p. 184).

Concluzia logică este aceea că, toți biologii care vor lucra în domeniul protecției sau a conservării biodiversității trebuie să aspire spre cultură, dar să aibă și noțiuni elementare de antropologie, economie, sociologie (POTVIN, 1997), pe lângă solidele cunoștințe de strictă specialitate. La fel cum credem că lucrătorii din sfera științelor socio-economice trebuie să înțeleagă limbajul biologilor și legile ecologice care guvernează Natura, pe lângă temeinica stăpânire a mecanismelor din domeniile lor.

Și unii și alții vor înțelege că, prin cultură, sfera Bioeticii trebuie mult lărgită, că ea trebuie să ia în considerare și principiile *eticii ecologice*, ale cărei baze au fost puse, magistral, de umanistul și premiantul Nobel, A. Schweitzer! Mai cu seamă, însă, vor înțelege că arta succesului constă în capacitatea de a colabora, de a valorifica trecutul, prin prisma proiecției viitorului. Iar acest viitor poate fi bun, dacă este pregătit cu bunătate și iubire sau poate fi rău, dacă este gândit cu egoism și dorință de câștig necondiționat!

Să nu uităm că, „... *Le vrai bonheur est celui qu'on partage*” (S. DENAEYER, 2000)!

Altfel, vom fi nevoiți să dăm dreptate versurilor lui Marin SORESCU (în *Ecologică*): „*Omul, specie perfidă/ Ce-mblânzește, să ucidă.../ Surâzând, capcane-tinde/ Și pădurea o aprinde.../ Țipă pasăre și pom,/ Doamne, scapă-ne de om!*”.

Mult mai grav ar fi, dacă Dumnezeu va și face ce-i cer pasărea și pomul!

## BIBLIOGRAFIE

- BALICK M.J., COX P.A., 1996, *Plants, People and Culture. The Science of Ethnobotany*, Sci. American Library, New York, 228 p
- BERCE S., 2002, *Interfață (însemnări critice)*, s. ed., Cluj-Napoca
- BLEAHU M., 1998, *Ecologie – Natură – Om*, Ed. Metropol, București
- BLIXEN K., 1988, *Din inima Africii*, Ed. Cartea Românească, București
- BOCȘE M., MIHAIU L., 1995, *Medicina populară, argument al științei și spiritualității românești*, *Marisia Studia Sci. Nat.*, Tg. Mureș, **23-24**, 2: 235-336
- CHAUVET B.M., OLIVIER L., 1993, *La biodiversité, enjeu planétaire*, Ed. Sang de la terre, Paris
- COSTA J-P., 2000, *L'Homme – Nature, ou l'alliance avec l'univers*, Ed. Sang de la terre, Paris

- CRISTEA V., 1997, Dezvoltarea durabilă, o singură alternativă pentru un singur Pământ, *Studii și Cercet. (Șt. Nat.)*, Bistrița, **3**: 177-182
- CRISTEA V., 2007, *Religie și Ecologie: pledoarie pentru parteneriat*, Ed. Saga, Cluj-Napoca
- CRISTEA V., BACIU C., 2003, Orașul privit ca ecosistem, in Petrescu I.-edit., *Mediul-cercetare, protecție și gestiune*, Ed. Presa Univ. Clujeană, Cluj-Napoca: 145-148
- CRISTEA V., DENAEYER S., 2004, *De la biodiversitate la OGM-uri?*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca
- CUCEU M., 2003, *Ritualul agrar al cununii la seceriș. Studiu etnologic*, Ed. Presa Univ. Clujeană, Cluj-Napoca
- DAVIDESCU D., DAVIDESCU V., 1998, Cum răspunde agricultura imperativelor ecologice?, *Opinia națională*, București, **218**: 1 și 7
- DENAEYER DE SMET S., 2000, *Pour science au service de l'homme*, UBB, Cluj-Napoca
- FLORESCU I.I., 1981, *Silvicultură*, EDP, București
- GAUDIN P.-coord., 2005, *Marile religii: Iudaismul, Creștinismul, Islamismul, Hinduismul și Budhismul*, Ed. Orizonturi, Craiova
- GEVAERT P., 1993, *L'avenir sera rural (au secours d'un monde moderne en derive)*, Ed. Ruralis, Port-Sainte-Marie
- GHINOIU I., 1997, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, Ed. Fundației Culturale Române, București
- GIURGIU V.-red., 1995, *Protejarea și dezvoltarea durabilă a pădurilor României*, Ed. Arta Grafică, București
- GRĂDINARIU M., TOFAN A., 1997, L'agriculture de la Roumanie en transition vers l'économie de marché, *Tempus-Phare Newsletter*, Univ. Bologna: 2-3
- JACQUARD A., 1978, *Eloge de la différence: la génétique et les hommes*, Ed. du Seuil, Paris
- LÉVI-STRAUSS C., 1987, *Race et histoire*, Ed. Denoël, Paris
- MENOTTI V., 1998, Globalization and the Acceleration of Forest Destruction since Rio, *The Ecologist*, **28**, 6: 354-362
- MIHAIU L., 1993, Rolul plantelor în conservarea tradițională a texturilor și posibilitățile de aplicabilitate în muzeistică, *Rev. Muzeelor*, București, **30**, 4: 37-43
- MIHĂILEANU L., 1998, *Pantofi de poet*, Ed. Interval, Cluj-Napoca
- PETREAN A., 2003, Dendrolatria și conservarea unor componente ale dendrofloriei românești, în Petrescu I.-ed., *Mediul – Cercetare, Protecție și Gestiune*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca: 401-403
- PETRELLA R., 1996, *Le bien commun. Eloge de la solidarité*, 2<sup>e</sup> edition, Ed. Labor, Bruxelles
- POP E., 1942, Pădurile și destinul nostru național, *Bul. Com. Mon. Nat.*, București, **9**, 1-4: 1-31
- POTVIN C., 1997, La biodiversité pour le biologiste: „protéger” ou „conserver” la nature?, in Parizeau M.-H.-coord., *La biodiversité. Tout conserver ou tout exploiter?*, Ed. De Boeck Univ., Paris, Bruxelles: 37-46
- ROMAN R.A., 1998, *Bucate, vinuri și obiceiuri românești*, Ed. Paideia, București
- SCHNITZLER-LENOBLE A., 1996, En Europe, la forêt primaire, *La Recherche*, **290**: 68-72

- SCHNITZLER-LENOBLE A., 2002, *Ecologie des forêts naturelles d'Europe. Biodiversité, sylvigénèse, valeur patrimoniale des forêts primaires*, Ed. TEC & DOC, Londra-Paris-New York
- SERALINI G.E., 2000, *OGM, le vrai débat*, Ed. Domino Flammarion, Paris
- SORAN V., BORCEA M., 1985, *Omul și Biosfera*, Ed. Șt. și Encicloped., București
- STUGREN B., 1988, Implicațiile filozofice ale crizei actuale, în *Ocrotirea naturii – tradiție – actualitate – perspective*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca: 81-98
- TASSI F., 2000, Conservazione in Italia, alla ricerca di una nuova filosofia, *L'uomo e l'ambiente*, Camerino, **36**: 1-26
- TIMBUS L., 2000, Pe Glob, o dată la două săptămâni moare o limbă vorbită, *Magazin Internațional*, București, **337**: 23
- TOADER M., 1987, Pădurea și ethosul românesc, în *Pădurea și poporul român*, Acad. Rom., filiala Cluj-Napoca: 340-352
- VÂLSAN G., 2001, *Studii antropogeografice, etnografice și geopolitice*, Cuceu I. ed., EFES, Cluj-Napoca
- VON HIRSCHHAUSEN B., PĂTROESCU M., REY V., 1999, Les paysages agraires témoins des dilemmes de la transition roumaine, in Wicherek S.-ed., *Paysages agraires et Environnement. Principes écologiques de gestion en Europe et au Canada*, Ed. CNRS, Paris: 61-72
- xxx, 1996, *Codul silvic*, Parlamentul României, București, 24 aprilie 1996
- xxx, 1998, *Cartea verde. Dezvoltarea rurală în România*, Guv. României, MAA, București
- xxx, 1999, Agricultura este importantă pentru economii, *Dialog european*, 4: 12-13

## SFÂNTUL AUGUSTIN ȘI ȘTIINȚA TIMPULUI SĂU

ADRIAN PODARU\*

### Introducere

Citind rândurile consacrate de Arthur Koestler<sup>1</sup> Sfântului Augustin și atitudinii acestuia față de moștenirea culturală antică greco-romană, un cititor neavizat ar putea să-și formeze o imagine deformată despre unul dintre reprezentanții de geniu ai Bisericii creștine primare. Cu excepția lui Platon și a neoplatonicienilor (Plotin, în special) care, *mutatis mutandis*, „convin” doctrinei Bisericii, celelalte „vehicule încărcate de comorile vechilor învățături” nu sunt lăsate să pătrundă în Cetatea lui Dumnezeu, căci sunt nocive, ceea ce, din punctul de vedere al autorului, constituie o tragedie. Această atitudine din partea lui Augustin, care pare arbitrar părtinitoare, se răsfrânge și asupra științelor naturii; *naturales quaestiones*, cum erau denumite în epocă, nu ar putea aduce nici un avantaj căutării lui Dumnezeu și mântuirii sufletului. Impresia generală, parcurgând aceste rânduri, nu este departe de eticheta atribuită atât de des Bisericii, rezumată în dictonul, devenit respingător prin repetare, „crede și nu cerceta”.

Încă de la această *captatio benevolentiae* ni se va putea reproșa, cu ironie, faptul că ne înscriem cu succes în curentul istoriografic triumfalist al Bisericii creștine, care idealizează și laudă aspectele pozitive ale vieții și activității acesteia, minimalizând, ascunzând sau scuzând ororile pe care Biserica le-a comis nu o dată și nu *ad maiorem gloriam Dei*, ci mânată de patimi omenești. Pentru a contra un astfel de reproș, menționăm de la început că întreg studiul de față are ca și coordonată esențială proverbul clasic: „Amicus Plato, sed magis amica veritas”. Vom încerca, așadar, să-l înțelegem pe Sfântul Augustin în contextul epocii sale și raportându-ne la cât mai multe dintre operele sale care tratează această problematică, precum și la viața lui (lucru deloc nesemnificativ), căutând să obținem o imagine cât mai onestă despre rolul pe care acesta l-a atribuit științei timpului său.

### Știința în timpul Sfântului Augustin

Polivalența termenului *scientia* la Sfântul Augustin a fost reliefată magistral de Henri-Irénéé Marrou în a sa carte *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*. Acest cuvânt poate desemna<sup>2</sup>:

---

\* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

<sup>1</sup> Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluția concepției despre univers de la Pitagora la Newton*, p. 74-76.

<sup>2</sup> Nu ne propunem aici o expunere amănunțită a sensurilor acestui termen, ci vom lua acele sensuri care servesc scopului lucrării de față, fără ca prin aceasta să denaturăm sau să propunem o atitudine a Sfântului care nu este conformă cu adevărul. Pentru detalii, a se vedea Henri-Irénéé Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, p. 304-309 și Apendice, nota B, „*Scientia* și *sapientia* în limba folosită de Sfântul Augustin”, p. 447-449.

a) atât cunoașterea rațională, cât și certitudinile dobândite exclusiv prin rațiune. În *De animae quantitate*<sup>3</sup>, un dialog în stil platonician, Augustin își întreabă interlocutorul:

„oare nu admiti și tu acest lucru, și anume că știința nu există decât atunci când un lucru oarecare este perceput și cunoscut printr-un raționament ferm?”

„Ba da, admit”<sup>4</sup>.

b) suma cunoștințelor raționale, relativ la o categorie de obiecte determinate. În acest caz, *scientia* este sinonim cu *disciplina*. Fiecare dintre disciplinele liberale raționale (*disciplinae liberales rationales*) – gramatica, dialectica, aritmetica, muzica, geometria, astronomia – poate fi socotită o *scientia*. Spre exemplu,

„musica est *scientia* bene modulandi”<sup>5</sup>;

„dialectica est bene disputandi *scientia*”<sup>6</sup>.

c) cunoașterea lucrurilor pământești ținând de sfera acțiunii. Această definiție se obține prin raportare la *sapientia* (înțelepciunea), care se consacră contemplării adevărilor veșnice. Tot prin raportare la înțelepciune, știința astfel percepută poate căpăta un sens peiorativ și devine blamabilă, în măsura în care sufletul omenesc „se îndepărtează de la preocuparea pentru Dumnezeu și se consacră cunoașterii lucrurilor pământești și (...) în loc să se folosească de aceste cunoștințe (a lucrurilor temporale și trecătoare – n.n.) ca de niște trepte pe care să urce către Dumnezeu, se lasă sedus de ele și-și face din ele un scop”<sup>7</sup>.

Înainte de a merge mai departe, este necesar, credem, să circumscriem obiectul studiului nostru. Din sensurile de mai sus ale cuvântului *scientia* ne putem da seama de întinderea pe care acest termen o poate acoperi: de la tehnică la viața socială, de la științele despre lume și despre istorie la morală. Este evident că nu ne vom ocupa de toate acestea. Vom avea în vedere, îndeosebi, ceea ce, în tiparul tradițional antic al filozofiei tripartite corespunde lui  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$ /naturales quaestiones (fizică/ problemele naturii), domeniu foarte vast și acesta, cuprinzând ceea ce astăzi denumim fizică, astronomie fizică, geologie, zoologie, mineralogie, botanică etc.<sup>8</sup> și, doar cu titlu general, disciplinele liberale raționale.

Dacă vom deschide o istorie generală a științei<sup>9</sup>, vom vedea că antichitatea târzie este, din punct de vedere științific (dar nu numai), apogeul unei perioade de declin. Începând cu Platon și Aristotel, științele naturii își pierd reputația și decad. Influența lui Platon va domina primele 12 secole creștine, ceea ce va determina

<sup>3</sup> Sf. Augustin, *De animae quantitate*, 26 (49), în colecția „Patrologiae cursus completus”, Series latina, (de aici înainte P.L.), vol. XXXII, col. 1063).

<sup>4</sup> Din economie de spațiu, nu vom da textele decât în traducere, deși referințele vor indica textul original. Dacă este vorba, însă, de scurte definiții care nu necesită traducere, vom prefera să cităm textul original.

<sup>5</sup> Sf. Augustin, *De musica* 1, 2 (2), P.L. vol. XXXII, col. 1083.

<sup>6</sup> Sf. Augustin, *De dialectica*, 1, P.L. vol. XXXII, col. 1309.

<sup>7</sup> H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 305, referindu-se la unele pasaje din lucrarea *De Trinitate* a Sf. Augustin.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>9</sup> Spre exemplu, *Istoria generală a științei*, coordonată de René Taton sau A.C. Combie, *Augustine to Galileo: The History of Science, A.D. 400-1650*.

estomparea interesului științific pentru natură și preocuparea tot mai accentuată pentru metafizică, în căutarea Binelui Suprem<sup>10</sup>. După cum menționează și Arthur Koestler<sup>11</sup>, fizica filozofilor<sup>12</sup> se sprijinea pe cele trei dogme fundamentale:

- a) dualismul lumilor celestă și sublunară;
- b) imobilitatea pământului aflat în centrul universului;
- c) forma circulară a mișcărilor cerești, singura formă perfectă.

Acest dogmatism filozofic a fost în măsură să paralizeze știința, să excludă noțiunea de progres științific. Ptolemeu, ultimul mare astronom al antichității, n-a putut nici el să iasă din aceste dogme. „Credem că obiectivul pe care astronomul trebuie să se străduiască a-l atinge este să demonstreze că fenomenele cerești sunt rezultatul unor mișcări circulare uniforme”<sup>13</sup>, spunea el, și asta în condițiile în care observația afirma contrariul.

Sfântul Augustin se afla, așadar, în fața unei științe închise, încheiate, definitive<sup>14</sup>, în care nu se mai promitea nimic, ci totul trebuia ajustat la teoriile existente. Mai mult, sub influența cultelor orientale (cultul lui Dionysos, al Cybelei, al lui Isis, al divinităților solare etc.), studiarea naturii este amenințată și de dezvoltarea științelor oculte, astrologia, alchimia, magia. Să reținem că, pe vremea lui Augustin, astronomia era reprezentată de Firmicus Maternus. În tratatul său, intitulat *Matheseos libri VIII*, publicat în 354, el face apologia astrologiei, ocupându-se de influența astrilor asupra vieții și destinului oamenilor<sup>15</sup>. Așadar, „astrologia face concurență astronomiei, alchimia înăbușe primele gănguriri ale chimiei, botanica degenerază într-o farmacologie năpădită de rețete ridicole, zoologia – într-o colecție de «minuni», unele mai fanteziste decât altele”<sup>16</sup>.

### Sfântul Augustin și raportarea sa la știință

După părerea noastră, nu o să putem înțelege corect atitudinea Sfântului Augustin față de știință, dacă nu o raportăm și la viața lui. *Confesiunile* scrise de el

<sup>10</sup> Dezinteresul pentru științele naturii la Platon decurge din concepția sa filozofică despre universul fizic, care nu este altceva decât o copie imperfectă a lumii ideilor, o aparență; lumea ideilor este singura reală, veșnică, neschimbătoare. Adevărata cunoaștere este cea rațională, iar deplina cunoaștere, potrivit dialogului *Phaidon*, este atinsă de filozof doar atunci când sufletul se desprinde de trup, prin moartea fizică. Lipsa de realitate și de valoare a universului fizic reclamă indiferența, în planul cunoașterii, față de acesta.

<sup>11</sup> A. Koestler, *op.cit.*, p. 65.

<sup>12</sup> Denumim astfel acea fizică elaborată de filozofi, care constă din teorii și care diferă de fizica erudiților, bazată pe colecționarea faptelor, pe observație și experiment. Această fizică a erudiților a degenerat și ea într-o colecție de *mirabilia*, de fapte uimitoare care scăpau, cel puțin în aparență, ordinii normale a lucrurilor (a se vedea H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 127-128).

<sup>13</sup> *Almagesta*, III, cap. 2, citată de Duhem, *Système du monde*, p. 487, apud A. Koestler, *op.cit.*, p. 64.

<sup>14</sup> H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 133.

<sup>15</sup> *La grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, vol. 17, Paris, H. Lamirault et C<sup>ie</sup>, Éditeurs, sine anno.

<sup>16</sup> J. Beaujeu, în subcapitolul „Sfârșitul științei antice” din lucrarea *Istoria generală a științei*, vol. I, „Știința antică și medievală, de la origini la 1450”, p. 420.

la vârsta maturității ne sunt, în acest sens, un auxiliar indispensabil. Dincolo de caracterul lor penitențial, ele se constituie într-o *laudatio* adusă providenței divine, purtării de grijă a unui (singurului) Dumnezeu Care conduce destinele de la necunoaștere la cunoaștere, de la întuneric la lumină, de la eroare la adevăr, de la damnare la mântuire. Pornit în căutarea Binelui Suprem, singurul în stare să procure adevărata fericire – trebuie menționat că această căutare i-a fost provocată de citirea unei cărți a lui Cicero, *Hortensius*<sup>17</sup> - Augustin va zăbovi în experiențe intelectuale și amoroase care-i vor provoca, într-un final, dezamăgiri și sentimente de vinovăție: maniheism, astrologie, neoplatonism, concubinajul cu o femeie căreia nu-i va menționa niciodată numele și care îi va naște un fiu, Adeodatus, mort de tânăr, repudierea acesteia și găsirea alteia care să-i satisfacă nevoile sexuale până la proiectata nuntă cu o tânără de neam nobil, atunci când aceasta ar fi împlinit 18 ani, nuntă care nu a mai avut niciodată loc. Sentimentele de vinovăție trebuie să fi fost amplificate și de sensibilitatea destul de pronunțată a acestuia. Întâlnirea cu Ambrozio, episcopul Milanului, ale cărui predici îi vorbeau de un Dumnezeu încă necunoscut lui, ca și evenimentul miraculos din grădina casei în care locuia<sup>18</sup>, sunt decisive pentru convertirea sa. Augustin îl descoperă pe Dumnezeul creștinilor, pe Care Îl va sluji de acum înainte cu fanatism chiar. Să o spunem limpede: Augustin a suferit de „sindromul Pavel” (denumirea ne aparține). Sau, dacă preferați formularea lui Marrou, „psihologia lui Augustin este cea a unui convertit”<sup>19</sup>. El este un fiu rătăcitor întors la tatăl său și căruia tatăl nu-i reproșează nimic, ba mai mult, îl primește regește. Această prăpastie între nivelul de decădere morală și atitudinea divină este de nesurmontat pentru cel care judecă în logica Talionului: („după faptă și răsplată”), dar se dizolvă instantaneu în logica iubirii divine. Răsplătirea răului cu bine poate provoca (nu în mod necesar, bineînțeles) zdruncinarea conștiinței și convertirea; „în sufletul unui convertit, și poate mai ales al aceluia care n-a fost doar un necredincios, ci și un păcătos, se dezvoltă cu timpul un fel de fanatism neliniștit; amintirea erorilor și a păcatelor din trecut, departe de a se șterge, se exacerbează. Pentru că s-a îndepărtat odinioară de la calea cea dreaptă, cel în cauză se va ține acum de ea cu strășnicie...”<sup>20</sup>.

Nu credem că trebuie să punem la îndoială sinceritatea convertirii lui Augustin, cum nu credem că trebuie să ne îndoim nici de experiențele spirituale autentice ale acestuia, posteroare convertirii. De la citirea lui *Hortensius* și până la

<sup>17</sup> Sf. Augustin, *Confessiones*, 3, 4 (7).

<sup>18</sup> Aflat în grădina casei din Milan, Augustin aude o voce de copil din casa vecină, care cânta și repeta des: „ia și citește” (*tole, lege* în limba latină). Întrucât i s-a părut extrem de bizar ca un copil să cânte așa ceva, a interpretat acest lucru ca un semn divin. A luat Biblia și a deschis la întâmplare, având convingerea că ceea ce va citi i se adresează lui. A deschis la *Epistola către Romani*, 13, 13-14, unde a citit: „Nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă, ci îmbrăcându-vă în Domnul Iisus Hristos, iar grija de trup să nu o faceți spre poftă” (Cf. *Confessiones*, 8, 12 (29)).

<sup>19</sup> H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 275.

<sup>20</sup> H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 275-276.

momentul convertirii, Augustin a fost în căutarea Binelui Suprem. L-a găsit la vârsta de 32 de ani și s-a abandonat lui fără rezerve. Credem că aici se află cheia esențială care ne oferă o perspectivă corectă a lucrurilor: atitudinea lui Augustin față de știință este determinată în cea mai mare parte de experiența sa cu divinitatea. Comuniunea autentică cu Dumnezeu, care este, pentru Augustin, Binele Suprem, are ca și consecință, în plan social, dorința de a comunica și celorlalți acest bun. Comuniunea cu Dumnezeu determină altruismul și iubirea aproapelui (deși, în treacăt fie spus, Ivan Karamazov susținea că nu poți să îți iubești aproapele decât de la distanță). Iar când cel care se află în comuniune cu Dumnezeu mai îndeplinește și o funcție sacerdotală (Augustin a fost din anul 391 preot, iar din anul 395 episcop), dorința amintită mai sus devine datorie...

Pentru aceasta, Sfântul Augustin elaborează un proiect pentru o *paideia* creștină, care să aibă în centru studiul Bibliei. Prin raportare la această *paideia* creștină vor fi reevaluate și locul, rolul și importanța *paideii* clasice, ale științei, ale fizicii etc. Trebuie menționat, totuși, și factorul subiectiv care a jucat un rol suficient de mare în importanța atribuită de sfânt diferitelor discipline liberale: gradul propriu de cunoaștere a acestora<sup>21</sup>.

*Paideia* creștină țintește spre cunoașterea lui Dumnezeu. Această cunoaștere nu este numai intelectuală, ci și experimentală: Dumnezeu poate fi posedat. Posedarea, la rândul ei (care este comuniune, fără pierderea identității vreunui în celălalt), poate fi exprimată în concepte, în idei. Conținutul credinței creștine, în mare parte, poate fi corect conceptualizat, cu condiția, mărturisită expres, ca înaintea înțelegerii misterului divin să premerge credința: *credo ut intelligam* („cred ca să înțeleg”) este formula pe care Augustin își va fundamenta întregul său efort de înțelegere rațională și de conceptualizare. Rolul pe care sfântul l-a acordat rațiunii a fost imens (posteritatea l-a acuzat de supraevaluarea acesteia, acuză motivată și de unele greșeli cu caracter dogmatic). Însă la cunoașterea lui Dumnezeu, afirmă Augustin, nu se poate ajunge direct; pentru a ajunge acolo, trebuie să se urmeze o metodă riguroasă, *disciplina*, care cuprinde două aspecte: unul *moral* (modul de comportare în viață), celălalt *intelectual* (studiile necesare). Aceste două aspecte vor fi completate cu un al treilea, de ordin *religios*: rugăciunea. În *De ordine*<sup>22</sup>, el va afirma că doar acela care trăiește așa cum trebuie, care se roagă așa cum trebuie și care studiază așa cum trebuie, va vedea frumusețea divină:

„videbit autem qui bene vivit, bene orat, bene studet”.

Pentru studiul de față, importanță comportă doar aspectul intelectual al educației creștine, iar din acesta, doar raportarea la disciplinele liberale, la fizică etc. Fidel în acest punct tradiției filozofice antice greco-romane<sup>23</sup>, Augustin afirmă

<sup>21</sup> Aceste două criterii sunt sintetizate de Marrou astfel: „Importanța relativă a rolului jucat de diversele discipline depinde de două variabile: locul pe care obiectul lor îl ocupă în textul biblic și cunoștințele pe care le posedă Sfântul Augustin din fiecare dintre ele” (H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 362).

<sup>22</sup> Sf. Augustin, *De ordine*, 2, 9 (26), P.L. XXXII, col. 1007.

<sup>23</sup> O tradiție care urcă de la Platon prin Cicero, până la Seneca, Marc Aureliu, Plotin.



utilitatea și chiar necesitatea studierii disciplinelor liberale, dar accentuând caracterul propedeutic și auxiliar al acestora în căutarea fericirii/ înțelepciunii, în dobândirea Binelui Suprem. Disciplinele liberale trebuie văzute nu ca scop în sine, ci ca mijloc și ajutor pentru dobândirea lui Dumnezeu. Excesul trebuie cu orice preț evitat:

„cunoașterea artelor liberale trebuie să fie moderată și succintă”<sup>24</sup>;

„... căci o astfel de erudiție, dacă e folosită cu măsură, îl hrănește pe adeptul filozofiei, căci nimic nu e mai de temut decât excesul”<sup>25</sup>.

Studierea disciplinelor liberale nu se rezumă doar la formarea unei culturi generale; dincolo de acest bagaj de cunoștințe, care îmbogățește persoana umană, acest studiu realizează un antrenament al minții pentru contemplarea (și rațională) ulterioară a divinității:

„căci acest gen de discipline pregătește sufletul pentru lucrurile mai subtile care trebuie să fie văzute, pentru ca nu cumva, fiind respins de lumina acelor și neputând să o înfrunte, să se refugieze în aceleași tenebre de care dorea din tot sufletul să fugă”<sup>26</sup>.

Deoarece măreția adevărului divin este atât de mare, încât ochiul nepregătit nu-i poate suporta întreaga splendoare, sufletul are nevoie de un ochi sănătos. Să reținem exprimarea metaforică: „înainte de a contempla față în față soarele orbitor, e bine ca ochiul să se deprindă mai întâi cu lumina lui răsfrântă pe suprafața obiectelor vizibile; ochiul sufletului este rațiunea, soarele e Dumnezeu, iar obiectele pe care lucește, domolită însă, lumina veșnică, sunt disciplinele raționale”<sup>27</sup>.

Iată cele două aspecte folositoare ale studiului disciplinelor liberale: *cultura generală și exersarea minții*. Dar nu trebuie să înțelegem nici cultura generală ca un bun în sine<sup>28</sup>: modelul educațional creștin propus de Augustin nu vizează cunoașterea de dragul cunoașterii: cultura generală slujește înțelegerii Scripturilor. În *De doctrina christiana*, considerată o carte fundamentală a culturii creștine, Sfântul Augustin, făcând referire la diferite pasaje din Scriptură, arată necesitatea cunoașterii diferitelor discipline pentru înțelegerea acestora. Astfel, sunt necesare:

**a) cunoștințe de mineralogie, botanică și zoologie**, căci, în lipsa acestora, simbolismul textului rămâne de neînțeles pentru cei care nu cunosc lucrul care servește drept simbol. Exemplu:

„căci și ceea ce se știe despre șarpe: că, spre a-și apăra capul, își oferă întreg corpul celor ce-l lovesc – cât de bine ilustrează acest lucru sensul acelor cuvinte prin care Domnul ne poruncește să fim iscușiți ca șerpii, să ne oferim

<sup>24</sup> Sf. Augustin, *De ordine*, 1, 8 (24), P.L. XXXII, col. 988.

<sup>25</sup> Sf. Augustin, *De ordine*, 2, 5 (14), P.L. XXXII, col. 1001.

<sup>26</sup> Idem, *De animae quantitate*, 15 (25), P. L. XXXII, col. 1049.

<sup>27</sup> H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 253, parafrazând pasajul augustinian din *Soliloquia*, 1, 6 (12), P.L. XXXII, col. 875.

<sup>28</sup> O cultură generală de dragul culturii generale (așa cum găsim la literații decadentei) este reprobă de Sfântul Augustin.

prigonitorilor noștri mai degrabă trupul, pentru a ne apăra capul, care este Hristos, ca să nu fie ucisă credința creștină în noi...<sup>29</sup>.

Este adevărat că aceste cunoștințe de istorie naturală sunt, în mare parte, inventare, cataloage, și mai puțin „știință”, adică efort de a degaja din faptele observate un număr de legi. Cunoștințele de mineralogie se rezumă la un *lapidariu* în sensul medieval al cuvântului, o listă de proprietăți curioase, uimitoare sub un aspect sau altul, atribuite diverselor minerale, și sunt în cea mai mare parte de origine livrescă<sup>30</sup>, împrumutate din vastul tezaur de *mirabilia* transmise de-a lungul secolelor prin intermediul erudiților<sup>31</sup>. La fel și în privința cunoștințelor de botanică și zoologie: cele mai multe sunt livrești, luate tot din colecții de *mirabilia* sau din *bestiarii*.

**b) cunoștințe de aritmologie**, care nu sunt doar un împrumut din tradiția pitagoreică, perpetuată prin Filon din Alexandria și neoplatonici, ci produsul unor transformări dictate de respingerea păgânismului, de adaptare la dogma creștină și la exigențele Bibliei. H.-I. Marrou<sup>32</sup> deosebește la Augustin două procedee esențiale folosite în aritmologie, izvorâte dintr-o tehnică destul de puerilă, bazată pe simple asociații de idei:

1. numărul evocă o realitate legată intim de el. Astfel, 1=Dumnezeu, 3=Trinitatea persoanelor divine, 10=Legea divină, cuprinsă în Decalog, 12=Apostolii etc.;

2. analiza numerelor evidențiază unele valori speciale, unele idei calitative, precum perfecțiune, exces, lipsă. De exemplu, 6=perfecțiune (suma părților sale alicote<sup>33</sup>: 1+2+3=6); 11=păcătoșenie, căci 11 îl transgresează pe 10, care reprezintă Legea, și ce altceva e păcatul dacă nu o transgresare a Legii? Etc.

Este interesant că **astronomia** ocupă foarte puțin loc în preocupările lui Augustin. Să fie și pentru că Scriptura face prea puține referiri la corpurile cerești? Se prea poate: penuria de informații biblice privitoare la aștri poate determina, până într-un punct, lipsa de interes pentru acest domeniu din partea unuia pentru care studiul Bibliei constituie centrul educației creștine. Dar mai e și altceva: fiindcă pe vremea sfântului, astronomia este strâns legată de astrologie<sup>34</sup> (prin care înțelegem pseudo-știința ce se ocupă de influența astrilor asupra vieții omenești), Augustin o respinge pe cea dintâi împreună cu aceasta din urmă, căci astrologia, ca artă divinatorie, este o batjocură a demonilor<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> Sf. Augustin, *De doctrina christiana*, 2, 59 (24).

<sup>30</sup> Cf. H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 122.

<sup>31</sup> Cel mai cuprinzător astfel de tezaur a fost *Historia naturalis* a lui Pliniu (23-79 d. Hr.), a căruia notorietate a dăinuit doisprezece secole (cf. A.C. Combie, *op.cit.*, p. 2-3).

<sup>32</sup> H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 366.

<sup>33</sup> Conform DEX-ului, partea alicotă este acea parte care se cuprinde exact, de un anumit număr de ori, într-o cantitate dată (în cazul nostru, e vorba de numere).

<sup>34</sup> Sf. Augustin, *De doctrina christiana*, 2, 112 (46).

<sup>35</sup> *Ibidem*, 2, 87 (35); 2, 112 (46).

Un episod<sup>36</sup> din *Confessiones* nuanțează și mai mult atitudinea sfântului față de astronomie. Timp de nouă ani, Augustin a fost subjugat de secta maniheistă. Astronomia a fost cea dintâi care a avut un rol în zdruncinarea credinței și adeziunii acestuia la maniheism. Cosmogoniei fanteziste a lui Manes i se opuneau teoriile astronomice ale „filozofilor”, bazate pe legi deduse matematic din observații riguroase ce permiteau învățaților să calculeze cu destul de mare precizie și cu mulți ani înainte eclipsele de lună și de soare. Acestor teorii astronomice, Augustin nu le era străin, însă nici o mărturie textuală nu vine să ateste faptul că s-ar fi îndeletnicit cu studiul nemijlocit al acestei discipline. A aflat de existența legilor care permit calcularea eclipselor, dar nimic nu ne arată că ar fi cunoscut el însuși tehnica acestui calcul. Și atunci, după cum concluzionează Marrou<sup>37</sup>, se prea poate ca înlăturarea astronomiei din curriculum-ul educațional creștin să fie provocată și de însăși lipsa lui de cunoștințe în acest domeniu.

Ajungem acum la atitudinea Sfântului Augustin față de **φυσικῆ naturales quaestiones**. Cititorul își va da seama că și față de acest domeniu, sfântul va rămâne consecvent convingerilor sale. Centralitatea *paideii* creștine fiind Biblia, cunoașterea lui Dumnezeu, care aduce fericirea, reflecția despre natură poate constitui un pericol și un obstacol care îl întârzie pe om în atingerea scopului său. Într-o scrisoare<sup>38</sup> din perioada filozofică (perioada în care el a stat retras la Cassiciacum, între 386-387), adresată prietenului său Nebridius, Augustin refuză să-i răspundă la acele întrebări care privesc probleme de fizică:

„Căci cercetările cu privire la această lume nu îmi par a contribui suficient la dobândirea unei vieți fericite: și chiar dacă procură o oarecare plăcere, atunci când sunt cercetate, trebuie să ne ferim să nu ne ocupe timpul care trebuie hărăzit unor lucruri mai bune”<sup>39</sup>.

Într-o altă lucrare<sup>40</sup>, atitudinea pare și mai tranșantă:

„Așadar, când este cercetat ce trebuie să se creadă în legătură cu ceea ce ține de religie, răspunsul nu trebuie căutat în cercetarea naturii lucrurilor, așa cum fac cei pe care grecii îi numesc *fizicieni* (...). Pentru un creștin este de ajuns să creadă atât: cauza tuturor lucrurilor, fie cele din cer, fie cele de pe pământ, fie cele văzute, fie cele nevăzute, nu este alta decât bunătatea Creatorului, singurul Dumnezeu adevărat”<sup>41</sup>.

Concluzia acestor afirmații nu trebuie să fie imediat cea a repudierii totale a fizicii de către Augustin. Trebuie să se țină seama de scopul acestei lucrări (care tratează despre credință, speranță și dragoste, adică despre virtuțile creștine cardinale), precum și de indicația, deloc de neglijată, privitoare la câmpul/ sfera la care se aplică

<sup>36</sup> Idem, *Confessiones*, 5, 3 (3-6).

<sup>37</sup> H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 210-211.

<sup>38</sup> Sf. Augustin, *Epistola XI*, P.L. XXXIII.

<sup>39</sup> *Ibidem*, cap. 2, P.L. XXXIII, col. 75.

<sup>40</sup> Sf. Augustin, *Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et charitate*, P.L. XL.

<sup>41</sup> *Ibidem*, cap. 9, 3, P.L. XL, col. 235-236.

acest îndemn: „quid credendum sit **quod ad religionem pertineat**” (ce trebuie să se creadă **în legătură cu ceea ce ține de religie**). Așadar, în materie de religie, creștinii nu aveau nimic ce să învețe de la fizicieni. Anul compunerii lucrării poate să ne dea și el un indiciu: e vorba de anul 421, cu aproximație, adică în perioada când Augustin era episcop. În climatul cultural-religios al Africii în care existau nu numai păgâni, ci și eretici și schismatici (gnostici, pelagieni, donatiști), responsabilitatea sfântului pentru mântuirea păstoriților săi e simțită de acesta cu toată acuitatea. Dacă el însuși a căzut pradă sectei maniheiste, cu cât mai mare este primejdia pentru creștinii simpli de a fi seduși de o tabără adversă Bisericii drept-credincioase! Poate părea un argument superfluu, dar credem că pentru Augustin era destul de serios<sup>42</sup>.

Într-un alt context, Augustin afirmă că, atunci când rezultatele fizicii sunt necesare, ele pot fi luate de la autorii păgâni care le dețin:

„Se întâmplă adeseori ca un anumit lucru despre pământ, sau despre cer, sau despre alte elemente ale acestei lumi, despre mișcarea și revoluția, sau chiar despre mărimea și distanțele dintre stele, despre eclipsele regulate ale soarelui și ale lunii, despre cursul anilor și al anotimpurilor, despre natura animalelor, a plantelor și a mineralelor, și despre celelalte de acest fel, să fie cunoscut chiar de un necreștin, această cunoaștere decurgând dintr-un raționament foarte sigur sau din experiență. Și este primejdios și de evitat ca un astfel de necreștin să-l audă pe un creștin vorbind despre astfel de lucruri cu pretenția de a se raporta la Scripturile creștine, încât necreștinul de-abia să poată să-și țină răsul”<sup>43</sup>.

O nuanță trebuie, totuși, subliniată. Dacă Augustin concede că fizicienii și, în genere, toți reprezentanții culturii antice au ajuns la rezultate sigure, la adevăr, pe calea raționamentului sau a observației, acest lucru se datorează tot Dumnezeuului creștinilor, Care l-a înzestrat pe om cu rațiune și Care S-a revelat, uneori și doar parțial, și celorlalte neamuri (nu numai iudeilor). Augustin se înscrie într-o tradiție apologetică care îi recunoaște unei anumite părți a culturii antice validitatea și veridicitatea, dar această parte se datorează Dumnezeuului creștinilor, de aceea trebuie revendicată de creștini ca fiind a lor de drept:

„Pe de altă parte, cei care se numesc *filozofi*, dacă s-a întâmplat să spună adevăruri potrivite credinței noastre – și mai ales filozofii platonici – aceste spuse nu numai că sunt de temut, ci chiar sunt de revendicat de la ei, ca de la niște posesori ilegali, pentru folosul nostru”<sup>44</sup>.

Dacă Augustin îi respinge pe filozofi (cu excepția lui Platon) din Cetatea lui Dumnezeu, așa cum constată Koestler<sup>45</sup>, acest lucru ar putea găsi două explicații:

<sup>42</sup> Sentimentul răspunderii pentru păstoriții săi era atât de mare la Augustin, încât a recurs și la „brațul secular” pentru a-i reîncorpora pe donatiști în Biserica drept-măritoare.

<sup>43</sup> Sf. Augustin, *De Genesi ad litteram*, 1, 39, P.L. XXXIV, col. 261.

<sup>44</sup> Idem, *De doctrina christiana*, 2, 144 (60).

<sup>45</sup> A. Koestler, *op.cit.*, p. 75, citând un pasaj din Sf. Augustin, *De Civitate Dei*, 8, 5: „Să-l lăsăm pe Thales să plece cu apa lui, pe Anaximene cu aerul, pe stoici cu focul lor, iar pe Epicur cu atomii lui”.

a) mai întâi, e vorba aici de fizica filozofică, în care există mai multe teorii, ipoteze, argumentări dialectice decât fapte și observații precise. Discuțiile în acest domeniu pot continua la nesfârșit; la orice argument, adversarii unei teorii ar putea aduce un contraargument, căci argumentarea joacă un rol mai mare decât apelul la experiență. Aceste discuții interminabile pot să îl abată pe creștin de la scopul său;

b) Koestler însuși nu e pe deplin onest. El rupe de context citatul pe care îl folosește, mânuindu-l într-un sens dorit de el. Să notăm că titlul capitolului este: „*despre teologie trebuie să se discute mai ales cu filozofii platonicieni, ale căror păreri trebuie să fie puse mai presus de orice părere a celorlalți filozofi*”. Vorbind despre înțelepciune și înțelept, și afirmând că înțelept este cel care Îl cunoaște, Îl iubește și Îl imită pe Dumnezeu, Augustin descoperă că Platon este cel mai aproape de concepția creștină. Tot el este cel mai aproape și în concepția cosmogonică: Dumnezeu este cauza universului și dătătorul fericirii. Dacă așa stau lucrurile, se întreabă Augustin, de ce să mai pierdem timpul cu părerile celorlalți filozofi (în ceea ce privește teologia!!!), care nu s-au ridicat la înălțimea lui Platon?

Dincolo de fizica filozofică mai exista, așa cum am văzut, și fizica erudiților literari, alcătuită nu din teorii raționale, ci dintr-un ansamblu de fapte, reale sau fabuloase, adunate de dragul valorii lor singulare: fizica faptelor miraculoase (*mirabilia*)<sup>46</sup>. Rolul acestei fizici este, la Augustin, preponderent apologetic: „ea putea sluji la spargerea cadrelor prea strâmte ale raționalului așa cum îl concepute filozofia antică, la a învedera că realul debordează în toate privințele imaginea prea simplă pe care i-o dădea școala și a face astfel loc anumitor consecințe ale dogmei a căror posibilitate era contestată de păgâni”<sup>47</sup>. Păgânii care refuză minunile divine sub pretextul incapacității creștinilor de a le explica, Augustin se străduiește să le arate că experiența comună ne furnizează o sumedenie de fapte absolut certe, pe care nu suntem capabili să le explicăm.

Utilitatea acestor *mirabilia* este, astfel, dublă:

- a) ele servesc la întemeierea legitimității minunii; neputința de a explica o minune nu înseamnă că această minune nu s-a produs;
- b) ele vin în ajutorul dogmelor creștine ca suport apologetic.

Acceptarea, din partea Sfântului Augustin, a datelor științei păgâne nu poate fi pusă la îndoială, însă este dublu condiționată:

- a) să nu contrazică Scripturile sfinte;
- b) să nu distragă pe credincioși de la grija pentru salvarea sufletelor lor.

Prima condiție decurge, așa cum am văzut, din poziționarea centrală a studiului Bibliei în proiectul educațional creștin și din credința că, fiind o carte revelată, Biblia conține întreg adevărul. Din păcate, această condiție l-a dus și la

<sup>46</sup> Spre exemplu, Augustin auzise de un izvor în Sahara a cărui apă era rece ziua și fierbinte noaptea. În Epir exista un izvor în care, dacă aruncați o făclie, aceasta se stingea, ceea ce era normal, dar dacă aruncați una stinsă, se aprindea (cf. H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 128).

<sup>47</sup> H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 369.

erori. Este cazul cu teoria antipozilor<sup>48</sup>, care a mai fost discutată și de alți Părinți ai Bisericii înainte de el<sup>49</sup>. Totuși, Augustin pune problema în contextul istoriei neamului omenesc. El nu crede că ar exista oameni la polul opus teritoriului locuit și care să nu fie urmașii lui Adam, lucru ce ar contrazice datele Scripturii.

Cât privește cea de-a doua condiție, aceasta decurge din preocuparea/ responsabilitatea lui Augustin în calitate de episcop/ răspunzător față de soarta păstoriților săi, a căror atenție/ al căror progres spiritual spre Dumnezeu nu trebuie abătută/ abătut de o cunoaștere de dragul de a cunoaște. Unei culturi enciclopedice, dobândită printr-o cunoaștere de dragul de a cunoaște, Augustin îi preferă sfințenia. De aceea, atunci când el lauda pe cineva pentru cultura lui, nu uita niciodată să adauge:

„quoniam non ibi salus animae constituta sit” („măcar că nu acolo se află salvarea sufletului”)<sup>50</sup>.

„Augustin cuprinde în condamnarea sa toate cunoștințele care ne distrag, îndepărtându-ne de gândul la Dumnezeu: el respinge deopotrivă atenția puerilă cu care urmărim amuzați cum vânează o șopârlă sau un păianjen<sup>51</sup>, gustul pentru *mirabilia* al erudiților decadenței și munca incomparabil mai serioasă a învățatului, a astronomului de pildă, care determină cu precizie matematică mișcările unui astru. Cunoaștere adevărată, fără îndoială, a cărei valoare excepțională Augustin știe s-o recunoască și s-o aprecieze din plin dar, ca și altele, fără folos pentru mântuire”<sup>52</sup>. Punând în cumpănă toate aceste cunoștințe și cunoașterea lui Dumnezeu, Augustin exclamă:

„Nefericit este omul care, deși cunoaște toate acele lucruri, nu Te cunoaște pe Tine; dimpotrivă, este fericit acela care Te cunoaște pe Tine, chiar dacă nu cunoaște nimic din acele lucruri. Iar cine te cunoaște pe Tine și mai cunoaște în plus și acele lucruri (referire directă la cazul său – n.n.), cu nimic nu este mai fericit pentru aceste cunoștințe; întreaga fericire ți-o datorează Ție”<sup>53</sup>.

## Concluzie

Ajunși la capătului modestului nostru studiu, ne întrebăm dacă ne-am menținut în limitele adevărului, așa cum ne-am propus la început, sau dacă, dimpotrivă, pornind de la iritarea produsă de perspectiva propusă de Arthur Koestler (am interpretat-o corect sau nu? – și aceasta ar fi o întrebare bună), am

<sup>48</sup> Sf. Augustin, *De Civitate Dei*, 16, 9, P.L. XLI, col. 487-488.

<sup>49</sup> Lactanțiu, în cartea a III-a din *Instituțiile divine*, numită *Despre falsa înțelepciune a filozofilor*, în capitolul 24, combate această teorie cu o naivitate remarcabilă: „...există cineva atât de lipsit de minte care să creadă că există oameni ai căror pași sunt mai sus decât capetele lor? sau că lucrurile care la noi sunt într-o poziție culcată, la ei atârnă cu susul în jos? că recoltele și copacii cresc în jos? că ploaia și zăpada și grindina cad pe pământ în sus?” etc.

<sup>50</sup> Sf. Augustin, *Epistola LXXXVII*, cap. 1, P.L. XXXIII, col. 297.

<sup>51</sup> Idem, *Confessiones*, 10, 35 (57).

<sup>52</sup> H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 289.

<sup>53</sup> Sf. Augustin, *Confessiones*, 5, 4 (7).

căzut în cealaltă extremă, idealizând concepția unui reprezentant al Bisericii și apărându-ne, astfel, „ograda”. Răspunsul îl lăsăm la latitudinea cititorului nostru, fiind deschiși oricărei critici. Am dori să mai subliniem, încă o dată, faptul că Sfântul Augustin le-a văzut pe toate (cu sinceritate și convingere) **teologic!** Pe de altă parte, trebuie să distingem net între concepțiile acestuia și preluarea și dezvoltarea lor ulterioară de către urmașii lui, ceea ce, îndeobște, cunoaștem sub numele de augustinism. În ce măsură augustinismul rămâne fidel lui Augustin, e o altă problemă. Însă critica noastră cu privire la Augustin trebuie să țină cont de contextul epocii sale și de experiența sa de viață. Unei epoci a decadenței, unei lumi compuse, în cea mai mare parte, din „false valori și năluci fără realitate”<sup>54</sup>, Augustin îi propune o cultură creștină cu reverberații ontologice și soteriologice: transformarea făpturii și mântuirea ei dincolo de moarte. Acestei culturi îi subordonează el toată moștenirea antichității, fie că e vorba de știință sau poezie, în măsura în care – și doar dacă – aceasta slujește scopul propus: cunoașterea lui Dumnezeu. A fost legitimă sau nu o astfel de opțiune? Pentru Augustin, cu siguranță, da. Pentru noi, ceilalți, răspunsul și-l dă fiecare singur.

## BIBLIOGRAFIE

### A) IZVOARE:

- Sfântul Augustin, *De animae quantitate*, P.L. XXXII, editor J.-P. Migne, 1861.  
 Idem, *De Civitate Dei*, P.L. XLI, ibidem.  
 Idem, *De dialectica*, P.L. XXXII, ibidem.  
 Idem, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, P.L. XXXIV, ibidem.  
 Idem, *De musica*, P.L. XXXII, ibidem.  
 Idem, *De ordine*, P.L. XXXII, ibidem.  
 Idem, *Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et charitate*, P.L. XL, ibidem.  
 Idem, *Epistola XI și Epistola LXXXVII*, P.L. XXXIII, ibidem.  
 Idem, *Soliloquia*, P.L. XXXII, ibidem.  
 Idem, *Confesiuni*, Ediție bilingvă latină-română, trad. din limba latină, introducere și note de Eugen Munteanu, Ed. Nemira, 2003.  
 Idem, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, trad. din limba latină, notiță introductivă, note și tabel cronologic de Paul Găleşanu, Ed. Științifică, București, 1998.  
 Idem, *De doctrina christiana. Introducere în exegeza biblică*, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediției și indici de Marian Ciucă, Ed. Humanitas, București, 2002.

<sup>54</sup> H.-I. Marrou, *op.cit.*, p. 291.

- Idem, *Retractationes/ Revizuire*, traducere de Nicolae I. Barbu, Ed. Anastasia, 1997.
- Idem, *Solilocvii*, Ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, Ed. Humanitas, București, 1993.

**B) STUDII:**

- Bonner, G., *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, 3<sup>rd</sup> edition, London, 2002.
- Brown, Peter, *Augustine of Hippo. A Biography*, traduit de l'anglais par Jeanne-Henri Marrou, Paris, 1971.
- Crombie, A.C., *Augustine to Galileo: The History of Science, A.D. 400-1650*, William Heinemann ed., Melbourne, 1952.
- F. van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Colmar, Paris, 1955.
- Koestler, Arthur, *Lunaticii. Evoluția concepției despre univers de la Pitagora la Newton*, traducere și cuvânt înainte de Gheorghe Stratan, Humanitas, 2005.
- Lindberg, David C. and Numbers, Ronald L., *Beyond War and Peace: a Reappraisal of the Encounter between Christianity and Science*, în „Church History”, 55/ 1986.
- Marrou, H.-I., *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Ed. Humanitas, București, 1997.
- Taton, René (coordonator), *Istoria generală a științei. Vol. I: Știința antică și medievală, de la origini la 1450*, Ed. Științifică, București, 1970.



## BIOETICA – O NECESITATE?

ADRIAN M. AVRAM, RADU VIERU-SOCACIU\*

**REZUMAT.** Autorii ridică o întrebare retorică în acest articol și anume dacă bioetica este o necesitate în contextul progresului tehnologic actual în medicină. Noua tehnologie medicală modifică modul de abordare și rezolvare a unor probleme medicale generând dileme nu numai din punct de vedere medical dar și moral, juridic, religios și politic care trebuie dezbătute pentru a găsi o cale de rezolvare a lor. În acest context bioetica este știința care poate fi răspunsul la aceste dileme.

**Cuvinte cheie:** bioetica

Noua tehnologie pătrunde cu repeziciune în aproape toate domeniile și mai ales în medicină unde există o cantitate mare de informație și o permanentă nevoie a creșterii calității și rapidității actului medical. Tehnologia computerelor este astăzi indispensabilă în medicină iar impactul pe care-l are asupra diferitelor ramuri medicale este de-a dreptul spectaculos, însă modifică modul de abordare și rezolvare a diferitelor cazuri medicale de multe ori generând dileme de ordin medical, juridic moral și religios care îndeamnă la dezbateri ce includ nu numai medici ci mai ales teologi, oameni ai legii, psihologi, sociologi și nu în ultimul rând oameni politici. Pe acest fond, mai ales în ultimul timp se dezvoltă o știință – **bioetica** care vine în apărarea drepturilor omului astfel ca aceste tehnologii biomedicale moderne să nu transforme omul într-un obiect, să respecte omul ca întreg și să se evite orice abuzuri asupra libertăților omului.

Știința reprezintă soclul bioeticii în virtutea căreia libertatea și autonomia nu se pot realiza fără respectul absolut al drepturilor și libertăților umane. Știința nu trebuie respinsă ci trebuie respinsă aplicarea ei incorectă, bioetica venind în ajutorul realizării acestui deziderat. Drepturile naturale, drepturile omului devin piatra de încercare a bioeticii care are misiunea de a respecta inviolabilitatea corpului uman.

Fața medicinei a fost schimbată foarte mult în ultimul timp, aceste progrese tehnologice schimbând concepte fundamentale în medicina situată la granița dintre viață și moarte atât la începutul vieții cât și la sfârșitul ei. Astfel controversile legate de avort, de tehnica fecundației “in vitro” și a transferului de embrioni, de mamele purtătoare – “surogat” sunt doar câteva subiecte intens dezbătute de către medici, teologi, juriști și politicieni în încercarea de a găsi reglementari și legi care să permită interzicerea sau implementare acestora în practică fără abuzuri și cu

---

\* U.M.F. „Iuliu Hațieganu” Cluj-Napoca, Catedra de Medicină Legală

respectarea drepturilor celor implicați. Conceptul de moarte s-a modificat odată cu noile achiziții tehnologice din domeniul reanimării și resuscitării, astăzi noua tehnologie medicală permite salvarea și menținerea în viață a unor cazuri grave care cu puțin timp în urmă nu aveau nicio șansă. Uneori această tehnologie prelungește viața dincolo de granițele ei firești generând dileme legate de dreptul la viață/moarte a pacienților cu boli incurabile aflate într-un stadiu terminal. Introducerea unor tehnici noi în medicină, cum ar fi transplantul de țesuturi și organe au modificat în parte conceptul de moarte astfel moartea cerebrală este acceptată astăzi de majoritatea corpului medical, acest lucru permițând recoltarea de organe și țesuturi de la cadavru, echivalarea morții cerebrale cu cea biologică este încă subiectul unor dezbateri intense.

În ultimul timp se aud voci din ce în ce mai des care spun că datorită acestei noi tehnologii biomedicale medicina se dezumanizează, această tehnologie tinde să înlocuiască medicii care lucrează din ce în ce mai mult “în spatele acestor aparate” astfel că îngrijirea acestor pacienți dar și moartea lor devine “mai dezumanizată, mai mecanică”. Bioetica ajută ca relația medic bolnav să fie permanent personalizată și nu standardizată prin tehnologie și prin neglijarea umanului, astfel ca activitatea medicală să nu devieze de la scopul de a îngriji, de a ajuta, de a vindeca.

Neliniștile umane privind posibilitatea schimbării omului prin noile cuceriri ale științei sunt aplanate de bioetică. Bioetica reprezintă o speranță că valorile umane vor fi respectate și în aceste noi condiții generate de aceasta evoluție tehnologică inevitabilă și de aceste noi provocări ale științei. Cât timp aceste provocări ale științei vor genera dileme și întrebări – bioetica trebuie să fie răspunsul.

## BIBLIOGRAFIE

- BUCHANAN M.J., *Limitele libertății*, Ed. Institutul European, 1997.
- GLUVOSKI G., *Progrese în medicină*, Ed. Helicon, 1997.
- SCRIPCARU G., CIUCA A., ASTARASTOAIIEI V., SCRIPCARU C., *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Ed. Polirom Iași, 1998.
- MAXIMILIAN C-TIN, MILCU ȘT., POENARU S., *Fascinația imposibilului. Bioetica*, Ed. Editis, 1994
- MAXIMILIAN C-TIN, MILCU ȘT., POENARU S., *Noile frontiere - introducere în bioetică*, Editura Pan-Publishing house, București, 1995.

## INDICAȚII PENTRU AUTORI

### Articole

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

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

**Textele** vor fi însoțite de :

- un abstract (10 rânduri), maximum 250 de cuvinte;
- până la 5 cuvinte cheie;
- prezentarea autorului (titlul științific, poziția didactică, afilierea, informațiile de contact, adresa e-mail);

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

Materialele pot fi trimise prin e-mail, în *attachment*, în format Microsoft Word 7.0, 6.0, sau RTF, la adresa: [centruldebioetica@yahoo.com](mailto:centruldebioetica@yahoo.com)

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

### Regulile de citare

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

### Recenziile

Textele să aibă între 1 000 și 1 500 de cuvinte, însoțite de până la 5 cuvinte cheie, o fotografie digitală a copertii cărții în format jpeg sau jpg.

### Note

1. Autorii își asumă întreaga responsabilitate a conținutului articolului trimis spre publicare.
2. Autorii au obligația să respecte toate regulile privind legile care guvernează copyright-ul.
3. Toate textele sunt revăzute de editori care pot cere revizuirea și restructurarea materialelor acceptate.

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

## INSTRUCTIONS TO AUTHORS

### Articles

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

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

**The texts** will be accompanied by:

- an abstract (10 lines), maximum 250 words;
- up to 5 keywords;
- the author's presentation (scientific title, didactic position, institutional affiliation, contact information, email address).

**References:** are listed at the end of the article, in alphabetical order, with font Times Roman 10 pt, 1.5 line spacing, as follows: authors, article's title (*italic*), the name of the publication (double quotes), editor, volume, number, year, pages.

Materials can be sent via e-mail, as an attachment, formatted as Microsoft Word 7.0, 6.0, or RTF, at [centruldebioetica@yahoo.com](mailto:centruldebioetica@yahoo.com)

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

### Quotations Rules

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

### Book Reviews

The texts should range between 1000 and 1500 words.

The texts will be accompanied by:

- up to 5 keywords,
- a digital photo of the cover book in .jpeg or .jpg format

### Notes

1. The author assumes all responsibility for the ideas expressed in the material published.
2. The authors have the obligation to respect all rules concerning the law governing copyright.
3. All texts are reviewed by the editors which may ask for revision and may require reformatting of accepted manuscripts.

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